Bobertag

Das

evangelische Kirchenjahr

in sämmtlichen Perikopen des Neuen Testaments

dargestellt

von

Dr. phil. Reinhold Bobertag.

Zur Erweiterung,

Berichtigung und Belebung des Schriftgebrauchs

in allen Zweigen der geistlichen Amtsführung, insbesondere im öffentlichen Gottesdienste, und im Religionsunterrichte überhaupt.

Nebst einer vergleichenden Uebersicht

der vorliegenden Perikopenbildung mit der herkömmlichen und einigen neueren, namentlich der von **Nisco** und **Ranke** entworfenen und der in **Weimar**, **Sachsen**, **Baden** und **Rheinpreußen** eingeführten.

Zweite Ausgabe.

Breslau,
Ferdinand Hirt's Verlag.
1857.

Einzelne Urtheile und Zeugnisse der öffentlichen Kritik

über

„das evangelische Kirchenjahr dargestellt von Dr. R. Boberta

In den **Theologischen Studien und Kritiken** (Jahrg. 1855, Heft 2) beginnt der P
Ranke seine Beurtheilung S. 448—470 mit den Worten: „Man kann guten Muth
eingehender Beschäftigung mit der Angelegenheit der kirchlichen Perikopen fassen, wenn n
sieht, wie dieselbe im Stande ist, Werke von dem Umfange und der ausgezeichneten
senschaftlichen Haltung, wie das vorliegende, hervorzubringen. Wir besitzen in ihm
Ergebniß gründlicher Studien, welche der mit ungewöhnlichem Scharfsinn und war
Liebe zum Schriftworte ausgerüstete Verfasser durch fast zwei Jahrzehnte fortgesetzt hat,
denen er Ruhe gefunden zur Zeit äußerer Bedrängnisse und die er nun mit der Hoffnu
der Kirche einen zur Befriedigung wesentlicher Bedürfnisse nöthigen Dienst erweisen
können, auf ihrem Altare niederlegt." Er fährt dann nach Anführung einer Stelle
der Vorrede fort: „Wer sich von solchen Motiven getrieben weiß und solche Ziele verfo
der erweist sich ohne Zweifel als ganz vorzüglich befähigt zum Werke des Ausbaues
Kirche, und dessen Gabe verdient hohe Achtung, gesetzt auch, daß wir mit seinen Ansich
nicht überall einzustimmen vermöchten, ja daß wir auch in bedeutenden Punkten von i
abzuweichen, Namens derselben Gemeinde, für die er arbeitet, verpflichtet wäre
Wir sprechen dem Verfasser für dieses Werk, als eine von großem Eifer für reichlid
Verkündigung des göttlichen Wortes getragene, hierfür ein umfassendes Verfah
anbahnende, mit großer Gewissenhaftigkeit ausgeführte Vorarbeit für die Aufstell
neuer Formen der Schriftlesung, zu welcher die Kirche unserer Tage verpflichtet
unsern besten Dank aus. Auch wird es von denen, welche über freie Texte zu
digen haben, behufs der Auswahl, Begrenzung und Anordnung derselben, als eine we
volle wissenschaftliche Anleitung, ja als eine Fundgrube nicht allein von Texten, sond
auch von anregenden exegetischen und homiletischen Bemerkungen über dieselben mit
ßem Nutzen gebraucht werden. Weiter freilich zu gehen, in dem Werke **etwas sc
Vollendetes** und zu allgemein kirchlicher Anwendung Geschicktes zu erkennen, das ver
gen wir nicht."

Im Vorworte zum Jahrgang 1855 **der deutschen Zeitschrift für christliche Wiss
schaft und christliches Leben** sagt der Ober-Konsistorialrath, Propst, Prof. Dr. Nitz
„Zwar haben einige deutsche Kirchen besonders nach dem Gesichtspunkte der Bereicher
des geordneten Predigttextes Verbesserungen und Ergänzungen des Perikopensyst
eingeführt, über deren Umfang und Beschaffenheit Dr. Ernst Ranke, Kritische Zusamm
stellung der Perikopenkreise 1850, und Dr. Bobertag in dem großartigen Werke über
evangelische Kirchenjahr 1853, am Schluß Nachweisung geben. Im Uebrigen wird die
gelegenheit von vorn herein abgelehnt. Bald wird die katholische Einheit des Abendl
des und die Würde der Tradition, bald die Volksthümlichkeit der gewöhnlichen Lesun
zum Vorwande gebraucht, bald, daß ja die Freiheit des Predigttextes, die Bibelstunde
die Anregung und Förderung der häuslichen, gemeinsamen und einsamen Lesung Mögl
keit genug gebe, das christliche Volk in seine Heimath, die heilige Schrift, ein- und zur
zuführen. Was aber das erstere anlangt, so handelt es sich, sieht man von dem du
greifenden Plane Bobertag's ab, der mindestens in der Theologie und Literatur viel
achtung verdiente, gar nicht um Abschaffung des gewöhnlichen Perikopensystems, sond
nach Lisco, Ranke, nach den Anträgen der Rheinischen Synode, nach dem Vorgange

Das evangelische Kirchenjahr.

Das

evangelische Kirchenjahr

in sämmtlichen Perikopen des Neuen Testaments

dargestellt

von

Dr. phil. Reinhold Bobertag.

Zur Erweiterung,

Berichtigung und Belebung des Schriftgebrauchs

in allen Zweigen der geistlichen Amtsführung, insbesondere im öffentlichen Gottesdienste, und im Religionsunterrichte überhaupt.

Nebst einer vergleichenden Uebersicht der vorliegenden Perikopenbildung mit der herkömmlichen und einigen neueren, namentlich der von Fisco und Ranke entworfenen und der in Weimar, Sachsen, Baden und Rheinpreußen eingeführten.

Zweite Ausgabe.

Breslau,
Ferdinand Hirt's Verlag.
1857.

Vorwort

zur ersten Ausgabe.

Οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς, ἃ εἴδομεν καὶ ἠκούσαμεν, μὴ λαλεῖν. Act. 4, 20.

Die Idee dieses Werkes faßte ich vor beinah zwei Jahrzehnten in jener friedlichen Zeit der evangelischen Kirche, in welcher die Streitigkeiten über die Union und die Agende anfingen sich zu beruhigen, als ich mich nach den ersten Jahren der Verwaltung meines damaligen Amtes durch den Gebrauch der herkömmlichen Perikopen zu Texten meiner Predigten eben so beschränkt als einer Anleitung zur Bestimmung anderer Predigttexte bedürftig fühlte und darum begierig nach einem Werke griff, welches gerade zu jener Zeit mit der Absicht hervortrat jedes Gefühl der Beschränkung und Unsicherheit bei dem Gebrauche der herkömmlichen Perikopen in das der vollsten Befriedigung an denselben zu verwandeln, ich meine „Das christliche Kirchenjahr von F. G. Lisco, Berlin 1834." Dieses Werk sollte jene Auswahl von Schriftabschnitten nicht bloß, wie es bereits früher geschehen war, zum homiletischen Gebrauch erläutern und mit anregenden Gedanken ausführen, sondern auch, wie dies später wiederholt versucht worden ist, und zwar insbesondere in Rücksicht der Episteln als ein zusammenhängendes und wohlgeordnetes Ganze darstellen. Wie wenig ich die Liebe und die Tiefe, mit welcher jene erste Seite dieser Aufgabe von Lisco aufgefaßt und gelöst worden ist, verkannte, eben so wenig konnte ich „das christliche Kirchenjahr" als eine glückliche Lösung der andern Seite seiner Aufgabe ansehen, und fand deshalb in diesem Werke einen neuen und sicheren Beweis des unüberwindlichen Widerstandes, welchen die gewöhnlichen Perikopen und zwar eben so sehr die epistolischen wie die evangelischen jedem Versuche dieser Art leisten. Aber weit entfernt davon mit denselben das Kirchenjahr als eine der Formen des Lebens der evangelischen

Kirche aufgeben oder das Ansehen und die Bedeutung, welche die Schrift in dem evangelischen Gottesdienste behauptete, irgend wie herabsetzen zu wollen, sah ich es als erste Bedingung der weiteren Perikopenbilduug an, das evangelische Kirchenjahr näher zu bestimmen, die Zeichen einer vollständigeren Gestaltung desselben in der Vergangenheit und in der Gegenwart aufzusuchen und nicht bloß einzelne Stellen und Abschnitte der Schrift, sondern die ganze Schrift, insofern sie Texte für Predigten im Kirchenjahre enthält, in Perikopen zu theilen und als solche zu ordnen.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend entwarf ich schon damals den während der Ausarbeitung im Wesentlichen durchaus festgehaltenen Plan dieses Werkes und entschloß mich ihn auszuführen zunächst für meine eigene Amtsführung, dann aber auch, wenn es meine Zeit gestattete das Unternehmen zu der Reife zu bringen, die ich schon um meines nächsten Zweckes willen erstrebte, für die Führung des evangelischen Lehramtes im Allgemeinen und zum Mitgebrauch derjenigen meiner Amtsbrüder, welche, von denselben Voraussetzungen wie ich ausgehend, geneigt sein möchten den gleichen Weg zum gemeinsamen Ziele zu betreten. Je länger ich mich mit meiner Aufgabe beschäftigte, desto deutlicher erkannte ich ihren weiten, das Maaß meiner Zeit und Kraft fast übersteigenden Umfang, aber desto höher erschien mir auch ihre Bedeutung für mein Amt, ja für die ganze evangelische Kirche. Da ich mich auch nach mehrjähriger Arbeit immer noch fern vom Ziele der Vollendung sah, so erledigte sich von selbst ein Bedenken, welches gegen eine neue zum allgemeinen Gebrauch bestimmte Darstellung von Perikopen bereits, wenn nicht ausdrücklich ausgesprochen, doch vielfach angedeutet worden ist, nämlich daß, sobald nur volle Freiheit in der Wahl der Predigttexte gestattet sei, jeder Prediger sich selbst eine Perikopenordnung für seinen Gebrauch entwerfen könne. Denn ich sah ein, daß eine Wahl der Perikopen, die gleichmäßig auf das ganze neue Testament gerichtet ist, eine Abtheilung derselben, die, wenn auch immer mit an andere Rücksichten gebunden, doch zunächst von dem Sinne und dem Zusammenhange der Schriftabschnitte abhängig ist, und eine Anordnung derselben, welche das Kirchenjahr und seine Folge nicht übersieht und verdunkelt, sondern berücksichtigt und deutlicher hervorhebt, durch den Aufwand einer Zeit und Muße bedingt ist, welchen eine fortgesetzte Führung des geistlichen Amtes nur im günstigsten Falle gestattet, und welchen auch mein Amt in einem so beschränkten Maaße gewährte, daß ich diese Aufgabe, wenn ich sie anders nicht völlig aufgeben, doch jedenfalls als eine Lebensaufgabe ansehen mußte. Doch entschloß ich mich dieselbe als eine solche anzusehen, nachdem ich mich überzeugt hatte, daß die evangelische Kirche sich dieser Aufgabe je länger desto weniger entziehen könne, und daß in derselben eine Bedingung, wenn nicht ihres Bestehens, doch ihrer höheren Entwickelung, ihres Sieges in ihren vielen Kämpfen liege.

Weil die evangelische Kirche, die ein unmittelbares Verhältniß aller ihrer Glieder zu dem einigen Haupte lehrt, nur dadurch bestehen kann, daß Christus in ihnen eine Gestalt gewinnt, so erschien es mir als ein Hinderniß ihres Wachs-

thums und Gedeihens, daß nach den herkömmlichen Perikopen nur einzelne zerstreute Züge des heiligen Bildes des Erlösers verkündigt, und als eine Bedingung ihrer höheren Entwickelung, daß den Gemeinden auch die tieferen und umfassenderen Blicke in dasselbe eröffnet werden, welche die längeren Reden im johanneischen Evangelium darbieten. Weil die evangelische Kirche alle ihre Glieder als zur Erkenntniß der ganzen Wahrheit fähig und berufen ansieht und die allgemeine Verständlichkeit derselben behauptet, so erschien es mir als eine nothwendige Bedingung ihres Gedeihens, daß die Zugänglichkeit der heiligen Urkunden des christlichen Glaubens, für deren äußere Verwirklichung die Bibelgesellschaften mit so großer Thätigkeit sorgen, wenigstens in den Stunden gemeinsamer Anbetung innerlich verwirklicht werde, und daß die Gemeinden in diesen Stunden nicht mehr unter Bruchstücken des neuen Testaments aufgehalten werden, welche, wenngleich an sich ehrwürdig und heilig, wie das Ganze, dem sie entnommen sind, doch nicht von dem Standpunkte des evangelischen Glaubens aus gefunden sondern von den Reformatoren aufgenommen worden sind, ohne von allen Beziehungen auf Meinungen und Gebräuche der römischen Kirche gereinigt worden zu sein. Es erschien mir als das erste und dringendste Bedürfniß der evangelischen Kirche, daß das in dieser Hinsicht Versäumte nachgeholt, daß dieser Mangel ergänzt werde, daß die Gemeinden aus dem Heiligen jener Bruchstücke endlich eingeführt werden in das Allerheiligste des ganzen Baues der Schrift, und daß der Vorhang abgethan werde, der beim fortgesetzten Gebrauch der herkömmlichen Perikopen den Gemeinden den Blick auf jenes Ganze entzieht und sie das helle Licht des Evangeliums nur an einzelnen durchbrochenen Stellen schauen läßt. Wohl wußte ich, daß auch beim fortdauernden Gebrauch der herkömmlichen Perikopen im evangelischen Gottesdienste alle Lehren des christlichen Glaubens, auch diejenigen verkündigt werden, welche in jenen Schriftabschnitten nicht ausgesprochen oder unmittelbar begründet sind: aber ich wußte auch, daß diese Lehren eben darum, weil sie nicht in dem bestimmtesten Anschluß an andere Stellen der Schrift, in welchen sie wirklich ausgesprochen sind, verkündigt werden, nicht mit der vollen Klarheit und Kraft des Wortes Gottes auf die Gemeinden wirken können, und daß eben deshalb das Predigtamt in der evangelischen Kirche beim fortgesetzten Gebrauch der herkömmlichen Perikopen die Macht über die Gemüther, die es allein anwenden kann, die es aber dem eigenthümlichen Wesen der evangelischen Kirche gemäß jeder Zeit in ihrem ganzen Umfange anwenden soll, größtentheils unbenutzt läßt. Wohl wußte ich, daß die evangelische Kirche, während sie die Schrift als die alleinige Richtschnur aller Lehre ansieht, bedeutendere und unbedeutendere Theile derselben unterscheiden muß, daß diese Unterscheidung bereits in das Bewußtsein vieler ihrer Glieder eingedrungen ist, also irgend eine Auswahl der zum Gebrauch in dem öffentlichen Gottesdienste geeigneten Schriftabschnitte sich mit dem protestantischen Bewußtsein nicht allein verträgt, sondern auch die bestimmtere Ausbildung desselben bedingt; aber ich überzeugte mich auch, daß eine Auswahl aus den Schriftabschnitten, wie sie in den herkömmlichen Peri-

kopen vorliegt, und durch deren Gebrauch im öffentlichen Gottesdienste allen übrigen immer noch unverhältnißmäßig vorgezogen wird, das protestantische Bewußtsein vom Unterschiede der Schrift und des göttlichen Wortes nicht ausbilden und schärfen, die dem protestantischen Glauben wesentliche Ehrfurcht vor Beiden nicht erhöhen, vielmehr den Schwankenden und Zweifelnden nur Anlaß zur Herabsetzung Beider werden kann. Zwar wußte ich, daß die Fortschritte, welche die Wissenschaft der evangelischen Kirche in der Auffassung und Darstellung des christlichen Glaubens fortwährend macht, und welche, wenn auch nicht in jeder Hinsicht, doch ihrem Wesen nach immer Gemeingut aller evangelischen Christen werden sollen, auch durch Predigten nach den herkömmlichen Perikopen verbreitet werden können; aber ich überzeugte mich auch, daß der fortgesetzte Gebrauch der letzteren diese Verbreitung mehr hemmt als fördert, so lange dieselben nicht selbst im Lichte der fortgeschrittenen Wissenschaft betrachtet, verändert und vervollständigt werden, und ich mußte es um so mehr für die erste Aufgabe der Theologie der evangelischen Kirche ansehen, sich selbst durch Abbrechen der in den herkömmlichen Perikopen gesetzten Schranken den Weg ins Leben der evangelischen Christen zu bahnen, je vollständiger bereits seit längerer Zeit durch ein richtigeres Schriftverständniß alle Bedingungen zum Abbrechen dieser Schranken gegeben sind, je bestimmter die neuere Theologie die eigenthümlichen und wesentlichen Lehren des Christenthums, deren hinlängliche und vollständige Berücksichtigung schon Luther und Spener in den herkömmlichen Perikopen vermißten, wieder als solche zur Geltung gebracht hat, je mehr ich eben deshalb von dem hohen Werthe der Fortschritte der neueren Theologie, von der Nothwendigkeit sie in das Leben der Gemeinden zu übertragen überzeugt war, und je enger diese Ueberzeugung mit meiner ganzen theologischen Bildung verbunden, je mehr mein ganzes Leben und Wirken von ihr durchdrungen war. Denn auch mir war es vergönnt gewesen die lebhafteste Anregung meiner wissenschaftlichen Thätigkeit aus dem Munde des großen Lehrers zu erhalten, den Neander bei seinem Tode als eine Epoche der Theologie bezeichnete, und der dieses wurde durch sein klares durchdringendes Denken, was oft und vielfach anerkannt worden ist, der dies aber nur werden konnte durch die warme Liebe zum Erlöser, die er damit verband, und die seltener im vollen Maaße gewürdigt zu werden scheint, und der durch Beides fand und in seiner Glaubenslehre wissenschaftlich auszuführen suchte, was die ausgezeichnetsten Lehrer der evangelischen Kirche der neueren Zeit gefunden haben, die Versöhnung der Bekenntnisse der beiden Theile der evangelischen Kirche, der überdies fand, was Wenige gefunden haben, die es auf gleichen Wegen mit ihm oder auf andern suchten, das Verhältniß der christlichen Theologie zu dem menschlichen Wissen überhaupt und zunächst der Philosophie und die Uebereinstimmung Beider, und der schon dadurch eine über die Theologie weit hinaus reichende Wirksamkeit ausübte, daß er von diesem Standpunkte aus eine Macht auch über „die Gebildeten unter den Verächtern der Religion" gewann, die eben durch ihre Bildung und durch die Nachahmung, zu welcher jene leicht Andere reizt, die mächtigsten

Feinde der Religion sind, und mit deren Bekämpfung die Religion die größten Siege schon deshalb erlangt, weil solche Siege, wenn auch unmittelbar nur Einzelne, doch mittelbar immer Viele treffen. Schleiermacher bestimmte und erörterte das Verhältniß der Theologie zur Philosophie. Er bildete jene aus ohne diese irgend wie herabzusetzen, ja er brachte das Wesen der Philosophie zur Anschauung, indem er die Glaubenslehre wissenschaftlich darstellte. Er zeigte in und mit der Philosophie das Wesen des Glaubens und sicherte damit das Gebiet der Theologie. Ich kann mich, indem ich eben darin immer die eigentliche Höhe seines wissenschaftlichen Standpunktes und seines Verdienstes um die Theologie und mittelbar auch um die Kirche erkannt habe, nicht so unbedingt auf das Zeugniß eines Theologen als auf das eines Nichttheologen berufen, welches aber gerade in dieser Beziehung von einer besonderen Bedeutung wäre, auch wenn derselbe nicht die hohe Stellung zur Wissenschaft und zum Leben gehabt hätte, die er einnahm, ich meine Wilhelm von Humboldt, der in den Briefen an eine Freundin (vierte Auflage, Leipzig 1850, Theil II, S. 258) von Schleiermacher sagt: „Spekulation und Glauben werden oft als einander feindselig gegenüberstehend angesehen, aber diesem Manne war es gerade eigenthümlich, sie auf das Innigste mit einander zu verknüpfen, ohne weder der Freiheit und Tiefe des Einen noch der Einfachheit des Anderen Eintrag zu thun. In einer Aeußerung, die er am Tage vor seinem Hinscheiden gemacht, hat er gleichsam das letzte Zeugniß davon abgelegt. Er hat nämlich seiner Frau, die von sehr ausgezeichnetem Geist und Charakter ist, gesagt, daß seine Besinnungskraft für allen äußeren Zusammenhang der Dinge sehr dunkel zu werden anfange, daß aber in seinem inneren Ideenzusammenhange eine vollkommene Klarheit herrsche, und daß er sich besonders freue, auch jetzt seine tiefste Spekulation im reinsten Einklange mit seinem Glauben zu finden. In dieser schönen, harmonischen Seelenstimmung ist er auch gestorben.“ Schleiermachern verdanke ich, wenn es mir gelungen ist durch diese Arbeit der Kirche gute Dienste zu leisten, die besten derselben, und sehe es, noch ungewiß über jeden anderen Lohn schon als einen großen und schönen an, diesen meinen unvergeßlichen Dank öffentlich bezeugen zu können.

Die in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem ganzen Umfange erfaßte Aufgabe erregte zwar im Verlauf der Jahre in mir Zweifel an der Möglichkeit ihrer Lösung, reizte mich aber auch in demselben Maaße zur Bekämpfung der Hindernisse, welche ich in meiner ländlichen Abgeschiedenheit und in einer ungewöhnlichen Häufung amtlicher Correspondenz fand. Ich benutzte alle freien Stunden zur Ausführung meines Unternehmens und hatte mich demselben nur auf kurze Zeit entzogen um meinen „Evangelischen Katechumenen-Unterricht“ drucken zu lassen, auch bereits in meinem Wirkungskreise die erste Anwendung meiner Arbeit gemacht, indem ich ein Jahr hindurch über die von mir bereits entworfenen Perikopen predigte, als sich ein Sturm gegen meine amtliche Stellung erhob, welchem ich mehrere Jahre mit Aufopferung aller Kraft und anfänglich auch in der festen

Hoffnung eines glücklichen Erfolges widerstrebte, die ich eben so sehr auf das Zeugniß meines Gewissens meinem Amte mit aller Treue hingegeben zu sein als auf den Umstand, daß in der ganzen Dauer meines Kampfes kein diesem Zeugniß entgegentretender Vorwurf laut würde, gründen zu können meinte. Jener Sturm legte sich erst und der Kampf erreichte erst sein Ende, als mir von meinem amtlichen Wirken nichts mehr übrig blieb als dieses Zeugniß meines Gewissens und der Anfang der vorliegenden Arbeit. Zu dieser aber gab mir der Ausgang meines Kampfes diejenige Zeit und Muße, durch welche, wie ich bei der deutlicheren Erkenntniß des Umfangs meiner Aufgabe immer mehr eingesehen hatte, die Lösung derselben schlechthin bedingt war. Ich hielt auch in der ganz veränderten äußeren Lage die einmal gefaßte Idee fest, suchte in ihrer Verwirklichung die durchschnittenen Fäden meines Lebens und Wirkens für die Kirche wieder anzuknüpfen und widmete ihr nun neben dem Unterrichte meiner Kinder meine ganze Zeit. Die schon in meinem Amte begonnene Arbeit wurde meine fortgesetzte ungesprochene Predigt, wurde mir Kanzel und Altar, sie wurde und blieb mir eine Zuflucht der Ruhe und des Friedens, als ich, der ich bereits den nach meiner früheren Meinung unerschütterlichen Boden treuer Wirksamkeit im geistlichen Berufe hatte sinken sehen, später auch den Grund und Boden der Ordnung der Kirche und des Staates im deutschen Vaterlande wanken sah.

In der völlig veränderten äußeren Lage hätte ich mehrfache Veranlassung finden können meinen ursprünglichen Plan, wenn nicht des Werkes selbst, doch seiner Ausarbeitung zu verändern. Doch entschloß ich mich bald von jeder Veranlassung dazu abzusehen. Die Anschauung des Lebens und der Verfassung ländlicher Gemeinden, welche dem ganzen Plane des Werkes so zu Grunde liegt, daß die Anordnung einiger Perikopen auf der Voraussetzung der Einheit des Predigers in jeder Gemeinde ruht, und auf welche ich durch meine Lage beim Beginn der Arbeit eben so unmittelbar geführt als durch den damals möglichen und auch theilweis schon verwirklichten Zweck des Gebrauchs in meinem Amte gewiesen war, konnte nun bedenklich erscheinen, da das Werk lediglich für die Oeffentlichkeit und den allgemeinen Gebrauch ausgearbeitet wurde. Allein ich sah mich genöthigt und berechtigt jene Anschauung bei der Ausführung des Werkes festzuhalten, weil die Bestimmungen, welche auf ihr ruhten, nur entweder unter Voraussetzung der Einheit oder unter Voraussetzung der Mehrheit der Prediger getroffen werden konnten, also geradehin wegfallen und das Ganze unvollständig bleiben mußte, wenn ich mich nicht für eine von beiden Voraussetzungen entschied, und weil in jedem Falle, in welchem diese Entscheidung nöthig wurde, die Voraussetzung der Einheit des Predigers für die Ausführung meines Werkes den Vorzug verdiente und zwar nicht allein deshalb, weil die Gemeinden mit einem einzigen Prediger die mit mehreren an Anzahl weit übertreffen, sondern auch deshalb, weil die Verfassung jener Gemeinden der vorbildlichen des apostolischen Zeitalters mehr entspricht. Ueberdieß hätte ich mit der Voraussetzung der Einheit des Predigers jede bestimmte Haltung für die Anordnung einiger Peri-

kopen verloren, da die Zahl der Prediger in Gemeinden, die mehr als einen Prediger haben, durchaus nicht gleich und überall dieselbe ist. Von den Predigern solcher Gemeinden können diese Perikopen nur mit Abänderung ihrer Stellung als Texte behandelt werden. Dieser Umstand aber verhindert den Gebrauch dieser Perikopenordnung auch von diesen Predigern um so weniger, als er nur wenige Perikopen betrifft, und als das ganze Werk sich von der bisherigen Perikopenbildung dadurch unterscheidet, daß es die Selbstthätigkeit des Predigers bei der Wahl, Abtheilung und Anordnung der Perikopen nicht ausschließt, sondern fordert und voraussetzt. Die Entschuldigung für die spärliche Benutzung litterarischer Hilfsmittel, welche mir der ländliche Wohnort gewährt hätte, fiel jetzt hinweg und wurde zur Pflicht einer ausgedehnten Benutzung der ganzen theologischen Literatur. Indeß schien mir bald ein weiteres Eingehen in historische Untersuchungen und eine ausgedehntere Benutzung historischer Hilfsmittel zum ersten bereits ausgearbeiteten Theile nicht unerlaßlich, weil die Thatsachen der Kirchengeschichte, auf welche ich mich bezogen hatte, an und für sich sicher sind und keinem Zweifel unterliegen, und weil auch die von mir in dieser Hinsicht benutzten Schriften auf die Quellen zurückgehen. Bedeutender und fruchtbarer als eine vollständigere Darstellung des kirchlichen Alterthums hätte für meine Entwickelung des Kirchenjahres ein umfassenderer und eindringenderer Blick in die verschiedenen Gottesdienste, mit welchen es gegenwärtig in allen Theilen der evangelischen Kirche, nahen und entfernten, gefeiert wird, und in die mannigfaltigen Beziehungen und Formen, welche diese Gottesdienste in verschiedenen Gegenden annehmen, werden können. Allein die eigenthümlichen Formen des Gottesdienstes und des kirchlichen Lebens überhaupt, welche die einzelnen Theile der evangelischen Kirche gegenwärtig entweder aus älterer Zeit beibehalten oder in neuerer Zeit entwickelt haben, sind, so viel mir bekannt ist, noch nirgends vollständig dargestellt worden. Ich war und blieb deshalb mit der Darstellung derselben, insofern diese meine Aufgabe bedingte, an die zerstreuten Angaben einzelner Schriften gewiesen, von denen ich einige gerade in dieser Hinsicht besonders reichhaltige bereits benutzt hatte. Auch bei der Bearbeitung des mehr exegetischen Theils meiner Aufgabe blieb ich meinem ursprünglichen Plane mit, wenn nicht ausschließlicher, doch überwiegender Benutzung des „Kurzgefaßten exegetischen Handbuchs zum N. T. von de Wette" treu und sah ich mich je länger desto mehr zu dieser Beschränkung genöthigt. Denn, wie sehr ich mich auch bei der Berücksichtigung und der Erwähnung streitiger Auslegungen auf die durch die Idee des Werkes bestimmten Grenzen beschränkte und mich des Versuchs von Auslegungen, welche einer eigenen Begründung bedurften, enthielt, so wuchs die Arbeit doch durch das Streben nach Wissenschaftlichkeit zu einem unerwarteten Umfange an. In dieser Weise hatte ich die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen fast beendigt, als einige bedeutende Werke hervortraten, welche mehr den allgemeinen grundlegenden Theil des meinigen berührten, und welche, wenn gleich ihre durchgreifende und unmittelbare Benutzung für dasselbe ohne eine gänzliche Umarbeitung

oder eine große Erweiterung desselben nicht mehr möglich war, doch einige, wenn auch nur mittelbare Berücksichtigung zu fordern schienen. In dieser Absicht bearbeitete ich „das kirchliche Perikopensystem von Dr. Ernst Ranke, Berlin 1847," welches schon bei seinem Erscheinen meine ganze Aufmerksamkeit auf sich zog, sobald als ich meine Arbeit vollendet hatte und fand in demselben so viele neue Beweise der Unhaltbarkeit der herkömmlichen Perikopen, daß ich, weit entfernt mit dem Verfasser in der Behauptung der Nothwendigkeit ihres Fortgebrauchs übereinstimmen zu können, gerade auf die Ergebnisse dieses Werkes neue Hoffnungen für den Erfolg meiner Arbeit gründete und sah mich um so mehr veranlaßt die vielfachen tief eingreifenden und umfassenden Beziehungen jener Ergebnisse zu meinem Werke in einer in der Einleitung erwähnten Abhandlung zusammenzustellen und eben dadurch die Aufnahme meines Werkes vorzubereiten, als ich für diese selbst nur das Mittel und die Hilfe der freien Ueberzeugung von seiner Nothwendigkeit in Anspruch nehmen konnte und wollte. Da gegen diese Abhandlung, ob sie gleich einer immer noch weit verbreiteten Meinung über einen Gegenstand von anerkannter Wichtigkeit sehr bestimmt entgegen tritt, ein Widerspruch noch von keiner Seite erhoben worden ist, so könnte ich glauben den Zweck jener Abhandlung erreicht zu haben, wenn ich das Stillschweigen als Beweis der Zustimmung ansehen dürfte. Außer jenem Werke traten während meiner fast ausschließlichen Beschäftigung mit meiner Arbeit mehrere werthvolle Bearbeitungen der praktischen Theologie hervor. Ich suchte um ein Bewußtsein über das Verhältniß meiner Arbeit zu diesen Werken zu gewinnen, eine Einsicht in diese zu erlangen, und ging, da mir die „Praktische Theologie von Dr. Nitzsch" nicht sogleich zugäuglich war, die unterdeß gedruckten Vorlesungen über die praktische Theologie von Schleiermacher durch, deren Erscheinen ich längst mit um so größerem Verlangen entgegengesehen hatte, als sie in der Zeit meiner Studien nicht gehalten worden waren. Ich sah dabei ein, daß ich in meiner Darstellung des Kirchenjahres und in meiner Entwickelung des Textbegriffes mit Schleiermacher nicht zusammengetroffen sei, wußte aber aus seinen Predigten so bestimmt, wie er das Kirchenjahr und seine Bedeutung anerkannte und wie er andererseits sich in der Wahl der Texte eben so einer vollen Freiheit bediente als er den Sinn derselben in seiner ganzen Tiefe erfassend, den Reichthum seiner Gedanken in unübertrefflicher Weise an jenen anzuschließen und mit jenem zu verschmelzen wußte, daß ich auch in dem bemerkten Unterschiede meiner Darstellung von der seinigen eine wesentliche Abweichung von seinen theologischen Grundanschauungen, von denen ich ausgegangen war, nicht erkennen konnte.

Der Veröffentlichung meiner Arbeit traten in derselben Zeit, in welcher es möglich wurde, den Umfang des Werkes mit Sicherheit zu berechnen, und in welcher ich die bisher unterlassenen Versuche einen Verleger zu gewinnen für zuläßig und nöthig hielt, unerwartete Hindernisse entgegen. Die ausgebrochenen Unruhen blieben nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf den Sinn für wissenschaftliche Untersuchungen und insbesondere auf den für theologische. Sie lähmten

den Buchhandel und machten größere Unternehmungen desselben fast unmöglich. Die Vollendung meiner Arbeit fiel in dieselbe Zeit, in welcher die beiden größten Staaten des deutschen Vaterlandes ihre Heere gegen einander aufboten um, wie es schien, alle staatlichen und kirchlichen Fragen, welche die letzten Jahre angeregt hatten, der Entscheidung des Schwerdtes zu überlassen und einen Kampf zu beginnen, der wie viele Werke des Friedens so auch das meinige mit dem sicheren Untergange bedrohte. Indeß war mein Werk durch die vieljährige Beschäftigung mit demselben bereits viel zu eng und vielseitig mit meinem ganzen Leben verwachsen, als daß ich es hätte völlig aufgeben können. Es war für mich, der ich bereits seit mehreren Jahren ohne äußeren kirchlichen Beruf mich dennoch zur Wirksamkeit in der Kirche berufen wußte, so ausschließlich das Mittel zur Ausübung dieser Wirksamkeit, daß ich es, zumal in einer Zeit, wo Viele sich beeilten der leidenden Kirche amtliche und außeramtliche Hilfe zu bringen, nicht aufgeben konnte ohne den Vorwurf zu vernehmen, daß ich müßig dastehe, während Andere berufen und unberufen arbeiten.

Ich übergebe nunmehr dieses Werk der Oeffentlichkeit nicht ohne das lebhafte Bewußtsein der Mängel, mit denen es ungeachtet vieljähriger Bestrebungen seine Idee vollständig zu verwirklichen behaftet ist, ja nicht ohne das Bewußtsein diese Mängel nicht mit Umständen entschuldigen zu können, welche andere Schriftsteller gegen Vorwürfe schützen. Denn ich kann mich zwar für manche Härten des Ausdrucks und für manche Spuren der ersten ausführlicheren Darstellung, welche ungeachtet des sorgfältigsten Strebens sie zu tilgen zurückgeblieben sind, auf die durch eine äußere Nothwendigkeit gebotenen wiederholten Abkürzungen berufen; aber ich kann andere Mängel meiner Arbeit weder mit der Uebereilung der Jugend noch mit der Geschäftigkeit und den Störungen des reiferen Alters entschuldigen. Denn dieses Werk ist mit noch fast jugendlichen Hoffnungen begonnen, mit mir selbst im Verlauf vieler Jahre herangereift. Es ist ein Baum, hervorgewachsen aus der Freudigkeit und dem Eifer der ersten Jahre meiner Wirksamkeit im geistlichen Amte, mit mir selber aus dem Boden derselben herausgerissen, wieder eingepflanzt in den Glauben an die unerschütterliche Kraft des göttlichen Wortes, gepflegt und gezogen mit liebender Sorgfalt, nun auf das große, fruchtbare Feld der theologischen Literatur und dem prüfenden Blicke Aller, sowohl derjenigen ausgesetzt, welche dieses Feld längst mit fruchtbaren Erzeugnissen bereichert haben, als derjenigen, welche auf demselben Früchte sammeln zur Erhaltung und Förderung des kirchlichen Lebens. Ich habe nur die Hoffnung und den Anspruch auf eine besonnene Beurtheilung, auf eine nachsichtige, liebevolle Aufnahme meiner Arbeit, welche das redliche Suchen der Wahrheit, das redliche Streben an meinem Theile und in einer Lage, in welcher mir jede andere Wirksamkeit für die Kirche entzogen ist, zum Ausbau derselben beizutragen giebt. So erfüllet nun Alle, die Ihr irgend berufen seid in ähnlicher Weise an diesem großen Werke zu arbeiten, insbesondere Ihr, Diener des göttlichen Wortes, für die ich zunächst arbeitete, meine Bitte dieses Werk mit dem brüderlichen Sinne aufzu-

nehmen, mit dem es dargeboten wird. Wenn Ihr in demselben Gold, Silber und Edelstein findet, gebaut auf dem einigen Grunde Jesus Christus, so sei es Euch ein Unterpfand meines fortdauernden gemeinsamen Strebens, Kämpfens und Duldens mit Euch. Wenn ich aber wider Wissen und Willen Heu, Stroh und Stoppeln auf diesen Grund baute, so möge es im Feuer Eurer Prüfung vergehen und dann auch dieses Feuer leuchten zur Ehre Gottes.

Ihm aber, durch dessen unerforschliche Fügung ich allein das begonnene Werk vollenden konnte, sei Dank auch für diese seine wunderbare Hilfe. Ihm sei nun auch die Zukunft und der Erfolg dieses Werkes anheimgestellt! Möge es in dieser Zeit, in welcher die Glieder der evangelischen Kirche sich in den verschiedensten Richtungen spalten und zerstreuen, wirken als ein Ruf an dieselben sich wieder zu sammeln an dem reichen ihnen ganz eröffneten Quell ihres Lebens und ihrer Kraft, an dem Worte Gottes in der heiligen Schrift. Möge es in dieser Zeit, in welcher die Kluft zwischen Wissenschaft und Leben wieder größer zu werden beginnt, da von der einen Seite die Theologie bearbeitet wird ohne Anerkennung ja in feindlicher Richtung gegen die Philosophie, und von der andern Seite philosophische Bestrebungen hervortreten, die für den Glauben und die Theologie keinen Raum lassen, beitragen jene Kluft auszufüllen und Gebildete wie Ungebildete durch die vollständigere und tiefere Erkenntniß der Wahrheit des göttlichen Wortes gewinnen. Möge es in dieser Zeit, in welcher man die Scheidewand zwischen den beiden Theilen der evangelischen Kirche, welche schon abgebrochen war, wieder aufrichtet, indem man die Bestimmtheit der Sonderbekenntnisse rühmt und dabei, wenn auch nicht ausdrücklich, immer die Unbestimmtheit der Schrift tadelt, die evangelischen Christen die Wahrheit und Reinheit ihres Glaubens in aller Bestimmtheit und Vollständigkeit in der Schrift selbst erkennen lassen, sie eben dadurch zum Bewußtsein der Einheit ihres Glaubens führen und fähig machen dieselbe nicht allein fest und ohne Wanken zu bewahren, sondern auch zur rechten Zeit von Neuem zu bekennen. Möge es in dieser Zeit, in welcher die Wirksamkeit und das Ansehen des geistlichen Amtes, gelähmt und geschwächt durch die Verwirrung der Vorstellungen vom Regimente im Staate und in der Kirche, von dem Wechsel der Meinungen und Leidenschaften abhängig ist, die Wirksamkeit dieses Amtes wieder stärken und heben, indem es dieselbe mit dem ganzen Reichthum und der ganzen Fülle des göttlichen Wortes unterstützt. Möge dieses Buch — ich habe keinen größeren und besseren Wunsch für dasselbe als denjenigen, mit welchem Schleiermacher die Vorrede zu seiner Glaubenslehre schließt — „am liebsten durch sich selbst, wo aber dieses seiner Unvollkommenheiten wegen nicht anginge, wenigstens durch den Widerspruch, der dann nicht ausbleiben wird, unter Gottes Leitung dazu gereichen, wozu es aufrichtig gemeint ist, nämlich zu immer hellerer Verständigung über den Inhalt unseres heiligen Glaubens.“

Breslau, am ersten Ostertage 1853.

Der Verfasser.

Statt eines Vorwortes
zur zweiten Ausgabe.

Einige Worte
zur Verständigung über die Aufgabe dieses Werkes und seinen Gebrauch in der geistlichen Praxis wie in dem Religionsunterrichte in niederen und höheren Schulen.

Die Absicht, in welcher ich dieses Werk vor einigen Jahren der Oeffentlichkeit übergab, ist in dem Vorworte und der Einleitung so vollständig dargelegt und im Wesentlichen so wenig in Anspruch genommen worden, daß ich bei der erneuerten Erscheinung desselben keine Veranlassung habe, jene Erörterungen seiner Aufgabe irgendwie, sei es beschränkend oder erweiternd, abzuändern. Doch erscheint es erlaubt und um der Sache selbst willen nöthig diese erneuerte Ausgabe des Werkes mit einigen Bemerkungen über seine unmittelbare und eigentliche Aufgabe zu begleiten, zu welchen die Aufnahme, die es einerseits bei der öffentlichen Kritik, andererseits in der kirchlichen Praxis gefunden hat, veranlaßt, und an welche sich einige Andeutungen über seinen Gebrauch in niederen und höheren Schulen von selbst anschließen.

Die Aufnahme dieses Werkes in der kirchlichen Praxis ist zwar insofern ermunterud und lohnend, als mehrere würdige Geistliche mir ihre Befriedigung an dem Gebrauch der Perikopen des „evangelischen Kirchenjahres" zu erkennen gegeben haben, steht jedoch in keinem Verhältniß zu derjenigen, die es bei der öffentlichen Kritik gefunden hat. Denn, während jene eine lebhaftere Betheiligung wünschen läßt, übertrifft diese alle, auch die höchsten Erwartungen und verpflichtet mich zu dem wärmsten und lebhaftesten Danke, den ich um so weniger unterdrücken kann, als meine Beurtheiler nicht nur mit Unbefangenheit, sondern größtentheils auch mit einer Liebe zur Sache und mit einer Sorgfalt zu Werke gegangen sind, in welcher sie mir auf dem eingeschlagenen Wege zum Ziele fast Schritt für Schritt mit ermunternder Theilnahme folgen. Das Mißverhältniß, welches zwischen der Aufnahme dieses Werkes von der wissenschaftlichen Kritik und seiner Aufnahme in den praktischen Gebrauch stattfindet, zu erklären, kann

mir um so weniger obliegen, als der ehrwürdige Herr Propst Dr. Nitzsch schlagend und treffend bemerkt, daß die Perikopenangelegenheit in die im Uebrigen nach allen Richtungen hin angeregte Thätigkeit zur Hebung des kirchlichen Lebens nicht mit aufgenommen wird, und als der denkende Beobachter der Zeit viele ähnliche Erscheinungen bemerkt, welche aus der Meinung hervorgehen, als sei gerade in kirchlichen Dingen, wegen ihrer Würde, eine unübersteigliche Kluft zwischen Theorie und Praxis, als erfordere gerade die Würde kirchlicher Dinge Stillstand, nicht Bewegung, ja als ließen sie mehr wie andere menschliche Angelegenheiten die Herrschaft der Gewohnheit zu, auch ohne die Wahrheit. Indem ich diese Betrachtungen dem Leser überlassen zu dürfen glaube, ergreife ich die Gelegenheit zur Erwiederung einiger Bedenken und Einwürfe, durch welche die öffentliche Anerkennung dieses Werkes beschränkt worden ist, und thue dies um so mehr, als eben nur die erneuerte Erscheinung dieses Werkes mir diese Gelegenheit giebt und geben kann. Jene Bedenken und Einwürfe sind im Wesentlichen von demjenigen Theologen ausgegangen, welcher der Perikopenangelegenheit, wenn gleich mehr nach ihrer historischen als nach ihrer homiletischen Seite die sorgfältigsten Studien gewidmet hat, und in welchem ich eben so wegen des Eifers, mit dem er dem Gegenstand selbst hingegeben ist, wie wegen der Gerechtigkeit und Unbefangenheit, mit welcher er wenngleich von einem einigermaßen abweichenden Standpuncte aus, im Ganzen meine Arbeit beurtheilt hat, einen treuen Mitarbeiter längst freudig begrüßt habe, von welchem ich also auch einen begründeten Tadel ruhig hinnehmen und welchem gegenüber ich einen solchen ohne Beschämung eingestehen könnte. Ich sehe mich nun zwar durch die Beurtheilung des Herrn Professor Dr. Ranke nicht in die Lage versetzt, begangene Mißgriffe eingestehen zu müssen, finde vielmehr in seinen Bemerkungen nur entweder an sich unerhebliche Ausstellungen oder geradehin Mißverständnisse, aber auch diese gewinnen in dem Munde eines so würdigen Beurtheilers und eines so gründlichen, im gleichen Streben begriffenen Forschers eine Bedeutung, welche zu einer Erwiederung berechtigt und verpflichtet. Ich glaube deshalb durch eine Erwiederung der Ausstellungen des Herrn Professor Dr. Ranke demselben einen Beweis meiner Hochachtung und meiner Dankbarkeit zu geben und zugleich die Aufgabe meines Werkes so in das Licht zu setzen, wie es nöthig ist, damit sie von allen Seiten richtig gefaßt wird. Als an sich unerheblich sehe ich zunächst die Einwürfe des Herrn Prof. Dr. Ranke gegen meine Erklärung des Kirchenjahres an. Er sagt, nachdem er dieselbe angeführt hat, ich betrachte die Gottesdienste des Kirchenjahres von einem Standpuncte fremdartiger Abstraction, und das objectiv Vorhandene werde dadurch in den Rahmen subjectiver Anschauung geschlagen, fragt: „Was ist denn das Frühere, die Gemüthszustände oder die Tage und Feste? Müssen wir nicht, anstatt zu sagen, daß die letzteren auf Gemüthszuständen beruhen, vielmehr behaupten, daß diese durch jene bedingt werden?" und nimmt dann von seinem Standpuncte aus auch meine Bestimmung der beiden Hälften des Kirchenjahres in Anspruch. Diese Ausstellungen berühren die eigentliche Absicht und das Wesen

meines Buches schon deshalb nicht, weil, wie Herr Professor Dr. Ranke selbst treffend bemerkt, nicht die Darstellung des Kirchenjahres, sondern die Begründung einer neuen Schriftlesung mir das hauptsächliche Anliegen ist. Doch bemerke ich in Hinsicht dieser Ausstellungen, daß sie meine Auffassung des Kirchenjahres, auch abgesehen von der Darstellung der Perikopen, welche ich auf sie gründe, nicht zu stören geeignet sind, weil meine Darstellung des Kirchenjahres von nichts weniger als von einer fremdartigen Abstraction, sondern von dem Vorhandenen, geschichtlich Gegebenen, ausgeht, und dieses allerdings in eine allgemeine Anschauung zusammenfaßt, welche allerdings subjectiv ist in dem Sinne, in welchem jede Anschauung es ist, von der mir aber nicht nachgewiesen ist, daß sie es mehr und in höherem Maße ist wie jede andere, und weil ich überdieß eben so wenig anerkennen kann, daß die Gemüthszustände des Kirchenjahres durch die Tage und Feste desselben bedingt werden, als ich sagen möchte und gesagt habe, daß die Tage des Kirchenjahres auf Gemüthszuständen beruhen. Denn ich habe das Kirchenjahr nicht als eine Reihe von Tagen und Festen, sondern als eine Reihe christlicher Gottesdienste beschrieben. Die Tage aber, an welchen die Gottesdienste des Kirchenjahres gefeiert werden, sind allerdings im Laufe des Jahres immer schon wiedergekehrt, ehe diese Gottesdienste gefeiert wurden. Indeß entstand das Kirchenjahr nicht mit den Tagen, sondern eben mit der ersten Feier bestimmter Begebenheiten und Handlungen. Als aber diese Begebenheiten und Handlungen gefeiert zu werden anfingen, da waren jene Tage nicht mehr Tage ohne christlichen Gottesdienst wie sonst, sondern Tage mit christlichen Gottesdiensten, und weil Tage mit Gottesdiensten, auch Tage mit gemeinsamen frommen Gemüthszuständen. Ich kann also jene Frage einfach dahin beantworten, daß beides zugleich entstand, und jede Folgerung gegen meine Bestimmung des Kirchenjahres aus jener Frage geradehin abweisen. In Absicht meiner Unterscheidung der beiden Hälften des Kirchenjahres aber kann ich um so ruhiger bei meiner Auffassung stehen bleiben, als sie einerseits in der weiteren Ausführung wesentlich mit Herrn Professor Ranke's Bestimmungen zusammentrifft, wie ich selbst in dem „Evangelischen Kirchenjahre," S. 86 Note, bemerkt habe, andererseits aber, da Herr Professor Ranke mir zwar bedeutende Autoritäten, aber nicht Gründe gegen die Bemerkungen, welche ich gegen seine eigene Darstellung des Kirchenjahres gemacht habe, entgegensetzt, immer noch durch diese Bemerkungen geschützt ist. Unerheblich erscheint mir auch der Einspruch, welchen mein verehrter Herr Recensent gegen meine Bestimmung des Begriffs der Perikopen erhebt, obwohl dieser Einspruch den Grundbegriff des Buches betrifft. Er erwähnt, daß die Predigt historisch aus der Vorlesung der Schrift im Gottesdienste hervorgegangen ist, und fährt dann fort: „Sind aber die Perikopen vor Allem liturgische Lesestücke, muß darauf beharrt werden, daß sie nach dem alten Ausdruck der Kirche „„Anagnosmen der Schrift"" seien, so ist jeder Versuch ihren Gebrauch zu erneuern und zu erweitern verbunden, daß er das Ganze der Schrift heranziehe, daß er nicht etwa eines der neutestamentlichen Bücher ausschließe

oder sich mit Ausschließung des alten Testaments auf das neue beschränke." Er richtet diesen seinen Tadel gegen meine Beschreibung der Perikopen § 1, die dort nach Form und Inhalt nur eine vorläufige ist und sein kann, nicht, wie ich hätte erwarten können, gegen die bestimmtere, die weitere Ausführung des Ganzen leitende und bedingende § 23, welche freilich demselben Tadel ausgesetzt ist wie jene vorläufige, deren Berücksichtigung ich aber schon deshalb gewünscht hätte, weil sie den Gesichtspunct, von welchem aus ich die Perikopenbildung unternommen habe, bestimmter bezeichnet. Jenen Tadel selbst aber könnte ich nur dann unbedingt anerkennen, wenn entweder das Wort Perikopen noch niemals in dem ausschließlichen Sinn von Predigttexten gebraucht worden wäre, oder wenn ich irgendwie gesagt hätte, ja überhaupt nur behauptet worden wäre, daß Predigttexte nicht liturgische Vorlesungen sind und sein können, und daß beide gar nichts mit einander gemein haben; und die getadelte Beschränkung meiner Erklärung des Begriffs der Perikope könnte für die Ausführung meiner Arbeit nur dann eine Bedeutung haben, wenn ein wesentlicher Unterschied allgemeiner Predigttexte und liturgischer Vorlesungen entweder von mir behauptet oder von meinen Beurtheilern nachgewiesen worden wäre, und zwar ein solcher, nach welchem einige Schriftabschnitte zwar allgemeine Predigttexte sein könnten, aber nicht liturgische Vorlesungen, andere aber umgekehrt zwar liturgische Vorlesungen, nicht aber allgemeine Predigttexte. Allein, daß das Wort Perikope überhaupt schon in der Bedeutung allgemeiner Predigttexte oder der Texte für Predigten an Sonn- und Festtagen gebraucht worden ist, habe ich in der Einleitung § 1 nachgewiesen und diese Nachweisung ist nicht in Anspruch genommen worden. Weit entfernt, den Werth, welchen Perikopen als liturgische Lesestücke haben können, unberücksichtigt zu lassen oder ihren Gebrauch als solcher irgend wie zu verneinen, habe ich überdieß nachgewiesen, daß Perikopen in demjenigen Sinne des Wortes, von welchem das evangelische Kirchenjahr ausgeht, liturgische Lesestücke sind § 3, 4. Mit dieser Nachweisung habe ich nicht nur den Gedanken an einen wesentlichen Unterschied allgemeiner Predigttexte von liturgischen Vorlesungen ausgeschlossen, sondern auch dargethan, daß die unmittelbare und eigentliche Aufgabe des „Evangelischen Kirchenjahres," nämlich allgemeine Predigttexte zu bestimmen, die andere liturgische Lesestücke zu bestimmen mit in sich begreift. Es ist mit der Nachweisung der gegenständlichen Gleichheit und Einheit allgemeiner Predigttexte und liturgischer Vorlesungen dem Vorwurfe einer willkürlichen Beschränkung in meiner Bestimmung des Begriffs der Perikopen aller Grund dergestalt entzogen, daß er von dem Herrn Prof. Dr. Ranke nicht erhoben werden konnte, ohne gleichzeitige Bestreitung jener Nachweisung oder ohne die bestimmte Anführung von Schriftabschnitten, die, während sie ihrer Form und ihrem Inhalte nach entweder zu Predigttexten oder zu liturgischen Vorlesungen geeignet sind, doch nicht zugleich liturgische Lesestücke oder Predigttexte sein können. Mein verehrter Herr Recensent hat aber, weit entfernt solche Schriftabschnitte anzuführen, nicht einmal behauptet, daß es deren wirklich giebt. In meiner Fassung des Begriffs der Perikopen liegt nicht im Entferntesten

eine Herabsetzung der liturgischen Schriftvorlesung als solcher, und ich kann die Vorhaltung, welche Herr Dr. Ranke mir in dieser Hinsicht macht, in ihrem ganzen Umfange anerkennen, ohne meinen Begriff von Perikopen im Geringsten zu ändern. Die Folgerung aber, welche Herr Dr. Ranke aus seiner Fassung des Begriffs der Perikopen als liturgische Lesestücke in Betreff der Perikopenbildung herleitet, und welche nun allerdings, wenn sie nicht ebenso aus meinem Begriffe der Perikopen hervorginge, wie aus dem seinigen, einen bedeutenden Tadel meiner Arbeit in sich schließen würde, habe ich selbst schon in der Einleitung § 2, 2 aus meinem Begriff der Perikopen so bestimmt hergeleitet, daß sie viel mehr eine Uebereinstimmung meiner Auffassung der ganzen Aufgabe mit der des Herrn Professor Ranke darstellt, als einen Widerspruch beider. Er knüpft diese Folgerung freilich nicht blos an den angegebenen Tadel meines Begriffs der Perikopen, sondern auch an einen anderen, welcher meine Bestimmung des Textbegriffes betrifft, indem er sagt: „nicht Gewährleistung blos ist der Predigttext; er ist dies allerdings auch, aber nur für die abgeleitete Betrachtung, nur in zweiter Stelle, in erster ist er die Vermittelung der Predigt durch die Schrift, und die Auslegung ist, wenn nicht das einzige, so doch das erste Geschäft einer gottesdienstlichen Predigt." Allein dieser Tadel meines Textbegriffs berührt die eigentliche Aufgabe meiner Arbeit noch weniger als der erwähnte meines Perikopenbegriffs, und ich kann eine Berichtigung meines Textbegriffes in jenem Tadel nicht erkennen, weil ich ja selbst den Text nicht blos als Gewährleistung gefaßt habe, und Herr Professor Dr. Ranke, indem er den Text Vermittelung der Predigt durch die Schrift nennt, nicht sagt, womit der Text vermittelt, bei jeder Vermittelung aber außer dem, was vermittlet wird, auch etwas gedacht werden muß, womit vermittelt wird. Herr Professor Ranke macht mir indeß nicht blos meine Fassung des Begriffs der Perikopen, sondern auch meine Wahl derselben insofern zum Vorwurf, als er die Ausschließung einiger Abschnitte, welche ich nicht unter die Perikopen aufgenommen habe, tadelt. Ich kann aber auch diesen Tadel als unbedeutend und minder erheblich ansehen, und zwar nicht etwa deshalb, weil ich es für unerheblich hielte, ob ein Abschnitt, welcher sich zur Perikope eignet, unter die Perikopen aufgenommen wird oder nicht, und auch nicht deshalb, weil meine Wahl der Perikopen im Ganzen erträglich sein und bleiben könnte, auch wenn ich bei einzelnen Perikopen fehlgegriffen hätte, sondern vielmehr deshalb, weil ich bei der Wahl der Perikopen nach allgemeinen vorangestellten Grundsätzen verfahren bin, und demnach ein Tadel meiner Wahl nur dann in das ganze Verfahren eingreifen würde, wenn er mit der Aufnahme oder Ausschließung eines bestimmten Schriftabschnittes zugleich die allgemeinen Regeln derselben in Anspruch nähme. Allein Herr Professor Dr. Ranke trennt seinen Tadel meiner Ausschließung bestimmter Abschnitte ausdrücklich von seinem Urtheil über die Grundsätze meiner Ausschließung und Aufnahme oder meiner Wahl überhaupt, indem er jene Grundsätze treu wiedergiebt und billigt, und, nach Anführung einiger Abschnitte, welche nach seiner Ansicht nicht hätten ausgeschlossen werden sollen, bemerkt, daß ich mit dieser

Ausschließung mit meinen eigenen Grundsätzen in Widerspruch gerathe. Daß nun dieser Widerspruch mir vollständig verborgen ist, und daß ich ihn ohne eine Anleitung, welche der Herr Professor Ranke mir versagt hat, nicht zu finden vermag, kann ich um so unbefangener bekennen, je genauer und sorgfältiger ich die Ausschließung einzelner Schriftabschnitte an die allgemeinen Regeln der Wahl geknüpft habe. — Ein sehr erheblicher Tadel meines Werkes würde nun in der Bemerkung des Herrn Professor Dr. Ranke liegen, daß ich die Apokalypsis und das ganze alte Testament von den Perikopen ausschließe und daß ich den herkömmlichen Perikopenkreis bei meinem Unternehmen einer neuen Perikopenbildung nicht „der geringsten, praktischen Rücksicht würdige" oder, wie er weiterhin sagt, von der Voraussetzung ausgehe „als hätten wir mit den alten Perikopen offene Rechnung," wenn diese Bemerkung in der That begründet wäre und nicht auf einem fast unerklärlichen Mißverständnisse beruhte. Richtig ist allerdings, daß ich in dem „Evangelischen Kirchenjahre" keinen Abschnitt des alten Testaments und der Apokalypsis unter die Perikopen aufgenommen habe, aber es ist unrichtig und meinen ausdrücklichen Erklärungen entgegen, daß ich auch nur einen einzigen Abschnitt des alten Testaments oder der Apokalypsis ausgeschlossen habe in demselben Sinne, in welchem ich allerdings einige Abschnitte des neuen Testaments von den Perikopen ausgeschlossen habe. Ich habe sie weder von den Texten zu Sonn- und Festtagspredigten oder allgemeinen Predigttexten, noch von kirchlichen Lesestücken ausgeschlossen, wenn gleich nicht, wie Herr Dr. Ranke an der oben angeführten Stelle sagt, die Begründung einer neuen Schriftlesung, sondern die Darstellung aller allgemeinen Predigttexte des n. T. als solcher mein nächster Zweck war. Denn die Ausschließung einiger Abschnitte des n. T. hat den Sinn, daß diese Abschnitte, indem sie nach den entworfenen allgemeinen Regeln der Wahl der Perikopen beurtheilt werden, sich als solche erweisen, welche dem Begriff der Perikopen nicht entsprechen und deshalb ausgeschlossen werden müssen; die Umgehung aller Abschnitte des a. T. und der Apokalypsis aber hat nur den Sinn, daß diese Abschnitte in meinem Buche überhaupt gar nicht nach den allgemeinen Regeln der Perikopenbildung beurtheilt werden, also ein Urtheil darüber, ob sie dem Begriff der Perikopen entsprechen oder nicht, gar nicht gefällt wird. Es wird also damit, wie ich § 5, 3 ausdrücklich erkläre, gar nicht ausgesprochen, daß das alte Testament und die Apokalypsis nicht wirklich Perikopen enthalten, und meine Darstellung der Perikopen steht zum a. T. und zur Apokalypsis noch in einem anderen Verhältnisse als zu den ausgeschlossenen Abschnitten des n. T. auf der einen und den aufgenommenen auf der anderen Seite. Demnach kann mir aus der Uebergehung aller Abschnitte des a. T. und der Apokalypsis nicht der Vorwurf entstehen, daß ich die Abschnitte dieser Theile der heiligen Schrift für unfähig erkläre unter die Perikopen aufgenommen zu werden, sondern höchstens der, daß ich meine Arbeit, die jetzt das n. T., abgesehen von der Apokalypsis und eben so abgesehen vom a. T. umfaßt, nicht sogleich auch auf diese Schrifttheile ausgedehnt habe. Gegen diesen Vorwurf aber könnte ich mich, wenn

er eben in dieser Weise erhoben würde, wie er allein gefaßt werden kann, wenn das Verhältniß meiner Arbeit zum a. T. und zur Apokalypsis festgehalten wird, leicht und nicht allein damit rechtfertigen, daß auch auf diesem Gebiete eine Theilung der Arbeit zulässig ist, und ich einen Theil der Arbeit übernehmen kann, ohne zugleich zu dem Ganzen derselben verpflichtet zu sein, sondern auch damit, daß der von mir übernommene Theil bereits einen Umfang gewonnen hat, welcher für sich allein die Empfänglichkeit der Zeit für diese Behandlung der großen Aufgabe nicht nur hinreichend zu befriedigen, sondern zu übersteigen scheint. Was nun endlich „die offene Rechnung" mit den herkömmlichen Perikopen betrifft, so liegt meinem „Evangelischen Kirchenjahre" allerdings die Voraussetzung zu Grunde, daß eine dem Sinn und Wesen der evangelischen Kirche entsprechende Perikopenbildung nur möglich ist und durchgeführt werden kann, wenn von den Bestimmungen der herkömmlichen Perikopenbildung gänzlich abgesehen wird, und die herkömmlichen Perikopen lediglich als Stücke und Theile des Ganzen der biblischen Schriften so angesehen werden, daß nicht einmal ihre Begrenzung die erneuerte Perikopenbildung leitet, sondern umgekehrt die erneuerte Perikopenbildung auch die Grenzen der herkömmlichen Perikopen von Neuem prüft, und, wo sie unhaltbar sind, verlegt. Diese Voraussetzung habe ich im Allgemeinen bereits in der von Herrn Professor Ranke erwähnten Abhandlung begründet, im Einzelnen aber noch durch die Vergleichung sichergestellt, welche ich im zweiten Theile meines „Evangelischen Kirchenjahres" zwischen meiner Begrenzung einzelner Perikopen und der herkömmlichen Begrenzung derselben angestellt habe. Sie wird, wie ich weiß, nicht von Allen getheilt, welche in neuer Zeit Perikopen gebildet und bestimmt haben. Denn einige Bildner neuer Perikopen bestimmen dieselben unter der Voraussetzung der Möglichkeit einer genügenden Perikopenbildung auch bei der unveränderten Fortdauer der herkömmlichen, während andere allerdings bereits bei der Bildung neuer Perikopen angefangen haben die herkömmlichen zu verändern, sie anders zu begrenzen, zu stellen, ja auch wohl theilweis auszuscheiden. Allein diese Bildner neuer Perikopen, denen sich mein Verfahren näher anschließt als jenen, machen eben so wenig wie jene „offene Rechnung" mit den herkömmlichen Perikopen in dem Sinne, in welchem Herr Professor Ranke mir dieselbe zum Vorwnrf macht, nämlich so, daß sie die augenblickliche und gänzliche Abstellung der Perikopen in allen Gemeinden sofort forderten. Dennoch hat ihre Perikopenbildung wie die meinige nicht blos den theoretischen Werth, daß sie dem Ziele der Perikopenbildung überhaupt näher tritt und es zur Anschauung bringt, sondern auch den praktischen, daß sie die bereits vielfach zulässigen Aenderungen im Gebrauch von Perikopen bald auf das Ziel eines wahrhaft evangelischen Perikopengebrauchs hinrichtet, und daß sie überdieß demjenigen Theile der evangelischen Kirche, welcher sich dem Gebrauch der herkömmlichen Perikopen nie unterworfen hat, dabei freilich auch die Anschauung des Kirchenjahres weniger ausgebildet und festgehalten zu haben scheint, und der eben deshalb mit den herkömmlichen Perikopen im vollen Sinne des Professor

Ranke „offene Rechnung" hat, nämlich der reformirten Kirche, die Gesammtheit der Perikopen nach der Folge des Kirchenjahres darlegt. Der Vorwurf, welchen Herr Professor Ranke mir in dieser Hinsicht macht, würde mich also nur dann treffen, wenn ich jene Forderung wirklich ausgesprochen hätte, oder, wenn ich, sei es in der Eigenschaft eines kirchlichen Obern, sei es eines beamteten Geistlichen, eine sofortige gänzliche Umtauschung der herkömmlichen Perikopen mit den von mir dargestellten, beabsichtigte, oder, da ich in keiner dieser Eigenschafetn handeln kann, die kirchlichen Behörden angerufen hätte, um durch ihre Macht jene Umtauschung zu bewirken. Allein jene Forderung habe ich in meinem Buche auf keine Weise ausgesprochen und nicht einmal angedeutet; und eine amtliche Unterstützung zur Einführung in einen wirklichen Gebrauch, wie ihn die gegenwärtige Lage der Perikopenangelegenheit überhaupt zuläßt, ist mir bisher eben so wenig verstattet gewesen, als ich sie irgend nachgesucht habe. Indeß sind es nicht sowohl die Vorhaltungen des Herrn Professor Dr. Ranke über die nothwendige Fortdauer des Gebrauchs der herkömmlichen Perikopen, welche jene Forderung eben so wenig in mir aufkommen lassen wie den Wunsch und das Verlangen nach einer amtlichen Beseitigung der herkömmlichen Perikopen, als die Ueberzeugung, daß in allen kirchlichen Dingen wahrer Glaube und in der That fromme Gefühle sich leicht sehr genau auch an Mißbräuchliches heften und eben deshalb die Aufhebung von Mißbräuchen nicht anders als mit sorgfältiger Rücksicht auf die mit ihm bereits verschmolzenen frommen Gefühle, und erst dann und da vollzogen werden darf, wo Beides geschieden werden kann. Matth. 13, 29. Denn, wie sehr auch Herr Professor Ranke die herkömmlichen Perikopen rühmt, so richtet er doch seine Bemerkungen nicht gegen jene Voraussetzung meiner Perikopenbildung und setzt ihr bestimmte Gründe nicht entgegen. Denn, wenn er sagt: „die erhobenen Bedenken sind an sich unerheblich," so giebt er damit einen Grund gegen den Gebrauch meiner Perikopenbildungen oder für den fortdauernden Gebrauch der herkömmlichen Perikopen gar nicht an, sondern spricht eben nur sein Urtheil über diejenigen Gründe aus, welche von Anderen und mir bereits gegen den ausschließlichen Gebrauch der herkömmlichen Perikopen und gegen die Möglichkeit einer befriedigenden Perikopenbildung unter Voraussetzung des unveränderten Bestandes der herkömmlichen Perikopen entwickelt worden sind, und diesem Urtheil steht das Urtheil derjenigen, die mit mir zunächst eine von den herkömmlichen Perikopen völlig unabhängige Darstellung der Perikopen, dann aber auch eine von der in allen kirchlichen Dingen nöthigen Weisheit und Umsicht geleitete Einführung derselben in den kirchlichen Gebrauch wollen, immer noch unwiderlegt entgegen. Und, wenn Herr Professor Ranke bemerkt, daß das herkömmliche System „im Ganzen dem evangelischen Kirchenjahre recht wohl entspricht," so tritt ihm die in seinem eigenen Werke „das kirchliche Perikopensystem" ermittelte Thatsache, daß das herkömmliche System „selbst nur ein Fragment des römischen," nur im Advent und in der Zeit von Septuagesimä bis Pfingsten, vielleicht auch bis zum 5. Sonntage nach Trinitatis, auf einem erkennbaren Plane beruht,

sehr bestimmt entgegen. Denn es kann schon aus diesem Grunde dem Kirchenjahre nicht „recht wohl“ entsprechen, weil es, wenn es einmal überhaupt nicht auf einem durchgreifenden Plane beruht, auch dem Kirchenjahre nicht entsprechen kann, und weil nun überdieß der Plan, welcher in jenen Theilen des herkömmlichen Systems zu erkennen ist, wenn er auch vielleicht als Grundlage des römischen Kirchenjahres angesehen werden kann, doch seinem Wesen nach durchaus nicht rein evangelisch und durch die Entwickelung des evangelischen Glaubens und Lebens bereits so unhaltbar geworden ist, daß der demungeachtet fortdauernde Gebrauch der herkömmlichen Perikopen diese Entwickelung nicht mehr fördert, sondern hemmt, die durch die Reformation von Neuem angestrebte Freiheit des Geistes im apostolischen Sinne des Wortes nicht sichert und erweitert, sondern gefährdet und beschränkt. Endlich aber vermag ich mir den Trost, welchen Herr Professor Ranke in Absicht der Mängel des herkömmlichen Systems mit den Worten giebt: „andererseits liegt in der Erkenntniß, daß die Urheber des Systems und danach auch die Theologen des Mittelalters mit dieser oder jener Perikope einen Sinne verbunden haben, der uns nach evangelischen Begriffen fern liegt, so wenig Unerbauliches, daß eine homiletische Besprechung dieser Eigenthümlichkeit nur äußerst anregend für Erkenntniß des Unterschiedes zwischen evangelischem und katholischem Kirchenleben wirken könnte,“ nicht anzueignen. Denn nicht nur nichts „Unerbauliches“ soll im evangelischen Gottesdienste vorkommen, sondern Erbauliches, und der Unterschied des Katholischen und Evangelischen soll und kann zwar auch in der Predigt des evangelischen Gottesdienstes zur Sprache kommen, aber höher, wichtiger und belebender ist für evangelische Gemeinden immer der Hinblick auf den Erlöser selbst im Lichte des göttlichen Wortes und die Stärkung des Glaubens durch denselben. Diese aber wird offenbar sicherer erreicht, wenn die Predigt sich an den Sinn des göttlichen Wortes nach evangelischer Erkenntniß anschließt und ohne Weiteres aus dem Quell der Wahrheit hervorgeht, als wenn sie immer wieder auf Irrthümer zurückgeht, welchen die evangelische Kirche bereits entgangen ist, wie sie es doch, wenn jener Trost des Herrn Professor Ranke wirklich Platz greifen sollte, gerade in den höchsten und heiligsten Theilen des Kirchenjahres, in der Zeit, welche dem Leiden und der Herrlichkeit des Erlösers gewidmet ist, thun müßte.

Im Allgemeinen glaube ich aber auch alle Bedenken, welche der vorliegenden Perikopenordnung aus ihrem Verhältniß zu den herkömmlichen Perikopen entgegenstellt und welche von Geistlichen wegen der Geltung der herkömmlichen Perikopen gegen die Aufnahme der vorliegenden Perikopenordnung in den kirchlichen Gebrauch gehegt werden könnten, durch die Bemerkung entkräften zu können, daß die vorliegende Perikopenordnung zu jeder anderen, eben sowohl zu der herkömmlichen als auch zu jeder neueren in einem anderen Verhältnisse steht, als alle anderen Perikopenordnungen eben sowohl zu der herkömmlichen als auch unter sich, und zwar so, daß der Uebergang von jeder anderen Perikopenordnung zu der vorliegenden oder die Aufnahme der letzteren in den kirchlichen Gebrauch

leichter ist und die bei derselben nöthigen Rücksichten auf die im Herkommen begründeten Vorstellungen, Meinungen und Erwartungen der Gemeinden im weiteren Umfange gestattet wie die jeder anderen. Denn, während jede andere, auch neuere Perikopenordnung nach dem Schema der herkömmlichen eine bestimmte Anzahl von Jahrgängen der Perikopen darstellt und sich nur dadurch von anderen Perikopenordnungen unterscheidet, daß sie in dieses Schema andere Perikopen aufnimmt und, während eben deshalb jede andere Perikopenordnung, wenn sie in den kirchlichen Gebrauch aufgenommen wird, die früher gebrauchte vollständig verdrängt und ohne die vollständige Abstellung der letzteren gar nicht vollständig in Anwendung gebracht werden kann, verhält es sich mit der vorliegenden Perikopenordnung anders. Sie hat, weil sie den zu Perikopen geeigneten Schriftstoff im ganzen Umfange aufnimmt und an das Schema eines oder mehrerer Jahrgänge nicht gebunden ist, ihre alleinigen Grenzen in und mit den zu Perikopen geeigneten Schriftabschnitten, und bestimmt eben deshalb für jeden Sonn- oder Festtag alle, auch diejenigen ihm entsprechenden Perikopen, welche in einer anderen Perikopenordnung, der herkömmlichen und jeder neueren, bereits vorkommen. Sie gestattet deshalb bei dem kirchlichen Gebrauche an einzelnen Sonn- und Festtagen immer wieder den Anschluß an den bisherigen Gebrauch einer anderen Perikopenordnung und die Fortsetzung desselben, insofern dieselbe bei einem Wechsel dieser Art nöthig erscheinen kann. Sie gestattet bei ihrer Aufnahme in den kirchlichen Gebrauch die Fortsetzung des Gebrauchs einer anderen Perikopenordnung nicht blos bei denjenigen Perikopen, welche sie in Uebereinstimmung mit jener aufnimmt und ordnet oder demselben Sonn- oder Festtage zuweist, sondern auch bei mehreren andern, bei welchen nur ihre Wahl, nicht aber ihre Anordnung mit der einer anderen Perikopenordnung übereinstimmt, oder, welche sie einem anderen Sonn- oder Festtage zuweist, weil ihre Anordnung nicht wie die jeder anderen Perikopenordnung durchaus apodiktisch und ohne Rücksicht auf die Beweglichkeit des Osterfestes, also überhaupt nicht so gemeint ist, als solle jede Perikope immer nur gerade an dem Sonn- oder Festtage gebraucht werden, an welchem sie hier vorkommt, und die Anordnung dieser Perikopenordnung, wenngleich bei einigen ihrer Perikopen apodiktisch, doch bei anderen so getroffen ist, daß sie eine Versetzung nach Maßgabe der Schwankungen des Osterfestes und nach Maßgabe ihres eigenen Inhaltes dem Prediger nicht allein gestattet, sondern von ihm fordert (vgl. § 46 und 48). Es wird demnach mit der vorliegenden Perikopenordnung mit und neben der Stellung, welche sie den einzelnen Perikopen zuweist, weil sie der Idee des Kirchenjahres im Allgemeinen am meisten entspricht, die Zulässigkeit auch anderer Stellungen einzelner Perikopen anerkannt, welche dem Prediger Anschlußpuncte an früher gebrauchte Perikopenordnungen bieten können.

Inwiefern nun die Stellung vieler Perikopen in der vorliegenden Perikopenordnung keineswegs so fest und unverrückbar ist wie die jeder einzelnen Perikope in andern Perikopenordnungen, so ist der wirkliche Gebrauch jener aller-

dings durch eine Thätigkeit des Predigers bedingt, welche der Gebrauch dieser nicht in Anspruch nimmt. Denn er kann die Stellung der Perikopen in der vorliegenden Ordnung nicht als für jeden wirklichen Verlauf des Kirchenjahres unabänderlich bestimmt ansehen, muß vielmehr die Stellung der Perikopen selbst in jedem Kirchenjahre nach dem Zeitpunkte, auf welchen das Osterfest fällt, so weit sich der Einfluß der Schwankungen des letzteren erstreckt, abändern, und er kann nicht blos diejenigen Perikopen, welche in dieser Ordnung bei jedem Sonn- und Festtage aufgeführt sind, als demselben entsprechend ansehen, sondern muß auch diejenigen berücksichtigen, welche bei einem anderen Sonn- oder Festtage aufgeführt, diesem nur problematisch entsprechen. Diese ordnende Thätigkeit des Predigers ist aber auch nicht die einzige, welche ihm die vorliegende Perikopenordnung zumuthet, und welche ihm jede andere von selbst abnahm, oder, wie ich lieber sagen möchte, versagte. Denn jede andere, nach dem Schema der Jahrgänge geordnete Perikopenordnung läßt dem Prediger an den einzelnen Sonn- und Festtagen keine Wahl mehr zu, sondern weist ihn, wenn er sich einmal für einen Jahrgang entschieden hat, an jedem Sonn- oder Festtage lediglich auf diejenige Perikope hin, die sie an demselben angiebt, so daß er eben sogleich diese Perikope als Perikope des Sonntags ansehen kann, aber auch durchaus an sie gebunden ist. Diese Perikopenordnung aber legt an jedem einzelnen Sonn- und Festtage dem Prediger mehre Perikopen vor, unter welchen er für jeden Gottesdienst eine besondere Wahl immer wieder zu treffen hat. Dazu kommt nun, daß die vorliegende Perikopenordnung auch Abänderungen nicht völlig ausschließt, welche der Prediger an der Begrenzung der Perikopen vornimmt, weil, wenn die Begrenzung der Perikopen auch im Allgemeinen nach exegetischen und homiletischen Grundsätzen vollzogen worden ist, eine einzelne Predigt unter Umständen gehalten werden kann, unter welchen der Prediger mit aller Sicherheit einzelne Sätze, die nach allgemeinen Grundsätzen mit der Perikope verbunden werden mußten, als bekannt voraussetzen kann, oder sich veranlaßt sieht andere Sätze zuzuziehen, welche aus denselben Gründen von der Perikope geschieden wurden. Die vorliegende Perikopenordnung unterscheidet sich demnach von jeder andern auch dadurch, daß sie bei ihrem wirklichen Gebrauch von jedem Prediger die Wiederholung und Fortsetzung der wählenden, begrenzenden und ordnenden Thätigkeit fordert, durch welche sie selbst zu Stande gekommen ist, während bei dem wirklichen Gebrauch jeder anderen Perikopenordnung, insofern diese die Perikope jedes Sonntags als schlechthin fertig darbietet, eine solche auf ihre Bildung gerichtete Thätigkeit eben so wenig nöthig als zulässig ist. Dieser Unterschied der vorliegenden Perikopenordnung von jeder andern könnte der ersteren nur von Solchen zum Vorwurf gemacht werden, welche die eigene, lebendige Thätigkeit des Predigers bei der Predigt und seiner Amtsführung überhaupt nicht nur nicht als eine Bedingung ihrer Vollkommenheit, sondern geradehin als einen Mangel ansehen, und mit solchen zu streiten wäre eben so fruchtlos als unerquicklich. Statt dessen sei die Bemerkung erlaubt, daß nur eine Perikopenordnung, wie die vorliegende,

dem Prediger gestattet in seinen Predigten den ersten, allgemein anerkannten immer stärker und lauter hervortretenden Forderungen an seine Predigten vollständig zu genügen, während jede andere Perikopenordnung, insbesondere die herkömmliche, die vollständige Erfüllung derselben beschränkt, ja unmöglich macht. Die Predigt soll textgemäß sein, die Bedeutung des Sonn- oder Festtages im Kirchenjahre darstellen, den jedesmaligen Bedürfnissen der Gemeinde entsprechen und dabei auch das eigene Leben, die inneren Erfahrungen, den eigenen Glauben des Predigers selbst ausdrücken. Sie kann nun offenbar dem Texte und dem Kirchenjahre nur dann zugleich entsprechen, wenn die Texte mit bestimmter und durchgreifender Beziehung auf das Kirchenjahr gewählt und geordnet sind. Sie kann beim Gebrauch der herkömmlichen Perikopen schon diesen beiden Forderungen nicht immer zugleich genügen, weil die herkömmlichen Perikopen keinesweges mit durchgängiger Rücksicht auf das evangelische Kirchenjahr bestimmt sind. Sie kann nun, indem sie textgemäß ist und sich an das Kirchenjahr anschließt, auch den gegebenen Bedürfnissen der Gemeinde entsprechen, wenn der Ausdruck der Bedeutung des Sonn- oder Festtages im Texte Beziehungen auf die örtlichen und vorübergehenden Umstände und Bewegungen in der Gemeinde zuläßt, aber sie kann einer von diesen beiden Forderungen nicht genügen, wenn der Text bestimmte Richtungen und Verhältnisse des christlichen Lebens so ausschließlich betrifft, daß er Beziehungen auf andere, welche gerade in dem Zustande der Gemeinde hervortreten, nicht zuläßt. Sie kann dabei ein Erzeugniß des eigenen Lebens und der inneren Erfahrungen des Predigers sein, wenn derselbe einerseits den Ausdruck des Glaubens, wie er im Text und zwar zugleich als Ausdruck eines Momentes des Kirchenjahres enthalten ist, andererseits die Zustände und Bewegungen seiner Gemeinde in sein inneres Leben aufgenommen hat, und indem er nun die gegenseitigen Beziehungen beider sucht und findet, das Leben und die Bewegungen der Gemeinde durch das Licht und die Kraft der Schrift erhebt oder sie erbaut, und insofern die Predigt immer ein zusammenhängendes Ganze sein soll, die Beziehungen des Textes auf das Leben der Gemeinde unter der Einheit eines Begriffs oder Urtheils zusammenfaßt. Aber sie kann dieser Forderung nicht entsprechen, wenn der Prediger die Zustände seiner Gemeinde entweder gar nicht in sein Leben aufgenommen hat, und dann zwar vielleicht seine eigenen Erfahrungen nach Anleitung des Textes ausspricht und textgemäß predigt, aber ohne den Text auf das Leben und die Zustände der Gemeinde zu beziehen, oder, wenn der Prediger die Zustände und Erfahrungen seiner Gemeinde zu seinen eigenen gemacht hat und sie als solche ausspricht, aber der Text keine Beziehungen auf dieselben gestattet, so daß die Predigt unabhängig vom Text auftritt, und dann mit der Begründung im Text auch gewöhnlich einer bestimmten Einheit des Themas entbehrt. Wenn nun für jeden Sonn- und Festtag dem Prediger wie in den meisten Perikopenordnungen nur Eine Perikope gegeben ist, so wird er nach derselben, wenn sie selbst die Bedeutung des Sonn- oder Festtages ausdrückt, zwar immer

so predigen können, daß das Kirchenjahr in der Predigt zur Geltung kommt, aber er wird da die Zustände der Gemeinde, wenn auch zuweilen lange Zeit ohne erhebliche Bewegung fortdauernd, doch oft von besonderen und plötzlichen Ereignissen bestimmt werden, und da sich die Auffassung derselben in seinem eigenen Gemüth verschieden gestaltet, oft in den Fall kommen eine gegenseitige Beziehung der einzigen gegebenen Prrikopeuz den Zuständen der Gemeinde nicht finden zu können, also entweder textgemäß, dann aber weniger für das Leben seiner Gemeinde und aus seinem Leben zu predigen, oder zwar seine inneren Erfahrungen mit Beziehung auf die Bedürfnisst der Gemeinde auszusprechen, dann aber den Text und mit ihm die Schrift und das Wort Gottes unbeachtet zu lassen. Wogegen nun die Zusammenstellung aller jedem Sonn- und Festtag entsprechenden Perikopen nach seiner Bedeutung im Kirchenjahre dem Prediger einerseits alle Sicherheit gewährt, alle Beziehungen, welche die Ausdrücke der Bedeutung des Sonn- und Festtages in der Schrift auf die jedesmaligen Zustände der Gemeinde zuläßt, zu übersehen, andererseits ihm selbst alle diese Beziehungen sofort und unmittelbar darlegt, ihm gestattet denjenigen Ausdruck zu wählen, welcher der von ihm gefundenenen Beziehung am angemessensten ist oder ihn selbst auf die erbaulichsten Beziehungen leitet, und ihm mit der Uebersicht dieser Beziehungen auch ihre Zusammenfassung, die Bildung des Themas, erleichtert. Dasselbe zeigt sich auch bei der Erwägung der Art und Weise, wie die Predigt im Prediger entsteht und ausgebildet wird. Denken wir nämlich, daß der Prediger, indem er die Ausarbeitung seiner Predigt innerlich beginnt, sich einerseits die Anschauung des Kirchenjahres und die Bedeutung des Sonn- oder Festtages, an welchem er predigen will, lebendig vergegenwärtigt, andererseits aber auch die in seiner Gemeinde hervortretenden Umstände in seinem von eigenthümlichen und wechselnden Anschauungen des Glaubens bewegten Bewußtsein trägt und den Moment des Kirchenjahres in seiner Bedeutung mit dem jedesmaligen Inhalte seines Bewußtseins, insofern dasselbe das Leben seiner Gemeinde im Glauben und sein eigenes Leben im Glauben umfaßt, auf die Einheit eines von irgend einer Schriftstelle getragenen und unterstützten Gedankens zurückführen will, so erscheint es als der glücklichste Fall bei der ganzen Ausarbeitung der Predigt, daß er die Einheit des Gedankens und die Schriftstelle zugleich findet, daß ihm Thema und Text in demselben Augenblicke gegeben ist. Denn in diesem Falle hat er in dem Augenblicke, in welchem er die Einheit seiner Gedanken erfaßt, auch die Gewißheit ihrer Schriftmäßigkeit, und ebenso in dem Augenblicke, in welchem er den Ausdruck einer Glaubensanschauung, wie er unmittelbar in der Schrift gegeben ist, ergreift, auch die Gewißheit dieselbe in vollständige Beziehung auf die Zustände seiner Gemeinde setzen zu können. Auch der auf diese Weise gefundene Text würde, weil in Beziehung auf das Kirchenjahr gesucht und gefunden, immer in irgend einem Sinne Perikope sein. Tritt nun aber jener glücklichste, nur seltene Fall nicht ein, so entsteht für den Prediger die Aufgabe die Vermittelung zwischen dem Inhalte seines Bewußtseins und der Perikope des Sonn- und Festtages, an dem er predigen will, zu finden

und er kann diese Vermittelung und mit ihr das den Zusammenhang und die Einheit der ganzen Predigt darstellende Thema bald so suchen, daß er von dem Inhalte seines Bewußtseins ausgeht und diesen der Perikope unterzuordnen sucht, bald so, daß er von der Perikope ausgeht und in dieser Anknüpfungspunkte an den Inhalt seines Bewußtseins sucht. Ist er nun bei dieser Thätigkeit lediglich an Eine Perikope gebunden, so ist die Auffindung jener Vermittelung, für welche in einer Mehrheit von Perikopen sich die Anknüpfung leichter finden kann, eben durch die Ausschließlichkeit jener Einen Perikope schon erschwert, und diese Eine Perikope kann geradehin eine drückende Beschränkung auflegen, ja jenen besten und glücklichsten Fall in der Erfindung und Gestaltung der Predigt ausschließen, wenn der Prediger durch die bestimmtere Ausbildung des Inhalts seines Bewußtseins auf einen anderen Text geführt wird, der alle Eigenschaften einer Perikope hat und auch der Bedeutnng des nächsten Sonn- oder Festtages entspricht, aber eben in der Perikopenordnung, welcher er folgt, nicht aufgeführt ist. Bei dem Gebrauche der vorliegenden Perikopenordnung aber kann, da sie dem Prediger alle jedem Sonn- und Festtage entsprechenden Perikopen vorlegt, zunächst der Fall jener Beschränkung niemals vorkommen, vielmehr jener glücklichste Fall in der Erfindung der Predigt so häufig eintreten, wie nur immer möglich, da sie ihn selbst durch die Darstellung aller Texte, in welchen die Bedeutung jedes Sonn- oder Festtages im Kirchenjahre ausgesprochen ist, herbeiführt und vervielfacht. Wenn nun aber auch bei dem Gebrauch der vorliegenden Perikopenordnung jener glücklichste Fall nicht eintritt und wiederholte Versuche nöthig sind um jene Vermittelung zu finden, so bietet schon die Vollständigkeit, mit welcher hier die Perikopen jedes Sonntags dargestellt werden, eine reichhaltige und anregende Hilfe zur Auffindung jener Vermittelung und damit auch des Themas dar, und wird es dem Prediger durch die Zusammenstellung aller dem eben bevorstehenden Momente des Kirchenjahres entsprechenden Perikopen möglich, einerseits diejenige zu wählen, welche die meisten Beziehungen seiner Bedeutung auf die eben obwaltenden Zustände seiner Gemeinde enthält, andererseits das sicherste Bewußtsein der Schriftmäßigkeit seiner Predigt und damit ihrer erbaulichen Kraft zu gewinnen.

Die Zusammenstellung aller der mehr oder weniger bestimmten Bedeutung jedes Momentes im Kirchenjahre entsprechenden Perikopen bietet überdieß bei dem Gebrauche der vorliegenden Perikopenordnung für die geistliche Amtsführung einen Vortheil dar, welchen andere, neuere Perikopenbildungen in gewissem Maße mit ihr gemein haben, welcher aber der herkömmlichen Perikopenordnung fast durchweg entgeht. In den meisten Gemeinden hat nämlich der Geistliche nach dem Hauptgottesdienste in einem anderen, der Katechismuslehre, vor seiner Gemeinde zu sprechen. Daß die Katechismuslehre jetzt und zwar schon seit längerer Zeit fast überall in einen Zustand herabgesunken ist, in welchem sie ihrem eigentlichen Zwecke, die religiöse Erkenntniß der bereits confirmirten oder der reiferen Jugend zu fördern, kaum mehr genügen kann, ja daß der Geistliche in ihr Ansprüchen zu genügen hat, deren Umfang und Mannigfaltigkeit den jedes anderen Unter-

richts bei Weitem übertrifft, kann hier nicht weiter ausgeführt, sondern nur erwähnt werden, um eine andere Bemerkung, welche unsern Gegenstand unmittelbar betrifft, daran zu knüpfen. Weil alle Mittel die der Schule entlassene Jugend zu einem freiwilligen und regelmäßigen Besuch der Katechismuslehre zu bewegen, sich bis jetzt eben so erfolglos beweisen, als alle betreffenden Gebote und Vorschriften mit Recht für unstatthaft angesehen werden, die gänzliche Einstellung der Katechismuslehre aber als unverantwortliche Versäumniß erscheint, so werden zu den Katechismuslehren diejenigen Kinder herangezogen, welche die Schule noch besuchen, ob dieselben gleich fortgesetzt von dem Schullehrer und als Confirmanden auch vom Geistlichen im christlichen Glauben unterrichtet werden, und die Katechismuslehre unterscheidet sich von anderen Weisen des Religionsunterrichtes gegenwärtig lediglich dadurch, daß in ihr Kinder verschiedener Altersstufen und Klassen vereinigt sind wie in keinem anderen Religionsunterrichte. Es ist nun ein sehr verbreiteter, zum Theil nur durch das Herkommen begründeter, zum Theil aber auch durch kirchenregimentliche Anordnungen geforderter Brauch in den Katechismuslehren die Predigt ihrem Hauptinhalte nach, wenn auch nicht in der Form der Rede, doch in der dialogischen Form der Katechismuslehren, in Fragen und Antworten, zu wiederholen Da nun die Predigt ihrem ganzen Wesen nach für Erwachsene gesprochen wird, so ist auch dieser Brauch offenbar viel mehr in dem ursprünglichen und eigentlichen Zweck der Katechismuslehren als in der Art und Weise, in welcher sie wirklich stattfinden, begründet. Er kann unter den gegebenen Umständen kaum etwas Anderes sein als Uebung und Vorbildung der Kinder zur richtigen Auffassung einer Predigt und wird auch in der That als solche gepflegt und fortgesetzt, wo er, wenn nicht allein, doch überwiegend im Abfragen und Wiederholen der Disposition besteht. Insofern er sich aber auf dieses beschränkt, überschreitet er nicht allein leicht die Empfänglichkeit und Fassungskraft der Kinder, sondern verliert auch selbst leicht allen erbaulichen Charakter, da er als Vorübung zur Auffassung einer späteren Predigt in einem nur sehr mittelbaren Verhältniß zur Erbauung steht. In der gegenwärtigen Lage der Katechismuslehre ist es nun offenbar Aufgabe nicht blos sie in dieser ihrer dermaligen Lage zu erhalten, sondern auch ihr wo möglich eine Einrichtung zu geben, welche, indem sie dem Hörerkreise, welchen der Geistliche jetzt in demselben um sich sieht, möglichst entspricht, doch auch geeignet ist denjenigen, für welchen sie ursprünglich bestimmt ist, in ihr zu sammeln und festzuhalten, und diese Einrichtung auch auf die Wiederholung der Predigt in ihr auszudehnen. Die Wiederholung der Predigt in der Katechismuslehre scheint nun jener Aufgabe dadurch am Sichersten und Vollständigsten genügen zu können, daß sie den Inhalt der Predigt mit besonderen Beziehungen auf die Jugend ausführt und erläutert, und, insofern diese Beziehungen auf die Jugend zuweilen mehr in einem anderen Schriftabschnitte hervortreten als in demjenigen, von welchem die Predigt als ihrem Texte ausging, sich an einen anderen Schriftabschnitt anschließt, welcher dem Texte dem Inhalte nach irgendwie verwandt ist, und diesen

Inhalt, sei es durch besondere Bestimmungen, die er enthält, sei es durch eine leichtere und anregendere Form, auf eine für die Jugend angemessenere Weise darstellt. Zu einer Wiederholung der Predigt in der Katechismuslehre in diesem der gegenwärtigen Lage der Katechismuslehre entsprechenden Sinne, bietet nun die vorliegende Perikopenordnung eine vollständige und ergiebige Anleitung insofern dar, als sie die Perikopen lediglich nach der Bedeutung der Sonn- und Festtage ordnet, und deshalb alle Schriftabschnitte verwandten Inhalts, und nur solche auf denselben Moment des Kirchenjahres zusammenstellt. Andere neuere Perikopenordnungen enthalten diese Anleitung auch, insofern sie die Perikopen nach der Bedeutung der Sonn- und Festtage ordnen, aber doch nur in beschränkter Weise, insofern sie nur eine bestimmte Anzahl von Jahrgängen darstellen. Die herkömmlichen Perikopen aber geben diese Anleitung nur in den wenigen Fällen, in welchen die Epistel in der That einen ähnlichen Inhalt mit dem Evangelium hat, versagen dieselbe aber völlig in den vielen Fällen, in welchen die Verwandtschaft des Inhalts entweder gar nicht oder überhaupt nur in dem ganzen, weiten Umfange der christlichen Glaubens- und Sittenlehre zu erkennen ist, wie z. B. bei dem Evangelium des X. Sonntag nach Trinitatis, welches die Weissagung Christi von der Zerstörung Jerusalems und der Epistel dieses Sonntags, welche den ersten Theil der Lehre des Apostels Paulus von der Einheit des Geistes in der Mannigfaltigkeit seiner Gaben enthält.

Hier schließt sich nun eine Bemerkung über die Dienste, welche die vorliegende Perikopenordnung schon als Zusammenstellung nach den Gesetzen der Auslegung begrenzter Abschnitte, welche denselben Gegenstand der christlichen Glaubens- und Sittenlehre betreffen, dem Geistlichen, auch abgesehen vom Kirchenjahre, also auch außer seiner homiletischen Wirksamkeit, in dem katechetischen Unterrichte und in der Seelsorge leisten kann. Auch in diesen ihren Zweigen ist nämlich die geistliche Wirksamkeit nach protestantischer Auffassung durchaus an die Schrift gebunden, und diese ihre Gebundenheit stellt sich auch in diesen Theilen durch Benutzung der Schrift oder durch die Art und Weise dar, wie der katechetische Unterricht und die Seelsorge von Stellen der Schrift aus- und auf dieselben zurückgeht. Allein der Schriftgebrauch in dem Unterrichte und in der Seelsorge leidet noch mehr wie der homiletische an dem Mangel, daß er nicht blos Schriftstellen, welche wegen ihrer gnomischen uud aphoristischen Form auch ohne genaue Rücksicht auf ihren Zusammenhang leicht und sicher gefaßt werden konnen, ohne diese Rücksicht benutzt, sondern auch solche, welche, weil sie im bündigsten Zusammenhange mit einer ganzen Reihe von Gedanken niedergeschrieben sind, nur bei Berücksichtigung derselben ihre volle Wirkung ausüben können, und ohne Berücksichtigung derselben oft geradehin gegen den Sinn der Schrift aufgefaßt und in dem Unterrichte und in der Seelsorge angewendet werden. Durch diesen Mangel des Schriftgebrauchs sind falsche, dem Sinn der biblischen Schriftsteller geradehin zuwiderlaufende Anwendungen einzelner Schriftstellen besonders in Katechismen gradehin traditionell geworden. Eines der auffallendsten und schla-

gendsten Beispiele solcher traditioneller Irrthümer, wie sie bei diesem aphoristischen, ja fast atomistischen Schriftgebrauche möglich sind, bietet die rationalistische Benutzung von Apostelgeschichte 10, 34 dar. Mit Recht ist deshalb von bedeutenden Lehrern der protestantischen Kirche schon wiederholt ein Schriftgebrauch im Großen gefordert worden, welcher sich in der Katechese und in der Seelsorge von jenem aphoristischen und atomistischen nicht etwa nur dadurch unterscheiden müßte, daß statt der einzelnen Verse, die jetzt auswendig gelernt werden, ganze Kapitel gelernt würden, sondern dadurch, daß der Geistliche bei jeder Benutzung einer aus dem Zusammenhange einer ganzen Gedankenreihe hervorgehobenen Schriftstelle einerseits selbst diesen Zusammenhang vor Augen hätte, andererseits ihn den Hörenden möglichst zur Anschauung brächte. Nur bei einem solchen Schriftgebrauch kann das Schriftverständniß, dessen die protestantische Kirche sich vor andern rühmt, und zu dessen Verbreitung sie durch Uebersetzungen der Schrift und durch Erleichterungen ihres Ankaufs so wie durch Verschenkungen derselben die großartigsten Anstrengungen und Opfer nicht scheut, in der That zur Befestigung der Christen im Glauben und ihrer Gemeinschaft in dem Heil in Christo im vollen Maße wirken. Die Freude an den vielfach erneuerten Aufforderungen und Verordnungen zu einem fleißigen Schriftgebrauch im geistlichen Amte und in der Schule wird verkümmert durch die Wahrnehmung der fortdauernden Neigung zu jenem aphoristischen und atomistischen Verfahren beim Schriftgebrauche, welches sich schon darin kund giebt, daß man das Maß und den Umfang desselben lediglich in der Anzahl der auswendig gelernten Schriftstellen zu erkennen glaubt und nach und mit derselben fordert. Muß nun jeder Geistliche, welcher die Schrift in wahrhaft protestantischem Sinne und so benutzen will, daß sie mit der ganzen Klarheit und mit der ganzen Kraft ihres Inhalts zur Wirksamkeit gelangt, sich die Aufgabe jenes mehr in das Große gehenden Schriftgebrauchs stellen, und gebricht es ihm dabei in der Häufung von amtlichen Arbeiten oft an Zeit und Muße in jedem Falle das Ganze der Schrift oder dasjenige ihrer Bücher vollständig durchzugehen, dem die Schriftstelle, die er anwenden will, entnommen ist, so kann ihm die vorliegende Perikopenordnung, in welcher er jede Stelle des n. T. schon deshalb leicht auffinden kann, weil sie eine ihrem Inhalte entsprechende Stellung einnimmt, eine willkommene Hilfe schon damit leisten, daß sie mit der Bestimmung der Grenzen desjenigen Schriftabschnittes, dem sie angehört, und mit Nachweisung des Zusammenhanges des letzteren mit dem Ganzen des Buches, dem er entnommen ist, gleichsam den Boden und alle Wurzeln darlegt, aus welchen sie hervorgegangen ist und auf welchen sie ruht.

Wenn nun in dieser Weise die vorliegende Perikopenordnung von dem Geistlichen auch außerhalb des Gottesdienstes gebraucht werden kann, so kann sie auch zum christlichen Religionsunterrichte überhaupt, also von jedem Lehrer, nur freilich in verschiedener Weise nach Maßgabe der verschiedenen Stufen des Religionsunterrichtes, benutzt werden. Lehrer, welche nicht Geistliche sind, ertheilen Religionsunterricht in allen niederen und höheren Schulen, in Elementarschulen und auf Gymnasien und Real=

schulen. Der Religionsunterricht auf Elementarschulen schließt, wie der Elementarunterricht überhaupt, im Allgemeinen und der Regel nach mit der Confirmation ab. Er soll deshalb in allen seinen Theilen und Richtungen eine Beziehung auf die Confirmation haben, und hat zu seinem Inhalte biblische Geschichte, den Katechismus und dabei auch die herkömmlichen Perikopen. Zum Unterricht in der biblischen Geschichte kann die vorliegende Perikopenordnung insofern benutzt werden, als sie die biblischen Erzählungen, wenn auch nur des neuen Testamentes mit aufnimmt, ihre Grenzen ihrem Inhalte gemäß angiebt und sie nach allgemeinen Gesichtspunkten, welche nach der Geschichte des Lebens Christi und der Entstehung der christlichen Kirche gefaßt sind, ordnet. Bei dem Unterrichte im Katechismus kann sie schon durch die Begrenzung und Anordnung der Schriftabschnitte, welche sie als Perikopen bestimmt, jedem Lehrer ähnliche Dienste leisten, wie nach unseren Bemerkungen dem Prediger. Sie legt dem Lehrer nicht blos kurze Sätze oder Sprüche der Schrift vor, mit welchen der katechetische Unterricht und seine Lehren bekräftigt zu werden pflegen, insofern jene eine Beziehung auf diese zulassen, sondern die Ausführungen, mit welchen die biblischen Schriftsteller selbst die christlichen Lehren behandeln, und giebt durch Nachweisung des Zusammenhanges jener Lehrdarstellungen zugleich den Standpunkt für ihre richtige Auffassung und Mittheilung im Unterrichte. Was aber die Perikopen als Inhalt des Religionsunterrichtes auf niederen und höheren Schulen betrifft, so kann die vorliegende Perikopenordnung auf den ersten Anblick völlig unvereinbar mit seinem Zwecke erscheinen, weil diese eben andere Perikopen darstellt als die herkömmlichen. Indeß ist, wie ich bereits oben bemerkt habe, die Abweichung dieser Perikopenordnung von der herkömmlichen keinesweges so durchgreifend und unbedingt, daß beide in keiner Hinsicht mit einander übereinstimmten. Dazu kommt aber noch Folgendes. Der besondere Unterricht über Perikopen kann keinen anderen Zweck haben, als die Anschauung des Kirchenjahres auszubilden. Die herkömmlichen Peerikopen entsprechen diesem Zwecke nicht. Die nähere Begründung dieser Behauptungen muß, insofern sie sich nicht aus der Einleitung zu diesem Buche von selbst ergiebt, einer andern Stelle vorbehalten werden.*) Der besondere Unterricht in den herkömmlichen Perikopen erscheint demnach an sich unhaltbar und die Aufnahme einer Perikopenordnung, welche dem evangelischen Kirchenjahre wirklich entspricht, und insofern alle neuere Perikopenordnungen dieses mehr leisten als die herkömmlichen, die Aufnahme neuerer Perikopenordnungen in diesen Unterricht wünschenswerth, da der besondere Unterricht über Perikopen eben nur durch sie einen seinem Zwecke entsprechenden Inhalt gewinnen kann. So lange nun aber die herkömmlichen Perikopen in der That noch den Inhalt eines besonderen Unterrichts in den Elementarschulen bilden, kann der Zweck dieses Unterrichts, das evangelische Kirchenjahr zur Anschauung zu bringen, nicht sicherer erreicht werden, als wenn der Lehrer mit Zuziehung und Benutzung einer eben

*) Vergl. Allgemeine Kirchenzeitung 1857, p. 6, S. 161 ff.

so vollständigen als abgeschlossenen Darstellung des evangelischen Kirchenjahres in Perikopen die mangelhafte Anschauung desselben, welche die herkömmlichen Perikopen gewähren, ergänzt und von den römischen Beimischungen, von welchen sie nicht frei bleiben kann, so lange sie sich lediglich auf die herkömmlichen Perikopen stützt, reinigt. Für den Gebrauch bei dem Religionsunterrichte auf höheren Schulen eignet sich die vorliegende Perikopenordnung schon auf den ersten Anblick insofern mehr als für den Gebrauch bei dem Religionsunterrichte an Elementarschulen, als ihre Benutzung in ihrem ganzen Umfange durch Kenntniß der Ursprache des neuen Testaments bedingt ist. Dagegen können nun gegen jeden Gebrauch dieser Perikopenordnung auf höheren Schulen andere erhebliche Bedenken erhoben werden, die auf den ersten Anschein groß genug sind um jeden Gedanken an denselben augenblicklich abzuweisen. Der Religionsunterricht auf den höheren Schulen ist fast durchweg auf zwei Stunden wöchentlich beschränkt. Es wird für denselben, wenngleich immer mit ausdrücklicher Verwahrung gegen eigentliche Theologie, doch mit Ausschluß der praktischen Theologie jede theologische Wissenschaft empfohlen, angeordnet und in der That in denselben aufgenommen. Die Isagogik, die Kirchengeschichte, die Exegese, die Dogmatik, die Moral finden, wenn auch in sehr verschiedenem Umfange, Eingang in diesen Unterricht. Man kann bei dieser Ausdehnung des Umfangs dieses Unterrichtes sagen, daß die kurze Zeit, welche ihm verstattet wird, ja ohnedieß für seine nächsten Gegenstände nicht hinreiche, daß also für einen besonderen Unterricht über Perikopen auf höheren Schulen gar kein Raum zu finden sei, und, wenn derselbe höheren Befehlen zufolge geschafft werden müsse, doch nicht in dem Maße gefunden werden könne, in welchem ihn eine Perikopenordnung wie die vorliegende erfordere. Allein schon bei Betrachtung des verschiedenen Inhaltes des Religionsunterrichtes auf höheren Schulen und des Mißverhältnisses zwischen dem Umfange dieses Inhaltes und seiner Beschränkung auf zwei Stunden des Unterrichtes muß es zweifelhaft erscheinen, ob der richtige Standpunkt zur vollständigen und bestimmten Auffassung seiner Aufgabe schon gefunden sei? Dazu kommt nun noch, daß während in der evangelischen Kirche die Confirmation ganz bestimmt als eine Epoche in der religiösen Entwickelung jedes Einzelnen angesehen wird, deren Bedeutung zugleich in verschiedenen Einwirkungen auf seine äußeren Lebensverhältnisse ihren Ausdruck findet, die Bedeutung dieser Handlung in dem Religionsunterrichte auf höheren Schulen bis jetzt nur an wenigen dieser Schulen hervortritt. In den meisten dieser Schulen sind die Schüler bei dem Religionsunterrichte in dieselben Klassen vertheilt wie bei jedem anderen. Wird ja eine andere Vertheilung vorgenommen, so besteht sie darin, daß man bei dem Religionsunterrichte die Schüler zweier Klassen eines anderen Unterrichtes vereinigt. In jedem Falle ist dies Verfahren geeignet die Bedeutung der Confirmation für die religiöse Entwickelung des Schülers nicht nur nicht hervorzuheben und für sein eigenes Bewußtsein zu erhalten, sondern zurückzudrängen und zu verdunkeln. Ja in dem letzteren Verfahren drückt sich die Meinung aus, als ermangele die religiöse Entwickelung nicht nur

ihrer eigenen Epochen, sondern überhaupt jeder Epoche und jeder Abstufung, wie sie in allen anderen Richtungen und Beziehungen der geistigen Entwickelung zu erkennen sind, oder als komme es bei der Bildung zur Frömmigkeit weniger als bei allen anderen Zweigen der Jugendbildung auf Berücksichtigung ihrer Epochen an: diese Meinung aber kann die Schüler, wenn sie dieselbe auch nur mit dem leisesten Scheine als die ihrer Lehrer ansehen, leicht dazu verleiten und verleitet sie in der That nicht selten dazu Alles, was für ihre Bildung zur Frömmigkeit geschieht, also auch den Religionsunterricht für unbedeutender und geringfügiger anzusehen als alle übrigen Zweige ihres Unterrichtes und ihrer Bildung. Würden die Schüler aller höheren Schulen im Religionsunterrichte zunächst in Confirmirte und Nichtconfirmirte getheilt, welche letztere im Unterschiede von diesen dann in dem Religionsunterrichte immer als Katechumenen betrachtet und behandelt werden müßten, so daß ihr Religionsunterricht dem der Unterrichte in Elementarschulen der Absicht und dem Inhalte nach wesentlich gleich wäre, so würde sich der Religionsunterricht in höheren Schulen von dem in niederen oder Elementarschulen von selbst eben dadurch bestimmt scheiden, daß er die Confirmation als bereits vollzogen voraussetzte, und eben diese Voraussetzung würde einen wesentlichen Grundzug dieses Unterrichtes bilden, da derjenige Religionsunterricht, welchen andere, noch nicht confirmirte Gymnasiasten und Realschüler, erhielten, immer wesentlich Katechumenen-Unterricht wäre. Die Schüler, welche den auf diese Weise bestimmten Religionsunterricht höherer Schulen erhielten, würden in Absicht ihrer Kenntnisse und ihrer Fähigkeit von einander mehr verschieden sein als diejenigen, welche bei der gegenwärtigen Einrichtung des Religionsunterrichtes auf höheren Schulen in einer Klasse vereinigt sind, indeß könnten mit Leichtigkeit aus den confirmirten Schülern höherer Schulen mehrere Klassen gebildet werden. Es würde jeder Schüler längere Zeit hindurch als bei der gegenwärtigen Einrichtung einen Religionsunterricht genießen, der die Confirmation zur Voraussetzung hätte, und dieser Unterricht würde eben deshalb einerseits eine größere Ausdehnung in Absicht der Zeit, die er einnimmt, und in Absicht seines Inhaltes, andererseits aber auch eine bestimmtere Abstufung zulassen. Er würde, da er doch auch auf seiner höchsten Stufe niemals eigentliche Theologie werden könnte, auch auf dieser nur Anleitung zum Denken über den Inhalt des christlichen Glaubens sein können, als welche er sich am sichersten an das neue Testament als Auslegung desselben anschließen würde, *) während er auf seinen niederen Stufen die Vorbildung zu einer klaren und lebendigen Erfassung des neuen Testamentes durch Geschichte desselben selbst und der christlichen Kirche und zwar im Anschluß an den Katechumenen-Unterricht und als Fortsetzung desselben gewähren könnte. Er könnte aber auch als Auslegung des neuen Testamentes nicht ertheilt werden,

*) Die Aufgabe des Religionsunterrichtes auf höheren Schulen, welche hier nur angedeutet werden kann, habe ich von demselben Standpunkte aus bereits bestimmter begründet und ausgeführt in der Schrift: Ueber den Religionsunterricht auf Gymnasien, Berlin 1828.

ohne eine leitende Einheit, durch welche sein Inhalt und die Folge seiner Theile bestimmt würde. Diese leitende Einheit aber könnte er, weil das neue Testament selbst eine Vielheit von Schriften und Darstellungen christlicher Lehren enthält, nicht diesem selbst, und weil er selbst nicht eigentliche Theologie sein und werden könnte, auch nicht dem Systeme entlehnen, und demnach nur im Leben der christlichen Kirche und seinen umfassendsten Erscheinungen und Aeußerungen, mit denen sie sich selbst als eine begrenzte und beharrliche Gemeinschaft darstellt, finden. Diese Erscheinungen und Aeußerungen des Lebens der Kirche liegen nun dem evangelischen Kirchenjahre dergestalt zu Grunde, daß sie in demselben, wenn auch zum Theil nur mittelbar, irgend wie hervortreten, und indem sie das Bewußtsein der Gemeinden ergreifen, in Rede und Gesang zur Darstellung gelangen. Diese ihre Darstellung aber geht in jedem Momente des Kirchenjahres von dem Vorbilde aller Darstellung des christlichen Glaubens und Lebens, der heiligen Schrift, aus, und schließt sich, insofern jedem einzelnen Momente des Kirchenjahres bestimmte Abschnitte der Schrift entsprechen, welche als solche Perikopen sind, den Perikopen an. Die Perikopen des neuen Testaments und zwar in ihrer Gesammtheit, in welcher sie in die vorliegende Perikopenordnung aufgenommen sind, erweisen sich demnach in ihrer Mannigfaltigkeit als die ganze Vielheit und andererseits als die geordnete Einheit des Inhalts des Religionsunterrichtes auf höheren Schulen, und zwar auf seiner höchsten Stufe. Eben damit aber erledigt sich jeder Einwurf, welcher aus der beschränkten Zeit des Religionsunterrichtes auf höheren Schulen gegen die Aufnahme der hier bestimmten Perikopen in denselben gegründet werden könnte, von selbst. Denn zwei wöchentliche Stunden reichen jedenfalls hin, um, wenn nicht immer mehrere, doch eine Perikope des entsprechenden Sonntags zu erklären. Der Unterricht in den Perikopen erreicht aber seinen Zweck vollständig, wenn er dem jedesmaligen Verlaufe des Kirchenjahres folgend die Bedeutung seiner Momente zur Anschauung bringt, auch wenn er nicht alle Perikopen jedes einzelnen erklärt. Er würde überdieß auch Raum für deu Unterricht in der Isagogik und Kirchengeschichte gewähren, wenn ihm selbst als der höchsten Stufe des Religionsunterrichtes eine niedere voranginge. Die Bildung dieser beiden Stufen, welche freilich nach einer Sonderung der confirmirten und nichtconfirmirten Schüler sicherer und vollständiger als in dem gegenwärtigen Zustande des Religionsunterrichtes durchgeführt werden könnte, erscheint auch in diesem Zustande nicht ganz unmöglich. In jedem Falle ist der Unterricht in den Perikopen als höchste Stufe des Religionsunterrichtes ein schönes Band, welches den Schüler nicht nur als solchen an die Kirche knüpft, sondern auch derselben für seine ganze Zukunft zuführt.

Breslau, den 18. Februar 1857.

R. B.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitung.

Erster Theil.

Allgemeine Darstellung der Perikopen oder Darstellung des Verhältnisses des Kirchenjahres zur Schrift, Beide als Ganze betrachtet.

Erster Abschnitt.

Das Kirchenjahr. § 7–21.

Zweiter Abschnitt.

Die Perikopen im Allgemeinen. § 22—52.

I. Wahl der Perikopen im Allgemeinen. § 24—41.

II. Abtheilung der Perikopen im Allgemeinen. § 42—44.

III. Anordnung der Perikopen im Allgemeinen. § 45 52.

Zweiter Theil.

Besondere Darstellung oder Darstellung der Perikopen für die einzelnen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres.

Erster Abschnitt.

Perikopen der ersten Hälfte des Kirchenjahres. § 54—87.

A. Perikopen der 1. Reihe der 1. Hälfte des Kirchenjahres. § 54—58.

B. Perikopen der 2. Reihe der 1. Hälfte des Kirchenjahres. § 59—70.

C. Perikopen der 3. Reihe der 1. Hälfte des Kirchenjahres. § 71—79.

D. Perikopen der 4. Reihe der 1. Hälfte des Kirchenjahres. § 80—87.

Zweiter Abschnitt.

Perikopen der 2. Hälfte des Kirchenjahres. § 88—115.

E. Perikopen der 1. Reihe der 2. Hälfte des Kirchenjahres. § 88—91.

F. Perikopen der 2. Reihe der 2. Hälfte des Kirchenjahres. § 92—94.

G. Perikopen der 3. Reihe der 2. Hälfte des Kirchenjahres. § 95—102.

Vergleichende Uebersicht der Perikopen.

Erster Theil.

Die allgemeine Darstellung der Perikopen oder die Darstellung des Verhältnisses des Kirchenjahres zur Schrift, Beide als Ganzes betrachtet.

Einleitung.

§. 1. Perikopen sind biblische Texte zu Predigten an Sonn- und Festtagen*).

1. Der Name der Perikopen wurde bisher fast ausschließlich für jene herkömmliche Sammlung biblischer Abschnitte gebraucht, welche nach den neuesten gründlichen Untersuchungen von Dr. Ernst Ranke (Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert, Berlin, Reimer 1847) wahrscheinlich von Hieronymus mit Berücksichtigung und Benutzung von Leseordnungen, welche er bereits vorfand, zu Vorlesungen im Gottesdienste, vielleicht auch zum Privatgebrauch angelegt, schon mancherlei Veränderungen erfahren hatte, als Luther sie zu Texten für seine Predigten benutzte und dadurch den immer noch herrschenden Gebrauch derselben im evangelischen Gottesdienste als Predigttexte und als Vorlesungen bei der Liturgie in der evangelischen Kirche begründete. Von dem Gebrauche des Wortes Perikopen für diese Sammlung weicht die obige Bestimmung des Begriffs der Perikopen auf zweierlei Weise ab: zuerst darin, daß sie nicht bloß die in jene Sammlung aufgenommenen und aus ihr entlehnten Predigttexte für Sonn- und Festtage als Perikopen anerkennt, sondern alle Texte für Predigten an Sonn- und Festtagen, und dann darin, daß sie Predigttexte für Sonn- und Festtage schon als solche, als Perikopen anerkennt, ohne Rücksicht darauf, ob sie zu liturgischen Vorlesungen bestimmt sind oder nicht. Was nun jene erste Abweichung unserer obigen Bestimmung des Begriffes der Perikopen von dem früheren ausschließlichen Gebrauche des Wortes von jener herkömmlichen Sammlung betrifft, so ist sie in der That schon dadurch ausgeglichen und begründet, daß man bereits jener herkömmlichen Sammlung biblischer Abschnitte andere zur Seite gestellt hat, welche in den kirchlichen Gebrauch gekommen und in voller Uebereinstimmung mit dem ursprünglichen Sinne

*) Die genaue Bestimmung des Begriffs der Perikopen bildet einen wesentlichen Theil der Aufgabe der vorliegenden Untersuchung selbst. Obige Bestimmung dieses Begriffs hat nur einen vorläufigen Werth. Es kommt deshalb hier nur darauf an, nachzuweisen, daß diese Bestimmung im Wesentlichen mit dem Sprachgebrauche und mit der kirchlichen Praxis übereinstimmt, in so fern Beides feststeht, und daß, in so fern jene von dem bisherigen Gebrauche des Wortes Perikopen abweicht, der Sprachgebrauch selbst unsicher und die kirchliche Praxis verschieden ist.

des Wortes (Περικοπή Abschnitt) Perikopen genannt worden sind. Mit der Entstehung solcher Sammlungen hat sich das ursprünglich beschränktere Gebiet der Perikopen und mit diesem auch der Sinn des Wortes selbst bereits erweitert. Die andere Abweichung der obigen Bestimmung des Begriffes der Perikopen von dem Gebrauch des Wortes für die herkömmliche Sammlung muß um so bedeutender erscheinen, als Nitzsch in neuerer Zeit drei Jahrgänge biblischer Abschnitte als kirchliche Lesestücke in der Liturgie (Biblische Vorlesungen aus dem alten und neuen Testamente, Bonn 1847) zusammengestellt und damit die Bedeutung biblischer Vorlesungen in der Liturgie überhaupt und den Gebrauch der herkömmlichen Perikopen als solcher wieder hervorgehoben hat, da er diesen keineswegs durch seine Sammlung verdrängen, sondern nur ergänzen will. Demungeachtet scheint es zulässig und dem Sprachgebrauch wie der Sache selbst angemessen, den Begriff der Perikopen in obiger Weise als Texte für Predigten an Sonn- und Festtagen zu bestimmen. Zunächst ist das Wort Perikopen in unserem Sinne bereits gebraucht worden, da, wie Nitzsch selbst anerkennt, die neueren Perikopensammlungen hauptsächlich in der Absicht hervorgetreten sind, Texte zu Predigten zu gewähren. Dann aber kann, auch wenn keineswegs bestritten ward, daß die herkömmlichen Perikopen im evangelischen Gottesdienste den doppelten Werth von Predigttexten und von liturgischen Vorlesungen gewonnen haben, doch mit Sicherheit behauptet werden, daß der Werth und die Bedeutung, welche sie als Predigttexte haben, größer ist als ihre Bedeutung als liturgische Vorlesungen. Ist aber dieses einmal gewiß, und steht es fest, daß die Predigt der wichtigste Theil jedes vollständigen evangelischen Gottesdienstes ist, und daß jeder Gottesdienst um so vollkommner ist, je bestimmter sich alle seine verschiedenen Theile auf einander beziehen, so muß auch anerkannt werden, daß der Werth jeder Perikope als liturgische Vorlesung durch ihr Verhältniß zum Predigttexte mit bestimmt und von demselben abhängig ist, die wesentliche Bedeutung der herkömmlichen Perikopen für den evangelischen Gottesdienst also immer darin liegt, daß sie, wenn gleich ursprünglich zu Vorlesungen bestimmt, Predigttexte geworden sind.

2. Neben den herkömmlichen Perikopen und den bereits vielfach entworfenen Zusammenstellungen anderer Predigttexte werden von vielen Predigern biblische Abschnitte als Texte zu Predigten an Sonn- und Festtagen benutzt, welche sie selbst und lediglich zum eigenen Gebrauch wählen und bestimmen. Solche von den Predigern selbst bestimmte Texte werden nach einem weit verbreiteten Sprachgebrauch freie Texte genannt. Sie fallen nach unserer obigen Bestimmung des Begriffs der Perikopen ganz in das Gebiet derselben. Diese weicht also scheinbar vom Sprachgebrauche auch dadurch ab, daß sie die sogenannten freien Texte mit umfaßt. Allein auch diese Abweichung gleicht sich bei näherer Betrachtung aus. Die freien Texte werden nämlich entweder ganz willkührlich und ohne jeden leitenden Gesichtspunkt oder lediglich in Beziehung auf ein außerordentliches Ereigniß oder endlich mit Beziehung auf die Reihe und die Bedeutung der Sonn- und Festtage gewählt und bestimmt. Das erste Verfahren sollte gar nicht Statt finden, da eine völlige Willkühr, zumal in Handlungen, die bereits Gegenstand einer Theorie geworden sind, wie das Predigen, immer unstatthaft ist. Es ist deshalb kein Mangel unserer Bestimmung, daß sie dieses Verfahren unberücksichtigt läßt. Das zweite Verfahren ist weit entfernt in gleicher Weise unstatthaft zu sein, vielmehr in der Idee der Predigt durchaus begründet. Allein wenn gleich in der gegenwärtigen Lage der evangelischen Kirche auch solche Predigten,

welche in ihrem ganzen Inhalte durch ein außerordentliches Ereigniß bedingt sind, gewöhnlich an Sonn- und Festtagen gehalten werden; so widerspricht es doch auf keine Weise dem Wesen und dem Zwecke derselben, daß sie auch im Laufe der Woche Statt finden, und läßt sich hoffen, daß sie bei einer größeren Regsamkeit des kirchlichen Lebens als die Gegenwart zeigt, eben so in der Woche wie an Sonntagen, lediglich nach Maaßgabe des außerordentlichen Ereignisses vorkommen werden, auf welches sie sich beziehen. Wenn nun solche Predigten ihrer ganzen Absicht nach keinesweges ausschließlich den Sonn- und Festtagen angehören, so fallen auch ihre Texte nicht mit in den Umfang unserer Bestimmung der Perikopen, und stimmt dieselbe von dieser Seite ganz mit dem Sprachgebrauch überein. Anders verhält es sich freilich mit der dritten Art von freien Texten. Denn diese können wir auf keine Weise aus dem Umfang unsrer Bestimmung der Perikopen verweisen. Aber auch in dieser Hinsicht weicht dieselbe nicht wesentlich vom Sprachgebrauche ab, findet vielmehr noch eine besondere Rechtfertigung in demselben. Denn denken wir, daß ein Prediger andere biblische Abschnitte zu Texten seiner Predigten wählt, als er in der herkömmlichen Perikopensammlung findet, und bei dieser Wahl und Bestimmung mit Rücksicht auf die Reihe und Bedeutung der Sonn- und Festtage verfährt, so sind die beiden Fälle möglich, daß er Abschnitte wählt, die bereits in eine der neueren Perikopensammlungen aufgenommen sind, und daß er noch andere, also solche wählt, die noch in keiner Perikopensammlung vorkommen. Im ersten Falle sind jene Texte, wenn sie gleich freie genannt werden, doch auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche schon deshalb Perikopen, weil sie bereits in eine Perikopenordnung aufgenommen sind. Im letzteren Falle sind sie allerdings bisher noch nicht Perikopen genannt worden, allein der Grund davon liegt nicht in ihrem Wesen und ihrem Inhalt, sondern lediglich in dem äußeren Umstande, daß sie bisher in eine Perikopensammlung noch nicht aufgenommen worden sind. Denn wenn die freien Texte des Predigers mit Rücksicht auf die Reihe und Bedeutung der Sonn- und Festtage gewählt sind, und die biblischen Abschnitte der neueren Perikopenordnungen doch nach demselben Gesichtspunkte gewählt werden, so liegen die ersteren offenbar in der Richtung desselben Verfahrens, durch welches die letzteren entstehen. Letztere müssen, je vollständiger sie werden, die ersteren um so mehr mit aufnehmen, und es ist nur eine Mangelhaftigkeit der vorhandenen Perikopenordnungen, daß sie die freien Texte dieser Art noch nicht mit enthalten. Andererseits können Perikopenordnungen überhaupt nur so entstehen, daß ein Einzelner biblische Abschnitte mit Rücksicht auf die Reihe und die Bedeutung der Sonn- und Festtage wählt und bestimmt, und daß diese seine Wahl und Bestimmung von Perikopen entweder durch ihren Werth oder durch das persönliche Ansehen oder die kirchenregimentliche Macht ihres Urhebers in weiteren Kreisen zur Geltung und zum Gebrauch gelangt. Alle Perikopenordnungen, die neueren wie die älteste, sind auf diesem Wege entstanden, und nur einige neuere sind durch ausdrückliche, kirchenregimentliche Befehle eingeführt, welche für den Gebrauch gerade der ältesten nicht nachgewiesen werden können*).

§. 2. Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen ist diejenige Auswahl, Abtheilung und Anordnung der Perikopen, durch welche eine eben so vollständige als in jeder Hinsicht möglichst begründete Uebersicht derselben zu Stande kommt.

*) Diejenigen Perikopen, welche nach den ältesten Urkunden vor der Reformation für viele Wochentage bestimmt wurden, sind in der evangelischen Kirche so sehr außer allem Gebrauch gekommen, daß ihre Nichtbeachtung der obigen Erklärung nicht zum Vorwurf gereichen kann. In neuerer Zeit werden auch Wochenpredigten häufig über die Perikopen des vorangehenden Sonntages gehalten, und die Perikopen sind in diesem Falle nicht bloß, wie unsere obige Erklärung sagt, Texte zu Predigten an Sonn- und Festtagen, sondern auch Texte zu Predigten in der Woche. Allein Wochenpredigten werden in unsrer Zeit immer seltener und nur an wenigen Orten gehalten; und wo sie über eine Perikope gehalten werden, wird diese darum zum Text für sie gewählt, weil sie eben für den vorangehenden Sonntag bestimmt ist.

1. Daß die Darstellung der Perikopen das dreifache Geschäft der Wahl, der Abtheilung und Anordnung umfaßt, ergiebt sich unmittelbar aus der Bestimmung der Perikopen zu Texten für Predigten an Sonn- und Festtagen und läßt sich auch an der Perikopenbildung älterer wie neuerer Zeit nachweisen. Die Perikopenbildung ist zunächst durch eine Wahl bedingt, weil nicht alle biblische Abschnitte schon als solche Predigttexte sind, also Perikopen nicht gebildet werden können, ohne daß diejenigen biblischen Abschnitte, welche sich zu Predigttexten eignen, von denjenigen, welche sich nicht dazu eignen, geschieden werden. Zwar wird die Begriffsbestimmung des Textes oft so gefaßt, daß sie keinen biblischen Abschnitt ausschließt, sondern jeden biblischen Abschnitt schon als solchen als Text aufnimmt. Allein eine solche Ausdehnung des Textbegriffes kann immer nur als ein Mangel der Bestimmung desselben angesehen werden, da sie die großen Unterschiede der biblischen Abschnitte von einander unberücksichtigt läßt, da sich keinesweges nachweisen läßt, daß alle Schriftabschnitte bereits als Texte benutzt worden sind, und da andererseits die Behauptung, daß jeder Schriftabschnitt schon als solcher in demselben Sinne Text einer Predigt sein könne wie jeder andere, noch niemals gradehin ausgesprochen worden ist. Eben so deutlich zeigt sich die Abtheilung als eine Bedingung der Darstellung der Perikopen. Denn ein Predigttext ist immer ein bestimmter Abschnitt der heil. Schrift und setzt als solcher eine Trennung von andern Theilen der Schrift und damit die Bestimmung seiner eignen Grenzpunkte wie des Endes und des Anfanges der umgebenden Abschnitte voraus. Endlich ist die Perikopenbildung durch die Anordnung derselben bedingt. Denn wie schwankend und unsicher auch immer die Bedeutung nicht nur einzelner Sonn- und Festtage, sondern auch ganzer größerer Reihen der ersteren ist, so sicher und bestimmt ist die Bedeutung anderer, und so unleugbar bilden diese in ihrer Folge ein Ganzes, dem die Folge der Schriftabschnitte in den Büchern der Schrift selbst schon darum auf keine Weise entspricht und entsprechen kann, weil die Schrift kein ungetheiltes Ganze ist, sondern aus mehreren Büchern besteht, von denen nur die vier Evangelien mit der Folge ihrer Abschnitte der Folge der Sonn- und Festtage, und nicht einmal der ganzen Folge derselben, sondern nur ihrer ersten Hälfte einigermaaßen entsprechen.

2. Während nun auch in der bisherigen Perikopenbildung schon Auswahl, Abtheilung und Anordnung bemerkt werden kann, ermangelte dieselbe doch bis auf die wenigen Ausnahmen der neuesten Zeit der Wissenschaftlichkeit. Man hat von der ältesten Zeit an Perikopen gewählt, ohne allgemeine Grundsätze der Wahl aus der Idee der Predigt an Sonn- und Festtagen zu entwickeln und festzustellen. Man hat ebenso von den ältesten Zeiten an Perikopen abgetheilt, aber auch das ist geschehen, ohne die Abtheilung der einzelnen Perikopen auf allgemeine Grundsätze zurückzuführen und ohne auch nur darüber bestimmte Grundsätze zu entwickeln, ob und in wie fern die Abtheilung der Perikopen mit der durch den Inhalt selbst gegebenen, von der Exegese festzustellenden Abtheilung der Schriftabschnitte in jedem Falle dieselbe ist, und in wie fern nicht. Man hat eben so von den ältesten Zeiten der Kirche an bis auf die neueste herab Perikopen geordnet oder den gewählten Perikopen bestimmte

Stellen in der Reihe der Sonn= und Festtage angewiesen; aber man hat auch dieses gethan, ohne die den Perikopen angewiesenen Stellen zu begründen, und ohne die Reihe der Sonn= und Festtage als die allein sichere Grundlage für die Stellung der Perikopen aus der Idee des kirchlichen Lebens und der Entwickelung desselben mit der nöthigen Bestimmtheit festzusetzen.

Die alte, herkömmliche Perikopensammlung ist weit entfernt davon, auf einer solchen Grundlage zu beruhen, vielmehr, wenn auch keinesweges völlig willkührlich und planlos entstanden, doch zum Theil aus so zufälligen Rücksichten hervorgegangen, zum Theil schon solchen Veränderungen unterworfen worden, daß die Grundsätze, nach welchen man bei ihrer Auswahl, Abtheilung und Anordnung verfuhr, auch bei der gründlichsten Forschung nicht mit völliger Sicherheit erkannt werden können, vielmehr oft Gegenstand der Vermuthung sind und nicht selten errathen werden müssen. Von den neuern Zusammenstellungen von Perikopen sind die meisten ohne alle Darlegung der Grundsätze, auf welchen sie beruhen, hervorgetreten. Nur die Schrift des Pastors Dr. Suckow „Drei Zeitalter der christlichen Kirche, dargestellt in einem dreifachen Jahrgange von Perikopen," Breslau bei Max, 1830 und die bereits angeführten „Biblischen Vorlesungen" von Nitzsch stellen den Perikopen selbst eine Theorie ihrer Bildung voran, welche sehr beherzigenswerthe Andeutungen enthält. Allein die von beiden Schriftstellern entworfenen Grundlinien sind ihrer ganzen Absicht nach nur aphoristisch und unvollständig und überdieß von der herkömmlichen Weise diesen Gegenstand zu behandeln, zu abhängig, um wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen. Wir bemerken in dieser Hinsicht nur, daß Nitzsch, dessen Aufgabe, wie wir bereits erwähnt haben, eine andere ist als die unsrige, ebenso wie Suckow eine gleiche Anzahl von Perikopen für jeden Sonn= und Festtag bestimmt. Dieses Verfahren kann nicht als wissenschaftlich angesehen werden, weil es in dem Inhalt der Schrift auf der einen, und in dem kirchlichen Leben auf der andern Seite nicht begründet ist, und muß eben deshalb bei der Wahl und Anordnung der Perikopen zu Mißgriffen führen.

Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen macht keine Bestimmung über die Wahl, die Abtheilung und die Anordnung einer Perikope, ohne dieselbe zu begründen, und weist, wenn es gleich schlechthin unmöglich ist, jede einzelne Bestimmung mit gleicher Sicherheit aus dem Zusammenhange der theologischen Voraussetzungen, auf welchen die ganze Perikopenbildung beruht, abzuleiten, von der Idee der Perikope ausgehend, diese in jeder Perikope, welche sie als solche bestimmt, nach. Dieser Unterschied der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen von der bisherigen Perikopenbildung ist zunächst ein formaler, in so fern er eine wissenschaftliche Methode und einen bündigen Zusammenhang der ganzen Darstellung bedingt. Er ist aber auch ein materialer, den Inhalt selbst betreffender, und zwar in doppelter Hinsicht: zunächst weil die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen, um eine sichere Grundlage zu gewinnen und im Zusammenhange fortschreiten zu können, Untersuchungen anstellen muß, zu welchen die bisherige Weise der Perikopenbildung keine Veranlassung gab; dann aber auch, weil die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen die ganze heil. Schrift und zwar vorläufig das ganze neue Testament in das Gebiet ihrer Betrachtung ziehen muß, also keinen einzigen Abschnitt desselben völlig unberücksichtigt lassen kann, wenn sie gleich nur diejenigen, welche der Idee der Perikope entsprechen, aber diese auch vollständig aufnimmt.

3. Das hiermit beschriebene Unternehmen einer wissenschaftlichen Darstellung

der Perikopen des neuen Testaments kann nun von zwei, wenn auch ganz entgegengesetzten Standpunkten aus als unnöthig erscheinen und bedarf in dieser Hinsicht noch einer zwiefachen Rechtfertigung um so mehr, als man bisher ein eigentlich wissenschaftliches Verfahren auf die Perikopenbildung noch gar nicht angewendet, sondern, wenn auch die angegebenen, doch immer nur geringen Anfänge desselben gemacht hat. Man kann nämlich von der einen Seite sagen: die Bestimmung der Perikopen ist nicht Sache des einzelnen Predigers, sondern allgemeine Angelegenheit der Kirche und darum Sache des Kirchenregiments, dem der Prediger unterworfen ist, ohne dabei zu einer wissenschaftlichen Untersuchung eine Veranlassung zu haben. Man kann aber auch von ganz entgegengesetzter Seite her sagen: Die Wahl des Predigttextes ist durchaus dem einzelnen Prediger freigestellt und erfordert deshalb keine allgemeine wissenschaftliche Untersuchung*).

Aber auch eine kirchliche Behörde kann, wenn sie Perikopen bestimmen will, nicht schlechthin willkührlich verfahren, sondern muß dabei immer von allgemeinen, in dem Wesen der Schrift und in der kirchlichen Praxis begründeten Regeln ausgehen. Diese Regeln aber können nur aus der Wissenschaft der Theologie abgeleitet werden. Demnach ist die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen die nothwendige Voraussetzung auch jedes Einschreitens des Kirchenregimentes in dieser Angelegenheit. Dazu kommt nun noch, daß in dem Gebiete einer rein geistigen Wirksamkeit, wie es alles Reden und Lehren in der evangelischen Kirche ist, ein Verhältniß der Unterordnung, welches höhere Befehle ohne alle Einsicht in ihren Sinn und ihren Grund aufnimmt und befolgt, völlig undenkbar und unstatthaft ist, also das Kirchenregiment niemals Perikopen vorschreiben kann, ohne die möglichst deutliche Einsicht in die Gründe seiner Perikopenbildung zu gewähren, die eben wiederum nicht anders möglich ist als durch eine wissenschaftliche Darstellung der Perikopen. Der andre Einwurf gegen unser Unternehmen erledigt sich aber grade dann, wenn wir die völlige Freiheit des Predigers in der Wahl des Textes als bereits gesichert annehmen, wie Nitzsch dieselbe voraussetzt, und fragen: wonach soll der Prediger seine völlig freie Wahl der Texte treffen? Hierauf läßt sich nun entweder sagen: der Prediger hat bei der Wahl des Textes gar keine Rücksicht zu nehmen und eben darin besteht seine Freiheit, oder er hat immer, aber auch niemals etwas Anderes als die eigenthümlichen Zustände der Gemeinde zu berücksichtigen. Beides aber müssen wir auf gleiche Weise bestreiten. Denn eine Wahl des Textes ohne jede bestimmte Rücksicht würde auch die Rücksicht auf die Reihe der Sonn- und Festtage ausschließen und eben damit wesentlichen Erscheinungen des kirchlichen Lebens entgegentreten: und sie wäre überdieß rein willkührlich und eben darum nicht frei im wahren Sinne des Wortes. Was aber die Behauptung betrifft, daß der Prediger bei der Wahl des Textes nur die eigenthümlichen Zustände der Gemeinde zu berücksichtigen habe, so bemerken wir zunächst, daß die eigenthümlichen Zustände der Gemeinde nicht bloß die Wahl des Predigttextes sondern die ganze Wirksamkeit des Predigers mitbedingen, daß also, wenn die Nothwendigkeit der Berücksichtigung eigenthümlicher Zustände der Gemeinde alle wissenschaftliche Behandlung der Wirksamkeit des Predigers ausschlösse, nicht allein die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen, sondern auch die wissenschaftliche Darstellung der Wirksamkeit des Predigers im Gottesdienste durch Rede und Gebet, sowie seiner Wirksamkeit im Unterrichte, endlich auch in der Seelsorge, also überhaupt alle praktische Theologie unmöglich wäre. Kann nun aber die Möglichkeit und Nothwendigkeit der praktischen Theologie auf keine Weise bestritten

*) Diesen letzteren Umstand macht in der That Nitzsch in der Vorrede zu Ranke's angeführtem Buche (S. VII.), wenn auch nicht gegen die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen in unserem Sinne, doch für die größere Nothwendigkeit der Bildung von Perikopen in seinem Sinne geltend.

werden, so müssen wir sagen: die ganze Wirksamkeit des Predigers hat wie jede andere eine eigenthümliche und eine allgemeine Seite. Mit der ersten ruht sie auf der Eigenthümlichkeit der Gemeinde und seiner selbst und läßt eine allgemeine Darstellung nicht zu, mit der andern aber ruht sie auf der allgemeinen Idee des Christenthums und der Kirche und läßt in dieser Hinsicht nicht allein eine allgemeine Darstellung zu, sondern fordert dieselbe, und sie wird durch sie nicht allein nicht beschränkt sondern erst von Irrthümern und Mißgriffen befreit. Daraus ergiebt sich nun, daß auch die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen der Eigenthümlichkeit der Gemeinde und des Predigers ihr Gebiet immer offen erhalten und sichern kann, daß aber die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen der Freiheit des Predigers in der Wahl derselben so wenig entgegentritt und durch dieselbe so wenig ausgeschlossen wird, daß eine freie Wahl der Perikopen erst durch ihre wissenschaftliche Darstellung möglich wird, wie freilich andrerseits Freiheit der Betrachtung des Gegenstandes selbst die unerläßliche Bedingung, wie jeder wissenschaftlichen Thätigkeit, so auch der Darstellung der Perikopen ist.

§. 3. Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen steht als ein wesentlicher Theil der Homiletik im Zusammenhange mit der Gesammtheit der theologischen Wissenschaften, indem sie, die homiletischen Grundbegriffe voraussetzend, selbst die Voraussetzung ihrer weiteren Ausführung, und nach der einen Seite hin Ergebniß der Exegese, Kirchengeschichte und Dogmatik ist, während sie nach der andern die Grundlage eines Haupttheils der Liturgik bildet.

1. Da Perikopen biblische Texte zu Predigten an Sonn- und Festtagen, Predigten aber und kirchliche Reden der eigentliche Gegenstand der Homiletik sind, und da die Homiletik die Lehre vom Texte der Predigt in das Gebiet ihrer Betrachtung ziehen muß, weil alle kirchlichen Reden, zumal in der protestantischen Kirche an das Wort Gottes gebunden sind: so muß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen von der Homiletik ausgehen, indem sie ihr die Bestimmung des Begriffs des Textes entlehnt und auf diese Bestimmung die des Begriffs der Perikopen gründet. Während sie von dieser Seite die Homiletik zur Voraussetzung hat, ist sie nach der andern Seite hin selbst eine nähere Entwickelung und Anwendung homiletischer Bestimmungen. Denn die biblischen Texte sind, wie bereits anerkannt ist, nach Form und Inhalt verschieden*). Aus diesem Unterschiede der Texte ergiebt sich ein Unterschied in dem Verhältniß der Predigten zu dem Texte und die Nothwendigkeit verschiedener Bestimmungen über dasselbe, welche Aufgabe und Gegenstand der Homiletik sind. Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen begründet also, indem sie alle biblischen Abschnitte, welche sich zu Texten für Predigten an Sonn- und Festtagen eignen, bestimmt, alle homiletischen Bestimmungen über das Verhältniß der Predigten an Sonn- und Festtagen zu ihrem Texte.

2. Daß nun die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen mit der Exegese zusammenhängt, und sich zu derselben als Ergebniß verhält, ergiebt sich sehr leicht aus unsern bisherigen Bestimmungen. Denn eben so wie die Wahl oder das Urtheil darüber, ob irgend ein Schriftabschnitt eine Perikope ist oder nicht, ist auch die Abtheilung oder die Bestimmung des Anfangs- und Endpunktes jeder Perikope und

---

*) Vergl. z. B. Hüffel: Ueber das Wesen und den Beruf des evangelisch-christlichen Geistlichen. Zweite Ausgabe. §. 31.

die Anordnung oder die Bestimmung der jeder Perikope als solcher zukommenden Stelle zunächst durch das Verständniß oder die Auslegung des Schriftabschnittes bedingt. Da indeß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen nicht Schriftabschnitte als solche, sondern Perikopen zu wählen, abzutheilen und anzuordnen hat, die Bestimmung des Textes und der Perikopen an und für sich aber wesentliche Aufgabe der Homiletik ist, so ist die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen in allen diesen Beziehungen und auf allen Punkten, wo sie exegetisch verfährt, immer von der Homiletik mit abhängig. Andererseits kann die Exegese, wie sie an und für sich niemals vollendet ist, so auch bei der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen nicht als geschlossen vorausgesetzt werden. Die Unsicherheit der Auslegung kann alle Seiten der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen, die Wahl, die Abtheilung, sowie die Anordnung berühren und bei manchen Perikopen alle diese Seiten der Perikopensammlung zugleich betreffen. Die Wissenschaftlichkeit unserer Aufgabe erfordert nun in diesem Falle offenbar die Prüfung der streitigen Auslegungen und die möglichst sichere Begründung derjenigen, welcher wir bei der Darstellung der Perikopen folgen. Beides aber ist immer nur möglich durch die Auslegung der streitigen Stelle selbst. In diesem Falle also muß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen in die Exegese übergehen, und ist nicht bloß Ergebniß derselben. Aber auch in diesem Falle muß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen sich in bestimmten Grenzen halten, um ihren praktischen Zweck zu erreichen; und sie kann diese Grenzen beobachten, ohne ihre wissenschaftliche Haltung zu verlieren. Es giebt Schriftstellen, welche zwar verschiedene Auslegungen erfahren haben, deren Sinn aber durch neuere Forschungen bereits so ermittelt ist, daß eine der verschiedenen Auslegungen als festgestellt angesehen werden kann. Es giebt andere Schriftstellen, welche verschiedene Auslegungen erfahren haben, und deren Sinn sich auch gegenwärtig nicht mit voller Gewißheit, sondern nur so feststellen läßt, daß eine der verschiedenen Auslegungen als die wahrscheinlichere bezeichnet oder eine neue versucht wird. Bei den Stellen der ersten Art ist es Aufgabe der eigentlichen Exegese, diejenige Auslegung, welche als gewiß angenommen wird, durch den Sinn der Worte zu begründen. Bei Stellen der andern Art ist es Aufgabe der eigentlichen Exegese, die wahrscheinlichere Auslegung aus dem Sinn der Worte und durch Zurückweisung der andern Auslegungen möglichst sicher zu stellen. Beides kann nicht Aufgabe der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen sein, da diese ihrer ganzen Absicht nach die Exegese zur Voraussetzung hat. Sie kann sich, wo sie einer Auslegung folgt, die unter mehreren anderen gegenwärtig als allein gewiß anerkannt ist, auf die bereits von dem Exegeten für diese Gewißheit angeführten Gründe berufen. Sie kann sich, wo sie der wahrscheinlichsten Auslegung eines Exegeten folgt, auf die Abweisung anderer wahrscheinlicher Auslegungen von diesem Exegeten berufen, und hat die wahrscheinlichste Auslegung, welcher sie folgt, nur dann durch eine eigene Abweisung anderer Auslegungen sicher zu stellen, wenn sie sich zu einer eigenen Auslegung genöthigt sieht.

Weil sie nun eben deshalb irgend ein Ergebniß der Exegese als bereits gewonnen voraussetzen muß, so muß sie sich an irgend eine der bereits vorhandenen Auslegungen des N. T.

anschließen. Der Verfasser wählt in dieser Absicht das Kurzgefaßte exegetische Handbuch zum neuen Testamente von de Wette, Berlin, Reimer 1838—1847, nicht nur wegen des Werthes der Auslegungen dieses Handbuches selbst, sondern auch wegen der sehr umfassenden Berücksichtigung, welche die Auslegungen anderer Exegeten in diesem Handbuche finden. Dieses Handbuch liegt der ganzen folgenden Untersuchung in dem angegebenen Sinne, also so zu Grunde, daß die jetzt sichern Auslegungen früher streitiger Stellen, welche dieses Handbuch giebt, hier nicht besonders begründet werden, daß ferner auch die nur wahrscheinlichen Auslegungen de Wette's, welche diese Darstellung aufnimmt, hier eine besondere Begründung nicht erhalten, und daß eine besondere Begründung der Auslegung streitiger Stellen nur in dem Falle beigefügt wird, daß diese Darstellung entweder eine der von de Wette verworfenen Auslegungen aufnimmt oder eine eigene Auslegung versucht*).

3. Der Zusammenhang der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen mit der Kirchengeschichte und Dogmatik ist zwar entfernter als ihr Zusammenhang mit der Exegese, aber nichts desto weniger nothwendig. Denn wenn die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen auch die Anordnung derselben mit umfaßt, und wenn sie in dieser Hinsicht auf der Folge der Sonn- und Festtage als einem Ganzen beruht, so muß sie dieses Ganze mit in das Gebiet ihrer Betrachtung ziehen. Dieses Ganze ist nun aber in und mit der Ausbildung der christlichen Kirche entstanden und geworden und gehört in so fern der Kirchengeschichte an. Es ist überdieß, da die Bedeutung der Sonn- und Festtage, in so fern sie ausgebildet ist, auf bestimmten Lehren und Auffassungen des christlichen Glaubens beruht, auch Ausdruck und Erzeugniß dieser und schließt sich in so fern an die Glaubenslehre an. Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen wäre demnach von Kirchengeschichte und Dogmatik abhängig, auch wenn sie das ihrer Anordnung zum Grunde liegende Ganze, die Folge der Sonn- und Festtage, als ein durchaus in allen seinen Momenten feststehendes und überall gleiches voraussetzen könnte. Allein auch das ist nicht der Fall. Vielmehr ist dieses Ganze, wenn gleich in so fern festgestellt und überall dasselbe, als es überall und immer auf den Zeitraum eines Jahres ausgedehnt und beschränkt geblieben und darum mit dem Namen des Kirchenjahres bezeichnet worden ist, immer vielfachen Veränderungen unterworfen gewesen, unter welchen es bald neue Feste aufnahm, bald alte wieder aufgab, und aus welchen in der Gegenwart

---

*) Da eine vollständige Berücksichtigung aller Erklärungen jeder einzelnen Stelle des neuen Testamentes der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen einen übermäßigen Umfang geben würde, so kann dieselbe ihre Aufgabe in der beschriebenen Stellung zu de Wette's Handbuch um so sicherer lösen, als dieses Handbuch mit den angedeuteten Vorzügen vor anderen Erklärungen des neuen Testamentes auch die der alle Bücher desselben umfassenden Vollständigkeit und der Einheit des Urhebers vereinigt. Zwar sind, während der Verfasser mit dieser Arbeit beschäftigt war, mehrere schätzbare Erklärungen einzelner Bücher des neuen Testamentes erschienen und insbesondere ist Meyer's kritisch-exegetischer Kommentar über das neue Testament der Vollendung näher getreten. Allein dieser Kommentar ist eben noch nicht durchgeführt, wird nicht von seinem eigentlichen Urheber fortgesetzt und an vielen Stellen von de Wette schon berücksichtigt. Ueberdieß schließt die Stellung, welche diese Darstellung zu de Wette einnimmt, eine eigne Berücksichtigung besonders werthvoller neuerer Auslegungen anderer Exegeten nicht aus. Es werden deshalb außer de Wette's Handbuche und den in diesen angeführten Erklärungen einige bedeutende exegetische Erscheinungen der neuen Zeit, wie Neander's Leben Jesu Christi, Bleek's Werk über den Hebräerbrief, Billroth's über die Korintherbriefe, an einigen Stellen auch Meyer's Erklärungen benutzt und berücksichtigt.

eine Ungleichheit seiner Gestaltung in verschiedenen Theilen der Kirche hervorgegangen ist. Durch diesen unsichern Zustand des Kirchenjahres ist nicht nur der Werth und die Bedeutung einzelner Sonn- und Festtage, sondern auch das Wesen des Kirchenjahres selbst unkenntlich geworden. Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen kann nun eben darum ihre Anordnung nicht vollziehen ohne das Wesen des Kirchenjahres und die Bedeutung der Sonn- und Festtage mit möglichster Sicherheit festzustellen. Ja sie kann, da sie nur Texte für Sonn- und Festtage, also nur für das Kirchenjahr, zu bestimmen hat, auch nicht einmal die Wahl der Perikopen mit Sicherheit vollziehen, ohne das Wesen des Kirchenjahres und eben damit ermittelt zu haben, wie sich die Perikopen zu den Texten überhaupt verhalten. Die Ermittelung des Wesens des Kirchenjahres und die Feststellung der Bedeutung der Sonn- und Festtage ist nun eben so sehr durch eine Untersuchung der Entwickelung des Kirchenjahres wie andererseits durch eine Prüfung und Untersuchung der Glaubensmeinungen, welche in den einzelnen Sonn- und Festtagen hervortreten, bedingt. In ersterer Hinsicht ist die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen nun eben so unbedingt an die Kirchengeschichte gewiesen und Ergebniß dieser, wie in letzterer Hinsicht Ergebniß der Dogmatik.

4. Daß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen im Allgemeinen in einem nothwendigen Verhältnisse zur Liturgik steht, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn wenn gleich die Liturgik andere Theile des christlichen Gottesdienstes betrifft, wie die Homiletik, so wird doch Beides, Predigt und Liturgie, in Einer gottesdienstlichen Handlung verbunde, und ist es doch offenbar, daß alle Theile Einer gottesdienstlichen Handlung in dieser selbst ein Ganzes bilden und sich einander so ergänzen müssen, daß der Werth und die Bedeutung des einen durch den andern erhöht wird. Nun betrifft die Liturgik die allgemeinen und in allen Gemeinden gleichen Anreden und Gebete bei allen gottesdienstlichen Handlungen, die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen aber betrifft nur diejenigen gottesdienstlichen Handlungen, welche an Sonn- und Festtagen regelmäßig wiederkehren. Es kann also nur ein Verhältniß zwischen ihr und einem Theile der Liturgik, nämlich demjenigen stattfinden, welcher die Gebete bei diesen gottesdienstlichen Handlungen betrifft. Dieser Theil der Liturgik ist aber von der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen abhängig. Denn wenn einmal jede gottesdienstliche Handlung ein Ganzes ist und eben darum einen bestimmten Sinn und eine eigene Bedeutung hat, und die Predigt in jeder gottesdienstlichen Handlung die bedeutendste Stelle einnimmt, so ist die Predigt der vollständigste Ausdruck des Sinnes und der Bedeutung jeder gottesdienstlichen Handlung, und es sind alle übrigen Theile derselben nach Maaßgabe der Predigt zu bestimmen und zu ordnen. Es müssen also auch die Gebete und Lesestücke, in so fern diese als Theile der Liturgie angesehen werden, endlich auch die Gesänge nach Maaßgabe der Predigt gewählt und geordnet werden. In Absicht der letzteren ist dies längst anerkannt und zu fast allgemeiner kirchlicher Praxis geworden; in Absicht der Lesestücke hat der fortgesetzte Gebrauch der herkömmlichen Perikopen die vollkommnere Gestaltung des evangelischen Gottesdienstes gradehin verhindert; in

Absicht der Gebete aber ist die kirchliche Praxis bisher durchaus schwankend gewesen. Wenn nun, wie wir bereits dargethan haben, die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen den Sinn und die Bedeutung der gottesdienstlichen Handlungen an jeden Sonn- und Festtagen mit möglicher Sicherheit festzustellen hat, so hat sie eben damit auch das Ganze in seinem Wesen zu bestimmen, von welchem die Liturgie an jedem Sonn- und Festtage ein Theil ist, und sie entwirft mit der Grundlage für die Anordnung der Perikopen im Kirchenjahre auch die Grundlage für die Anordnung der Gebete der Liturgie an Sonn- und Festtagen. Was aber die Lesestücke betrifft, deren Nothwendigkeit Nitzsch neuerdings wieder behauptet hat, nachdem sie von Klöpper (Liturgik 1841), S. 154 ff., bezweifelt worden ist, so gewährt die Darstellung der Perikopen nicht allein die Grundlage ihrer Anordnung, sondern bietet sie selbst unmittelbar dar. Denn bei der wissenschaftlichen Anordnung der Perikopen können nur solche Perikopen auf denselben Sonn- und Festtag zusammentreten, deren Sinn und Bedeutung irgendwie übereinstimmt, und welche eben deshalb an demselben Sonn- oder Festtage bald als Lesestücke bald als Texte gebraucht werden können.

§. 4. Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen ist von jeder bisherigen Zusammenstellung von Perikopen, auch der noch am weitesten verbreiteten herkömmlichen, durchaus unabhängig, aber keineswegs bloß Theorie, sondern in demselben Maaße praktisch wie theoretisch.

1. Die Unabhängigkeit dieses Unternehmens von der bisherigen Perikopenbildung ergiebt sich unmittelbar aus der Bestimmung seiner Aufgabe §. 2. Denn wenn die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen die Idee der Perikope selbst zu bestimmen und alle Bestimmungen über einzelne Perikopen aus dieser abzuleiten hat, so muß sie selbst den Standpunkt bestimmen, von welchem aus die bisherige Perikopenbildung mit Sicherheit beurtheilt werden kann, und die Grundlinien des Verfahrens bei aller künftigen Perikopenbildung entwerfen. Unser obiger Satz würde deshalb nach unseren Erörterungen zu §. 2 eine besondere Begründung gar nicht erfordern, wenn nicht unserm ganzen Unternehmen aus der bisherigen kirchlichen Praxis im Allgemeinen, so wie aus der bisherigen Perikopenbildung insbesondere noch zwei erhebliche Bedenken entgegenständen, die wir vor der Ausführung des Unternehmens selbst zu erörtern und zu erledigen haben. Das erste dieser Bedenken ist das der unübertrefflichen Vollkommenheit der alten, herkömmlichen Perikopen. Denn wenn die Vollkommenheit der herkömmlichen Perikopen irgend wie anerkannt wird, so muß unser Unternehmen jedenfalls überflüssig erscheinen. Ein anderes Bedenken gegen unser Unternehmen ist nicht theoretisch wie dieses, sondern durchaus praktisch und beruht auf dem langwierigen Gebrauche der herkömmlichen Perikopen. Da nämlich die herkömmlichen Perikopen, wenn auch jetzt in vielen Gemeinden außer immerwährendem Gebrauch gesetzt, doch eben lange Zeit in Gebrauch gewesen sind und in vielen Theilen der Kirche noch gebraucht werden, so kann man sagen: die herkömmlichen Perikopen sind selbst bereits in das Leben der Gemeinden aufgenommen und bezeichnen eben darum am besten nicht allein überhaupt den Gegenstand der Predigten an Sonn- und Festtagen, sondern auch und

zwar sicherer wie alle anderen Texte die Bedürfnisse und den Standpunkt der Gemeinden, so wie die beste Weise, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Wären die herkömmlichen Perikopen in diesem Sinne ein angemessener Ausdruck des inneren Lebens der Gemeinden, so müßte eine wissenschaftliche Darstellung der Perikopen in unserem Sinne als eine haltlose Theorie erscheinen, die nicht nur völlig überflüssig und unpraktisch, sondern deren Ausführung auch gradehin verderblich wäre. Diese Ansicht von den herkömmlichen Perikopen und der aus ihr gegen unser Unternehmen entstehende Einwurf findet seine Vertreter auch in den meisten Bildnern neuer Perikopen, welche alle, mit Ausnahme Suckow's, bei ihren Zusammenstellungen neuer Perikopen die herkömmlichen als eben so unabänderlich, wie unverändert voraussetzen und jenen einen oder mehre Jahrgänge neuer Perikopen zur Seite stellen.

2. Was nun jenes erste Bedenken und die auch noch in der neuesten Zeit wiederholte Behauptung der unbedingten Vollkommenheit der herkömmlichen Perikopen betrifft, so ließe dieselbe sich nur durch den Beweis begründen, daß die herkömmlichen Perikopen alle Schriftabschnitte, welche sich zu Texten für Predigten im Kirchenjahr und zwar in der gegenwärtigen Gestaltung desselben eignen, enthalten, und daß keine andere als solche Schriftabschnitte unter sie aufgenommen worden sind; wobei überdieß noch dargethan werden müßte, daß die herkömmlichen Perikopen nicht allein in dieser Weise richtig gewählt, sondern auch richtig abgetheilt und geordnet sind. Daß nun ein solcher Beweis für die Vollkommenheit der herkömmlichen Perikopen nie gelingen kann, ist zwar schon früher wiederholt mit einleuchtenden Gründen dargethan, in neuester Zeit aber durch die von Ranke in seinem oben § 1, 1 angeführten Buche dargelegten Forschungen über die Entstehung der herkömmlichen Perikopen zur unumstößlichen Gewißheit gebracht worden. Wie diese Gewißheit aus Ranke's genetischer Darstellung der herkömmlichen Perikopen hervorgeht, und daß die herkömmlichen Perikopen eben deshalb einer wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen in unserm Sinne (§ 1) nicht zur Grundlage, ja auch nicht einmal zum Vorbilde dienen können, hat der Verfasser bereits nachgewiesen in einer Abhandlung „Ueber den fortdauernden Gebrauch der herkömmlichen Perikopen im evangelischen Gottesdienste." Allgemeine Kirchenzeitung 1851 Nr. 86 ff*).

---

*) Wir heben, da die Art und Weise, in welcher jenes Werk Allgemeines und Besonderes, Forschungen und Ergebnisse auf eine die Benutzung des Ganzen erschwerende Weise vermischt, auf keine Weise gestattet, die Gedankenfolge des gründlichen Forschers beizubehalten, nur Folgendes hervor: 1) Nach Ranke ist das ursprüngliche Perikopensystem mit Sicherheit und vollständig aus keiner der vorhandenen Urkunden mehr zu erkennen, welche vielmehr nicht weiter als in das 8. Jahrhundert zurückreichen und, wenn sie gleich einen Blick auf das ursprüngliche Perikopensystem (S. 246) gestatten, doch selbst in sehr bedeutenden Theilen von einander abweichen, so daß in Absicht der Episteln zwar sämmtliche Urkunden in der Gegend von Weihnachten bis Pfingsten, so wie in der Adventzeit, welche den Schluß des Ganzen bildet, übereinstimmen, und also die dahin gehörigen Episteln das Siegel der Aechtheit an sich tragen" (S. 194), aber von Pfingsten bis Advent die Urkunden in keiner einzigen Stelle übereinstimmen, daß also von keinem einzigen Sonntage erhellt, was ursprünglich an ihm gelesen worden ist. Was die Evangelien betrifft, so gewähren die Urkunden zwar einen sicherern Blick auf die in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts herrschende Tradition der Evangelienverzeichnisse und enthalten für die auf irgend eine Weise vor den übrigen ausgezeichneten Tage, die hohen Feste, die Festzeiten und die Sonntage zwischen Advent und Pfingsten, mit wenigen Ausnahmen dieselben

3. Das zweite der oben angeführten Bedenken muß von Denjenigen mit aller Lebhaftigkeit erhoben werden, welche einen unversöhnlichen Widerspruch zwischen Wissenschaft und Praxis voraussetzen und eben damit von vorn herein annehmen, daß jede wissenschaftliche Untersuchung schon wegen dieser ihrer Eigenschaft unpraktisch sei. Diese Voraussetzung zu widerlegen, liegt nicht in unserer Aufgabe. Wir stellen

Evangelien, weichen aber zwischen Pfingsten und Advent vielfach von einander ab, S. 243 und 244. Schon mit diesem Ergebniß der Rankeschen Untersuchungen ist die Ueberschätzung der herkömmlichen Perikopen, welche ihnen eine Unabänderlichkeit und Mustergiltigkeit zuerkennt, völlig unvereinbar. Denn die ganze Ausbildung dieser Perikopen stellt sich schon hiermit keinesweges als ein zu irgend einer Zeit geschlossenes und vollendetes Werk dar, wie es die Behauptung ihrer Vollkommenheit voraussetzt, sondern als ein allmähliges, dessen Anfang eben so wenig mit Sicherheit bestimmt werden kann, wie sein Ende. Die Forderung, daß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen von den herkömmlichen ausgehe, ließe sich gar nicht erfüllen, ohne daß ein bestimmter Zeitpunkt in der Ausbildung der herkömmlichen Perikopen hervorgehoben und als der eigentlich mustergiltige bezeichnet würde. Das aber ist in der angegebenen Lage der Sache mit Sicherheit und ohne Willkühr gar nicht möglich. Die erste Berücksichtigung würde in dieser Hinsicht die ursprüngliche Bildung der Perikopen durch Hieronymus fordern. Allein eben diese ist die unbekannteste und verborgenste. Wollte man aber auf irgend einen spätern Zeitpunkt der Entwickelung und Ausbildung der Perikopen sehen, so würde man sogleich auf Abweichungen derselben selbst von einander gerathen und eben dadurch, um eine wissenschaftliche Grundlage für die Perikopenbildung zu gewinnen, genöthigt sein, über den höheren und geringeren Werth der verschiedenen Perikopenverzeichnisse zu entscheiden: und eben das könnte man nicht ohne schon irgendwie von dem wissenschaftlichen Boden auszugehen, den wir eben suchen. 2) Ferner weist Ranke nach, daß ein durchgreifender Plan in der Anordnung der beiden Reihen der herkömmlichen Perikopen, der epistolischen und evangelischen, weder gesucht noch gefunden werden kann, daß eine planmäßige Zusammenstellung entsprechender Episteln und Evangelien höchstens nur in der Passionszeit zu erkennen ist, und daß, wenn gleich die Episteln und die Evangelien des Advents eine Beziehung auf die Bedeutung und den Zweck der Feier desselben haben, diese selbst doch verschieden und zwar in dreifacher Weise gefaßt worden ist, daß in der Epiphanienzeit so wie in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten ein Plan der Anordnung, wenn auch an den Evangelien, doch weniger an den Episteln zu erkennen ist, und daß endlich in der Zeit von Pfingsten bis zum Advent jede Spur eines durchgeführten Planes, sowohl bei den Episteln wie bei den Evangelien fehlt. Vergl. S. 332, 376—381, 391, 392; S. 359, 360, 366, 367, 399. Die Planlosigkeit entzieht nun aber den herkömmlichen Perikopen offenbar allen Werth für die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen überhaupt. Denn da die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen dieselben anzuordnen hat, so muß sie eine Anschauung von dem Ganzen, welchem die Perikopen angehören, gewinnen und gewähren. Dieses Ganze aber kann, wenn es einmal nicht in den herkömmlichen Perikopen selbst liegt, auch nicht aus denselben, sondern nur in der Voraussetzung aller Perikopenbildung, der Idee des Christenthums und der Kirche, gefunden werden. Hiermit wird indeß keinesweges über den Werth der Anordnung der herkömmlichen Perikopen, auch in ihren planmäßigen Theilen, entschieden; sondern das Urtheil über dieselbe der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen selbst vorbehalten, mit welcher sich allein ergeben kann, welche Theile der herkömmlichen Perikopen in der That richtig und entsprechend geordnet sind. Dazu kommt nun noch, daß die ältesten Urkunden des römischen Lectionars, wie Ranke nachweist 3) Perikopen nicht bloß für Sonn- und Festtage, sondern in den meisten und wichtigsten Theilen auch für zwei bis vier Tage der Woche enthalten. Auch diese Eigenschaft des römischen Lectionars entzieht demselben allen Werth für die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen im obigen Sinne (§. 1). Denn es entsteht aus dieser Eigenschaft des römischen Lectionars für die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen, sobald sie sich an die herkömmliche Sammlung anschließen und dieser folgen will, die Nothwendigkeit entweder nur die herkömmlichen Sonn- und Festtags-Perikopen ihrem Verfahren zu Grunde zu legen, oder die Perikopen der Wochentage mit in Betrachtung zu ziehen. Beides aber ist mit der Aufgabe der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen gleich unvereinbar. Denn wenn dieselbe nur von den Sonn- und Festtags-Perikopen ausginge, so müßte sie von den Wochenperikopen absehen und damit einen großen Theil der Schrift und des neuen Testaments insbesondere aus dem Gebiete ihrer Betrachtung verweisen, während es sich bereits als Aufgabe der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen gezeigt hat alle Theile der Schrift, zunächst des neuen Testaments, ihrer Betrachtung zu unterwerfen. Wenn

ihr deshalb einfach die andere entgegen, welche unserm Unternehmen zu Grunde liegt, nämlich daß nur diejenige wissenschaftliche Theorie richtig ist, welche einerseits von wissenschaftlichen Voraussetzungen, andererseits von einer richtigen Anschauung des Lebens und seiner mannigfaltigen Gestaltungen ausgeht, und daß nur diejenige Praxis richtig ist, welche, während sie auf die jedesmaligen Gestaltungen des Lebens gerichtet und bezogen ist, sich des Zusammenhanges mit der Wissenschaft bewußt ist und durch diese geleitet wird. Es kann uns hier nur obliegen nachzuweisen, wie diese Voraussetzung auch auf unser Unternehmen Anwendung findet, und wie dasselbe nicht deshalb unpraktisch ist, weil es wissenschaftlich, sondern in demselben Maaße praktisch ist, wie es wissenschaftlich ist: woraus von selbst folgt, daß das Ergebniß unserer Untersuchung in demselben Maaße praktischer sein muß als die herkömmlichen Perikopen, in welchem unsere Untersuchung wissenschaftlicher ist als das Verfahren, durch welches jene zu Stande gekommen sind*).

Fragen wir demnach, ob die herkömmlichen Perikopen in der That den Gegenstand jeder Sonn- und Festtags-Predigt auf das Bestimmteste und Angemessenste bezeichnen, und zwar so daß die Predigten, die sich ihnen als Texten anschließen, vor allen dem Standpunkte und den Bedürfnissen der Gemeinden entsprechen? so ergiebt sich bei jeder genaueren Prüfung der herkömmlichen Perikopen, daß sie, wenn gleich in früherer Zeit praktisch, doch gegenwärtig durchaus unpraktisch geworden sind. Sie enthalten nämlich einige Abschnitte des neuen Testaments, welche nicht bloß schwer zu erklären sind, sondern deren Erklärung noch völlig räthselhaft ist; und

---

die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen hingegen die Grundlage ihrer Anordnung, Abtheilung und Wahl mit Berücksichtigung der Wochenperikopen entwerfen wollte, so würde sie auch genöthigt sein, Texte für Predigten in der Woche zu bestimmen, und damit eben so sehr über ihr §. 1 bestimmtes Gebiet hinausgehen, als sich andrerseits von der gegenwärtigen Gestaltung des kirchlichen Lebens entfernen, in welcher unser Begriff der Perikopen eben damit begründet ist, daß an Wochentagen gar keine oder doch nur sehr wenige regelmäßige Gottesdienste gehalten werden. Ferner ergiebt sich aus Ranke's Forschungen mit aller Sicherheit, daß 4) die herkömmliche Perikopensammlung in vielen Theilen und zwar auch in denjenigen, in welchen ein Plan einigermaaßen zu erkennen ist, auf Gründen beruht, welche schon durch die Reformation gänzlich aufgehoben sind, und zwar so daß diese bereits aufgehobenen Gründe zuweilen ganz allein die Wahl und Anordnung der herkömmlichen Perikopen bestimmt haben. Diese Abhängigkeit der herkömmlichen Perikopen von Gebräuchen und Meinungen, welche in der evangelischen Kirche schon bei ihrem Entstehen verschwunden, jetzt nur noch in der römischen fortdauern, weist Ranke besonders nach in den herkömmlichen Perikopen des IV. Sonntags im Advent, des Sonntags Reminiscere, des IV. u. XVIII. Sonntags nach Trinitatis, und zwar damit daß die Perikopen aller dieser Sonntage sich auf die in diesen Zeiten gefeierten, in der evangelischen Kirche aufgehobenen Quatember beziehen (vergl. S. 267—285), ferner damit daß die Perikopen der Passionszeit und sogar auch die der zunächst vorangehenden Sonntage mit sehr bestimmter Beziehung auf das Fasten gewählt sind, durch welche auch der Sonntag Lätare, als die Mitte der Fasten, eine freudige und festliche Bedeutung erlangte, S. 292 ff., ferner aber auch damit daß auf die Perikopen der Adventsonntage der Gebrauch des Fastens Einfluß gehabt hat, S. 376 ff., endlich damit daß die Perikopen für den V. Sonntag Trinitatis wegen des auf denselben fallenden Festes Petri und Pauli gewählt sind. Auch diese Eigenschaft der herkömmlichen Perikopen schließt jeden Gebrauch derselben zu einer wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen geradehin aus. Denn diese kann, eben weil sie lediglich auf der Idee des Christenthums und der Kirche ruht, nicht von Handlungen und Erscheinungen ausgehen, welche in der evangelischen Kirche bereits als mit jener Idee unvereinbar erkannt worden sind.

*) Wir sehen bei dieser Nachweisung selbst Ranke in so fern unter unsern Gegnern, als derselbe zwar neue Ordnungen von Perikopen will und zu denselben S. 402 ff. sehr beherzigenswerthe Vorschläge macht, aber doch S. 401 von dem noch vorhandenen Lectionar sagt: „welches durch das liturgische Recht eines mehr als tausendjährigen Bestehens geschützt ward und unter keiner Bedingung verdrängt werden darf."

diese ihre oft unglückliche Wahl hat den praktischen Nachtheil, daß die Predigt zu ihnen gar nicht in dem Verhältnisse stehen kann, in welchem sie zum Texte stehen soll, die Schrift also bei ihrem Gebrauche gar nicht und nur scheinbar zu ihrem Rechte kommt. Die herkömmliche Sammlung von Perikopen enthält dabei auch keineswegs eine so vollständige Bezeichnung der Gegenstände der Sonn- und Festtagspredigten, als das neue Testament sie darbietet; denn sie schließt, da sie für jeden Sonntag immer nur zwei Perikopen enthält, nicht nur überhaupt alle Belehrungen über die Gegenstände der Sonn- und Festtagspredigten aus, welche außerdem im neuen Testament vorkommen, sondern auch insbesondere alle diejenigen, welche in das alte Lectionar für Gottesdienste aufgenommen waren, die in der evangelischen Kirche aufgehoben sind. Diese Beschränktheit der Wahl der herkömmlichen Perikopen hat, auch wenn wir annehmen könnten, daß mit und in ihrer Zusammenstellung jeder mögliche Gegenstand der Sonn- und Festtagspredigten irgendwie berücksichtigt sei, den praktischen Nachtheil, daß die Predigten, welche doch denselben Gegenstand nach Maaßgabe der Bedürfnisse und Zustände der Gemeinden zu einer Zeit auf eine andere Weise behandeln müssen als zur anderen, für diese Mannigfaltigkeit der Behandlung nicht die ganze Mannigfaltigkeit und den ganzen Reichthum der Schrift benutzen können. Dazu kommt nun die falsche Abtheilung oder Begrenzung vieler unter den herkömmlichen Perikopen, welche auch eine sehr unpraktische Eigenschaft derselben ist, deren große Nachtheile von ihren Vertheidigern bisher fast ganz übersehen und auch von ihren Gegnern in ihrem ganzen Umfange noch nicht gewürdigt sind. Denn wenn gleich der Prediger fähig ist, die Hindernisse, welche die falsche Abtheilung der Perikopen ihrem richtigen Verständnisse entgegenstellt, zu überwinden und auch der Gemeinde die erforderlichen Erläuterungen zu geben, so stört doch die falsche Abtheilung leicht die eigene Auffassung des Predigers, und sie macht eben Erläuterungen und Zusätze zur Predigt selbst nöthig, welche, in sofern sie nicht durch den Gegenstand der Predigt selbst geboten und gefodert sind, die Wirkung derselben immer mehr schwächen als verstärken. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß diejenigen Gemeindeglieder, welche eines eigenen tieferen Verständnisses der Schrift nicht fähig sind, bei jedem eigenen Gebrauch und bei jeder eigenen Erinnerung an falsch abgetheilte Perikopen eben durch deren falsche Abtheilung an dem richtigen Verständniß geradezu verhindert und zu einer falschen Auffassung verleitet werden. Endlich sind aber auch viele der herkömmlichen Perikopen falsch geordnet. Es sind viele auf Sonn- und Festtage gestellt, deren Bedeutung ihr Inhalt entweder gar nicht oder doch viel weniger als der anderer entspricht. Auch dieser Mangel der herkömmlichen Perikopen hat erhebliche praktische Nachtheile, indem er den Prediger nöthigt, entweder die Bedeutung der Sonn- und Festtage unberücksichtigt zu lassen, und dann den von dieser Bedeutung abhängigen Bedürfnissen seiner Gemeinde nicht zu entsprechen, oder die Bedeutung der Tage zu berücksichtigen, dann aber in einer Unabhängigkeit vom Texte zu predigen, die in der evangelischen Kirche durchaus unstatthaft ist. Einzelne Beispiele herkömmlicher Perikopen zum Beweise ihrer hiermit gerügten Mängel anzuführen, erscheint hier um so weniger nöthig, als der Fortgang unserer Untersuchung uns nicht allein auf solche Beispiele sondern auch auf die Nachweisung dieser Mängel an herkömmlichen Perikopen führen wird *).

*) Im Allgemeinen bemerken wir hier noch, daß alle diese Mängel und praktischen Nachtheile der herkömmlichen Perikopen in dem ursprünglichen Perikopensystem, wie dasselbe nach Ranke's Forschungen sich darstellt, viel geringer erscheinen, als in der jetzt gebräuchlichen, herkömmlichen Zusammenstellung von Sonn- und Festtagsperikopen, da jenes System, indem es viele Schriftabschnitte auf Wochentage, Vigilien und Heiligenfeste stellte, den großen, jetzt außer Gebrauch gekommenen Theil der Schrift, wenigstens mit in den liturgischen Gebrauch zog, da es die Lesung ganzer Bücher der Schrift in Abschnitten, welche auf Tage der Woche gelegt waren, anordnete und damit eine Lesung in fortgesetzter Folge veranlaßte, welche auch die Nachtheile der falschen Abtheilung ausgleichen konnte, und da es ferner viele der Bedeutung der Sonn- und Festtage ganz entsprechende Schriftabschnitte für die dieselben zunächst umgebenden Gottesdienste bestimmte. Die jetzt gebräuchliche, herkömmliche Perikopenordnung ist eben darum nur ein fragmentarischer Ueberrest der ursprünglichen, welcher schon als solcher theoretisch ebenso

Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen ist nun durch ihr wissenschaftliches Verfahren nicht allein vollständig gegen alle diese praktischen Nachtheile gesichert, sondert setzt auch an die Stelle derselben praktische Vortheile, welche die ganze bisherige Perikopenbildung noch nicht gewährte. Sie nimmt zunächst, indem sie wählt, alle Schriftabschnitte, aber auch nur diejenigen, welche wirklich Perikopen sind, unter dieselben auf: legt also den ganzen zu Perikopen geeigneten Schriftstoff vollständig dar. Sie sucht die angemessensten Anfangs- und Endpunkte der Perikopen auf und giebt deshalb schon durch ihre Abtheilung dem Prediger wie der Gemeinde eine Anleitung zur sichern Auffassung der Perikopen. Sie stellt endlich auf jeden Sonn- und Festtag die seiner Bedeutung entsprechenden Perikopen zusammen, und gewährt mit der vollständigen Uebersicht derselben dem Prediger die Möglichkeit jeden Gegenstand ebenso textgemäß, wie mit der erforderlichen Rücksicht auf das Kirchenjahr und auf die jedesmaligen Zustände der Gemeinde zu behandeln. Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen ist demnach, weit entfernt, die Schrift dem kirchlichen Leben mehr zu entziehen, als der fortgesetzte Gebrauch der herkömmlichen Perikopen, vielmehr allein geeignet, den nur scheinbaren Gebrauch der Schrift, zu welchem viele der herkömmlichen Perikopen verleiten, gänzlich abzustellen und ein durchgängiges wirklich textgemäßes Predigen einzuführen. Sie reicht, indem sie freilich einen alten Schaden der evangelischen Kirche in seiner ganzen Blöße darlegt, dem Prediger für jeden Gegenstand das durch die herkömmlichen Perikopen verkürzte und getrübte Wort Gottes in seiner ganzen Fülle dar, sie leitet die Strömungen desselben in alle Feste und Theile des Kirchenjahres und führt eben damit die bisher oft nur mit dem dünnen Faden des Scheines und des sonderbarsten Einfalls an den Ruinen des alten Perikopensystems hängende Predigt wieder auf die sichere Grundlage und auf die belebende Quelle des göttlichen Wortes zurück.

§. 5. Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen zerfällt in zwei Theile, den allgemeinen, welcher das Verhältniß der Bücher der heil. Schrift, zunächst des neuen Testaments, zum Kirchenjahre, beide als Ganze betrachtet, bestimmt, und den besonderen, welcher das Verhältniß einzelner Abschnitte der Schrift zu einzelnen Sonn- und Festtagen und eben damit die Perikopen als solche bestimmt.

1. Daß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen das dreifache Geschäft der Wahl, der Abtheilung und der Anordnung, welches sie nach § 2 umfaßt, nicht theilen und nicht jede Seite desselben für sich behandeln kann, daß also dieses dreifache Geschäft keinen Eintheilungsgrund für die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen darbietet, ergiebt sich bei jeder näheren Betrachtung dieses Geschäftes selbst. Denn wenn die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen alle ihre Bestimmungen aus der Idee der Perikope ableiten muß, § 2, so kann sie keine einzige Perikope wählen, abtheilen oder anordnen, ohne von allgemeinen Regeln auszugehen und diese Regeln auf jede einzelne Perikope zu beziehen, also jede Perikope in Rücksicht auf Wahl, Abtheilung und Stellung zu begründen. Es frägt sich deshalb, welche Ordnung und Folge ihrer Theile die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen fordert, und welche Theilung sie zuläßt?

---

mangelhaft ist als praktisch nachtheilig, und welchem wir das von Ranke behauptete liturgische Recht schon wegen dieses seines Verhältnisses zur ursprünglichen Perikopenbildung nicht zugestehen können, auch wenn wir die Richtigkeit vieler tiefer Blicke in das Wesen des ursprünglichen Systems, die wir bei Ranke finden, im vollen Maaße anerkennen.

Am unmittelbarsten bietet sich in dieser Hinsicht die Folge der Schriften des neuen Testaments selbst dar. Wir könnten nämlich alle Schriften des neuen Testaments und deren Abschnitte in ihrer Folge von dem bezeichneten Standpunkte unserer Aufgabe aus prüfen, also bei jedem einzelnen untersuchen, ob er der Idee der Perikope entspricht oder nicht und wo er am besten begrenzt werden kann, und dann bestimmen, welchem Theile des Kirchenjahres er als Text oder Perikope angehört. Dieses Verfahren aber würde, wie einfach es auch erscheint und wie natürlich es sich auch darbietet, wenn auch vielleicht zu einem praktischen Kommentare, doch nicht zu dem Ziele führen, welches wir nach § 2 zu erreichen haben. Denn es würde daraus keine Uebersicht aller Perikopen als solcher entstehen, da ja alle Perikopen in ihrer ursprünglichen Folge betrachtet und gelassen würden. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen kann deshalb nur dadurch gelöst werden, daß die Reihe der Sonn- und Festtage oder das Kirchenjahr derselben zu Grunde gelegt und nicht nur die Angabe der jedem Sonn- und Festtage zukommenden Perikopen, sondern auch die Erörterungen über dieselben mit jedem Sonn- und Festtage verbunden werden. Zwar geht bei diesem Verfahren der Vortheil einer Betrachtung der Bücher des neuen Testaments in ihrer ursprünglichen Folge in dem Maaße verloren, daß vielfache Verweisungen auf andere Stellen der Untersuchung nothwendig werden: allein dieser Nachtheil wird bei dem angegebenen Verfahren reichlich durch den Vortheil aufgewogen, daß es der bisherigen Perikopenbildung ähnlicher und darum praktischer ist.

2. Es ist nun bereits oben §. 3, 3 bemerkt worden, daß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen, in so fern sie dieselben anzuordnen hat, durch eine Untersuchung über die Ausbildung und die gegenwärtige Gestaltung des Kirchenjahres bedingt ist. Auch haben wir so eben ad 1 bemerkt, daß die Begründung der Wahl, der Abtheilung und Anordnung jeder einzelnen Perikope nur durch Berufung auf allgemeine Regeln für dieses Verfahren möglich ist. Diese Berufung aber kann nur dann einen Werth haben, wenn diese Regeln selbst begründet und aus der Idee der Perikope abgeleitet sind. Nun haben wir bereits bemerkt, wie auch die nähere Bestimmung des Begriffes der Perikope von der Untersuchung über das Kirchenjahr abhängig ist, welche zunächst wegen der Anordnung nöthig erschien. Da nun alle Regeln über die Wahl, die Abtheilung und die Anordnung der Perikopen lediglich aus dem Begriff der Perikopen abgeleitet werden müssen, so schließt sich die Begründung und Entwickelung dieser Regeln genau und unmittelbar an die Untersuchung über das Kirchenjahr an. Es ergiebt sich hiermit ein Theil unserer Untersuchung, der zwar mit dem andern, welcher die Perikopen jedes einzelnen Sonn- und Festtags darlegt und erörtert, in so fern auf das Genauste zusammenhängt, als er die allgemeinen Regeln für das auf jede einzelne Perikope anzuwendende Verfahren entwickelt, der aber eine Darlegung des Kirchenjahres als seiner eigentlichen Grundlage voraussetzt. Daß nun die Untersuchung über das Kirchenjahr und die Entwickelung der allgemeinen Regeln über Wahl, Abtheilung und Anordnung der Perikopen der Darstellung der einzelnen Perikopen und den Erörterungen über dieselben vorangehen muß, bedarf keines Beweises. Dabei leuchtet auch ein, daß jeder dieser beiden Theile eine wesentliche Seite unserer Aufgabe bildet, beide also unter einander zusammenhängen. Beide Theile unterscheiden sich aber dadurch, daß der erste das Kirchenjahr lediglich als ein Ganzes betrachtet, eben so die Bücher der Schrift als ein Ganzes behandelt und den zu Perikopen geeigneten Stoff derselben im Allgemeinen bestimmt, während der zweite die einzelnen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres

betrachtet, von diesen ausgeht und für diese einzelne Abschnitte der Schrift zu Perikopen bestimmt.

3. Da wir nicht allein den Begriff der Perikope im Allgemeinen, sondern auch das Ganze zu bestimmen haben, dem alle Perikopen angehören, so werden wir mit diesen Bestimmungen die Grundlage für die Bildung von Perikopen auch aus dem alten Testamente entwerfen, in so fern das alte Testament Perikopen enthält. Ebenso leuchtet auch ein, daß alle Regeln über die Wahl, Abtheilung und Anordnung der Perikopen, die wir aus dem Wesen der Perikope entwickeln, auch auf die Perikopen des alten Testamentes Anwendung erleiden müssen. Von der andern Seite aber leuchtet auch ein, daß zwischen dem alten Testamente und dem neuen sowohl in Absicht der Form als auch in Absicht des Inhalts ein Unterschied besteht, welcher eine gleiche Anwendung jener Regeln auf beide Testamente nicht gestattet. Dazu kommt nun, daß die exegetischen Untersuchungen, durch welche, wie sich gezeigt hat, die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen bedingt ist, in Absicht des alten Testamentes noch unsicherer sind und auf ganz anderen Voraussetzungen ruhen, als die beim neuen Testamente anzustellenden. Hiernach kann die Beschränkung unserer Darstellung auf die Perikopen des neuen Testamentes nicht den Sinn haben, daß jene zu dem alten Testamente gar keine Beziehung hätte, sondern nur den, daß wir bei Darlegung der einzelnen Perikopen selbst, also im zweiten Theile unserer Darstellung, lediglich Perikopen des neuen Testamentes behandeln. Dieß geschieht nicht sowohl deshalb, weil die Perikopen des alten Testamentes eine wissenschaftliche Erörterung wie diejenige, der wir die des neuen Testamentes unterwerfen wollen, nicht zuließen, als, weil diese Erörterung auf ein ganz anderes Gebiet führen und unserer Darstellung einen Umfang geben würde, welcher ihren nächsten Zwecken nur hinderlich sein könnte. Demnach wird diese Darstellung im ersten Theile, der mehr vorbereitend ist, zwar die Grundlinien zu aller Perikopenbildung, auch der alttestamentlichen enthalten, aber im zweiten Theile, der ausschließlich die Perikopen selbst darstellt, sich nur mit dem neuen Testamente beschäftigen. Wenn nun auf diese Weise unsere Darstellung, wenn auch nur im ersten Theile, einigermaßen über das neue Testament hinausgeht, so kann sie dasselbe nicht vollständig umfassen. Die eigenthümliche Beschaffenheit und das eigenthümliche Verhältniß, in welchem die Apokalypsis zu den übrigen Büchern des neuen Testamentes steht, läßt nämlich die Ausschließung derselben von der gleichmäßigen Berücksichtigung mit andern Büchern des neuen Testamentes nicht nur zu, sondern scheint dieselbe wenigstens für jetzt auch unabweislich zu fordern. Denn die Auslegung dieses Buches des neuen Testamentes ist noch so schwankend, daß die wissenschaftliche Darstellung der in demselben enthaltenen Perikopen Untersuchungen und Erörterungen fordern würde, deren Weitläufigkeit zu dem Ergebniß derselben für unsere Untersuchung in keinem Verhältniß stände. Es kann deshalb eben so wenig unsere Aufgabe sein Perikopen aus der Apokalypsis zu bestimmen, wie Perikopen aus den Büchern des alten Testamentes; aber die Ausschließung der Apokalypsis von unserer Untersuchung hat so wenig wie die des alten Testamentes den Sinn, daß Beide nicht wirklich Perikopen enthalten, und daß unsere allgemeinen Bestimmungen über die Perikopen nicht auf Beide Anwendung erleiden: sondern nur den, daß unsere ganze Untersuchung zu diesen beiden Theilen der Bibel nicht in einem ausführenden, sondern nur in einem vorbereitenden, vorläufigen Verhältnisse steht.

Erster Theil.

Die allgemeine Darstellung der Perikopen oder die Darstellung des Verhältnisses des Kirchenjahres zur Schrift, Beide als Ganze betrachtet.

Einleitung.

§. 6. Die allgemeine Darstellung der Perikopen zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste das Kirchenjahr seinem Wesen und seinen Theilen nach darzulegen, der andere aber den Begriff der Perikopen zu entwickeln und aus demselben die Regeln der Wahl, der Abtheilung und Anordnung abzuleiten und diese im Allgemeinen zu vollziehen hat.

1. Dieser erste Theil unserer Untersuchung hat die doppelte Aufgabe: das Kirchenjahr seinem Wesen und seinen Theilen nach darzulegen und die allgemeinen Regeln der Wahl, der Abtheilung und Anordnung aus dem Begriff der Perikope abzuleiten. §. 5. Die Bestimmung des Begriffs der Perikope ist zwar, wie bereits §. 3, 3 bemerkt ist, von der Bestimmung und Darlegung des Kirchenjahres mit abhängig. Demungeachtet aber gehört die Entwickelung des Begriffs der Perikope mehr dem zweiten Abschnitte dieses ersten Theiles an, der aus diesem Begriffe allgemeine Regeln zu entwickeln hat, als dem ersten, der das Kirchenjahr darzulegen hat. Denn der Begriff der Perikope beruht, da Perikopen Predigttexte sind, die Bestimmung des Begriffes des Predigttextes aber wesentlich Aufgabe der Homiletik ist, wesentlich auf Voraussetzungen, die der Homiletik entlehnt werden müssen, und erfordert andererseits, in so fern er auf die Schrift bezogen wird und Regeln über die Wahl, Abtheilung und Anordnung der Perikopen begründen soll, eine Betrachtung des Wesens und der Beschaffenheit der Bücher der Schrift. Es erscheint deshalb nothwendig die Aufgabe dieses Theils der Darstellung der Perikopen in der Weise zu theilen, die der obige Satz angiebt, nämlich so daß der erste Abschnitt dieses Theils lediglich das Kirchenjahr, der zweite aber lediglich den Begriff der Perikopen und die Regeln für die Bildung derselben betrifft.

2. Bei der ganzen bisherigen Perikopenbildung ging man, wenn auch nicht ausschließlich, doch mehr von der Schrift aus, als vom Kirchenjahre. Man hat zwar die Perikopen für einige ausgezeichnete Sonn- und Festtage und zwar besonders die für die Festtage mit sichtbarer Rücksicht auf die Bedeutung derselben gewählt, aber auf andere bedeutende Theile des Kirchenjahres ganze Bücher der Schrift gelegt, ohne daß sich erkennen läßt, warum man diese Bücher grade jenen Theilen zugewiesen hat, und warum man grade die aufgenommenen Schriftabschnitte als Peri-

kopen anerkannt, dagegen manche andere Abschnitte derselben Bücher oft verworfen und gänzlich übergangen hat. Diesem bisherigen Verfahren würde das unsrige ähnlicher sein, wenn wir die allgemeine Betrachtung der Schrift und die Entwickelung der allgemeinen Regeln für die Bildung der Perikopen der Darlegung des Kirchenjahres vorangehen ließen. Aber wir sind schon durch die Wissenschaftlichkeit, die wir als unerlaßliche Aufgabe unseres ganzen Verfahrens betrachten, durchaus auf die im obigen Satz angegebene Folge der beiden Abschnitte dieses Theiles unserer Untersuchung gewiesen. Denn wenn einmal feststeht, daß die Perikopen Texte zu Predigten an Sonn- und Festtagen sind, so kann die vollständige Bestimmung ihres Begriffs nur aus der Betrachtung des Wesens und der Beschaffenheit der Predigten und der Gottesdienste an Sonn- und Festtagen gewonnen werden, deren Reihe das Kirchenjahr bildet. Wir gehen demnach von der Darlegung des Kirchenjahres aus und lassen derselben die Bestimmung der Perikopen folgen*).

Erster Abschnitt.

Das Kirchenjahr.

§. 7. **Das Wesen des Kirchenjahres als einer Reihe christlicher Gottesdienste kann nur durch eine Betrachtung der gemeinsamen christlichen Gemüthszustände und ihrer Aeußerungen in Rede, Gesang und Handlung, und zwar durch gleichmäßige Berücksichtigung der Gemüthszustände selbst und ihrer Aeußerungen, festgestellt und entwickelt werden**).**

1. Jeder Gottesdienst ruht auf einer Erregung des Gefühls, des Gemüthes, welche er einerseits in den Theilnehmern voraussetzt, andererseits selbst fördert und erhöht. Diese Erregung des Gemüthes oder dieser Gemüthszustand wird, weil er

*) Einzelne Theile des Kirchenjahres sind noch nicht allgemein anerkannt und völlig gesichert, und die Schrift enthält die Gründe der Entscheidung wie über alle Erscheinungen des kirchlichen Lebens so auch über die Theile des Kirchenjahrs. Allein wie gewiß dieß ist, eben so wenig ist es möglich alle Erscheinungen und Regungen des christlichen Lebens aus der Schrift abzuleiten oder durch reines Denken zu konstruiren. Das Kirchenjahr ist aber mit allen seinen Momenten eine der großen und bleibenden Formen, in denen sich das christliche Leben entwickelt hat. Es unterliegt deshalb zwar dem Urtheil der Schrift, seine Darstellung aber kann, in so fern es der Vergangenheit angehört, nur aus der Geschichte, und in so fern es fortdauert, nur aus der Betrachtung der Gegenwart entlehnt werden.

**) Die Vorstellung des Kirchenjahres und der Gebrauch dieses Wortes steht keineswegs ganz fest. Man denkt sich dabei zuweilen lediglich den Zeitraum eines Jahres, nur mit dem Unterschiede von dem bürgerlichen, daß das Kirchenjahr einen andern Anfangs- und Endpunkt hat. Zuweilen aber bezeichnet man nicht sowohl den Zeitraum selbst mit dem Worte Kirchenjahr, als vielmehr die Gesammtheit aller in dem Zeitraume von einem ersten Advent bis zum anderen vorkommenden gottesdienstlichen Handlungen, der regelmäßigen sowohl als der zufälligen. Endlich aber wird die Vorstellung des Kirchenjahres noch beschränkter gefaßt, wenn man dabei, von den zufälligen gottesdienstlichen Handlungen absehend, nur an die regelmäßigen, also nicht an vorkommende Taufen, Trauungen, Begräbnisse u. dgl., sondern an die Gottesdienste

wesentlich ein frommer ist, als Andacht und Erbauung bezeichnet: er ist Andacht mehr in Rücksicht auf das dem Gottesdienste Vorangehende, Erbauung aber mehr in Rücksicht auf das dem Gottesdienste Folgende, oder auf seine Wirkung. Dieses bestimmte Verhältniß des Gottesdienstes zu einem Gemüthszustande müssen auch Diejenigen zugeben, welche das Wesen aller Frömmigkeit in die Erkenntniß oder in das Wissen setzen und dabei nur überhaupt noch den Gottesdienst wollen und anerkennen. Nur müssen sie bei dem Gottesdienste eben mit dem erregten Gemüthszustande noch Etwas fordern, was für ihren Gesichtspunkt außerhalb des eigentlichen Wesens der Frömmigkeit, dem Denken und der Erkenntniß, liegt, und sie können eben deshalb die den Gottesdienst bedingenden Zustände des Menschen, die Andacht und die Erbauung, nicht als die höchsten, als solche vielmehr immer nur diejenigen ansehen, in welchen er im reinen Denken begriffen ist. Wollten sie aber die Zustände frommer Gemüthserregung, oder die Zustände der Andacht und Erbauung gradehin für unstatthaft erklären, so könnten sie wohl noch Zustände und Thätigkeiten für zuläßig halten, in welchen ein Nachdenken und eine gegenseitige Mittheilung über Gegenstände religiöser Erkenntniß stattfände, aber sie müßten für diese Mittheilung lediglich die Form der Belehrung fordern und Gesang und Handlung auf das Bestimmteste ausschließen. Eben damit aber würden Theile des Gottesdienstes aufgegeben, mit denen auch das Ganze desselben, wie es in der christlichen Kirche bis auf einige Verirrungen der neuesten Zeit immer fortbestanden hat, von selbst fallen würde. Wogegen wir nun davon ausgehend, daß das eigentliche Wesen der Frömmigkeit im

---

der Sonn- und Festtage und die regelmäßigen Wochengottesdienste denkt. Für uns nun kann das Kirchenjahr in jenem ersten Sinne, nämlich als bloßer Zeitraum mit eigenthümlichem Anfangs- und Endpunkte, gar nicht in Betrachtung kommen, denn für unsere Untersuchung hat dasselbe nur einen Werth als das Ganze, dem die Perikopen als Theile angehören. Wir können deshalb jene Vorstellung und den ihr entsprechenden Gebrauch des Wortes von Anfang an, und ohne über die Richtigkeit des letzteren zu entscheiden, aufgeben. Die andere Vorstellung vom Kirchenjahre ist offenbar schon viel bedeutender und inhaltsreicher: denn sie umfaßt, wie die dritte, bestimmte Regungen und Aeußerungen des christlichen Lebens. Zu der zweiten steht nun diese dritte offenbar in dem Verhältniß des Theiles zum Ganzen. Bei dem großen Schwanken des Sprachgebrauchs und der Vorstellungen in dieser Hinsicht ist es schwer darüber zu entscheiden, ob die Gesammtheit kirchlicher Handlungen in einem Jahre, von einem ersten Advent bis zum andern, oder nur die regelmäßigen öfter als Kirchenjahr angesehen und als solches bezeichnet werden. Indeß liegt diese Frage außerhalb der Grenzen unserer Untersuchung. Denn für uns kommt eben nur das Ganze in Betrachtung, welchem die Perikopen zunächst als Theile angehören. Dieses Ganze aber bilden, da Perikopen Texte zu Predigten an Sonn- und Festtagen sind, lediglich die regelmäßigen Gottesdienste. Wir haben deshalb das Kirchenjahr nur in diesem letzteren Sinne zu betrachten: und es reicht zur Rechtfertigung unsers Gebrauchs dieses Wortes hin, daß es überhaupt und zwar sehr häufig und besonders von allen denjenigen in diesem Sinne gebraucht worden ist, welche die herkömmlichen Perikopen als den eigentlichen Grundriß des Kirchenjahres ansehen, und daß die regelmäßigen Gottesdienste sich eben schon durch ihre Regelmäßigkeit von den zufälligen sehr bestimmt unterscheiden. Bei der Vieldeutigkeit des Ausdrucks Kirchenjahr erschien es indeß nöthig, diejenige Bedeutung, in welcher wir ihn allein brauchen, im Anfange unserer Untersuchung bestimmt anzugeben, und dieß ist in obigem Satze dadurch geschehen, daß wir das Kirchenjahr als die jährliche Reihe christlicher Gottesdienste bezeichnet haben. Denn eine Reihe bilden offenbar nur die regelmäßigen Gottesdienste, nicht die zufälligen', die schon als solche außerhalb jeder Reihe und jeder Folge liegen. Doch kann es nicht die Absicht dieser Bestimmung sein das Wesen des Kirchenjahres schon völlig erschöpfend und abschließend zu beschreiben, da eben diese vollständige Beschreibung des Kirchenjahres Aufgabe dieses Abschnittes unserer Untersuchung ist.

Gefühle liegt, die Zustände der Andacht und Erbauung nicht allein als die wesentlichen und vollständigen Bedingungen alles Gottesdienstes ansehen, sondern auch unbedingt sagen können, daß, weil in diesen Zuständen diejenige Gesinnung, welche den ganzen Menschen zu jeder Zeit beherrschen soll, die Frömmigkeit, ausschließlich herrschend und bestimmend hervortritt, der Gottesdienst auf den höchsten menschlichen Zuständen ruht. Diejenigen Zustände, in welchen die Seele von Frömmigkeit vollständig beherrscht und durchdrungen ist, können, wie alle übrigen, in derselben verschlossen bleiben und ohne alle Aeußerung vorübergehen: sie können aber auch schon mit ihrem ersten Entstehen den Trieb zur Aeußerung und eben damit auch zur Mittheilung enthalten. Das Letztere wird immer mehr bei lebhaften Gemüthszuständen das Erstere mehr bei minder lebhaften der Fall sein. Nun können zwar auch jene Ersteren durchaus fromm und christlich sein, aber sie sind niemals Gottesdienst im bestimmteren Sinne des Wortes, da dieser immer ein Zusammensein einer, wenn auch noch so geringen, Mehrheit voraussetzt. Wogegen nun diejenigen Gemüthszustände, welche den Trieb zur Aeußerung enthalten, und darum auch irgendwie zur Darstellung gelangen, eben mit dieser Darstellung immer irgendwie die ersten Anfänge des Gottesdienstes enthalten. Jeder fromme Gemüthszustand aber, der einmal dargestellt wird, pflanzt sich auch irgendwie fort auf Diejenigen, welche die Darstellung wahrnehmen, und ist wiederum in seiner Dauer durch die Art, wie er von diesen aufgenommen wird, bedingt. Er ist eben darum nicht auf den Einzelnen beschränkt, sondern gemeinsam. Auf diese Weise zeigt sich, daß das christliche Kirchenjahr, als die Reihe jährlicher Gottesdienste, wesentlich eine Reihe frommer christlicher Gemüthszustände ist, welche sich in verschiedenen Weisen darstellen und eben darum gemeinsam sind.

2. Da nun hiernach das Kirchenjahr wesentlich eine innere Seite hat, nämlich die frommen gemeinschaftlichen Gemüthszustände selbst, auf welchen die Gottesdienste beruhen, und eine äußere, nämlich die Darstellung dieser Gemüthszustände in Rede, Gesang und Handlung, durch welche die frommen gemeinschaftlichen Gemüthszustände zur Erscheinung kommen; so erfordert die Darstellung des Kirchenjahres offenbar eine Darlegung jeder dieser beiden Seiten desselben, wie wir in unserem obigen Satze behauptet haben. Doch bedarf die in diesem Satze ausgesprochene Nothwendigkeit der gleichmäßigen Berücksichtigung jeder dieser beiden Seiten noch einer Begründung und Erläuterung. Da wir nämlich die äußere, in Rede, Gesang und Handlung erscheinende Seite des Kirchenjahres gradehin als Aeußerung der frommen gemeinschaftlichen Gemüthszustände gesetzt und betrachtet haben, so könnte es scheinen, als müsse die vollständige Darlegung der frommen gemeinsamen Gemüthszustände des Christen von selbst zu einer Darstellung des Kirchenjahres führen, wenn sie eben nur über die rein innere Seite der Gemüthszustände bis zu ihrer Aeußerung in den angegebenen Formen fortgesetzt werde. Nun bildet der Inhalt der christlichen Gemüthszustände in ihrer Gesammtheit den christlichen Glauben und er ist mit diesem selbst bereits Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen und Erörterungen und zwar in der christlichen Glaubenslehre geworden. Wir würden demnach,

wollten wir das Kirchenjahr lediglich nach seiner inneren Seite darstellen, an die christliche Glaubenslehre gewiesen sein und das Kirchenjahr aus dieser zu entwickeln haben. Es sind in der That auch bereits Versuche gemacht worden das Kirchenjahr unbedingt aus der Glaubenslehre abzuleiten und aus derselben zu ergänzen. Diese Versuche aber müssen immer mißlingen, und es kann unsere Absicht nicht sein dieselben zu vermehren. Denn ganz abgesehen davon, daß auch im Gebiete der Glaubenslehre noch Vieles streitig ist, hat die Glaubenslehre, wenn sie gleich den Gesammtinhalt aller christlichen Gemüthszustände darlegt, doch nicht die wirklichen Gemüthszustände selbst darzustellen, sondern, weil sie Wissenschaft ist und sich wesentlich in Begriffen bewegt, bald verschiedene Elemente desselben Gemüthszustandes zu scheiden, bald aber auch das mehreren wirklichen Gemüthszuständen Gemeinsame zu verbinden, bald aber auch von solchen unmittelbar auf dem Inhalt der Gemüthszustände ruhenden Begriffen auf andere überzugehen, die nur mittelbar mit jenen zusammenhängen und den Inhalt eines wirklichen Gemüthszustandes gar nicht ausdrücken. Da nun das Kirchenjahr wesentlich aus wirklichen Gemüthszuständen besteht, so würden wir, nur von der Glaubenslehre ausgehend, sogleich den rechten Standpunkt für unsere ganze Darstellung verlassen. Dazu kommt aber auch noch, daß, wenngleich der Gottesdienst wesentlich Darstellung der christlichen Gemüthszustände ist, doch auf dem kirchlichen eben so wenig wie auf allen andern Gebieten des Lebens die Erscheinung und Darstellung mit dem Innern, worauf sie beruht, sich gleichmäßig entwickelt und fortschreitet, vielmehr, wenn auch im Allgemeinen davon abhängig, bald voraneilt, bald zurückbleibt. Darin liegt für jeden Versuch das Kirchenjahr lediglich aus der christlichen Glaubenslehre zu entwickeln die unvermeidliche Gefahr die äußere erscheinende Seite in einer Weise darzustellen, die, wenngleich den christlichen Gemüthszuständen an und für sich, doch nicht derjenigen Gestaltung entspricht, welche deren Darstellung oder der Gottesdienst in einer bestimmten Zeit angenommen hat. Damit aber würden wir den historischen Boden verlassen, auf welchem unsere Darstellung sich wegen ihres eben so praktischen als wissenschaftlichen Zweckes durchaus zu halten hat. Eben so wenig aber können wir uns auf die Betrachtung der äußern, wahrnehmbaren Seite des Kirchenjahres beschränken. Denn abgesehen davon, daß, wie wir bereits oben bemerkt haben, das Kirchenjahr gegenwärtig keinesweges in allen Theilen der evangelischen Kirche auf gleiche Weise gefeiert wird, noch auch jemals eine in jeder Beziehung gleiche äußere Gestaltung gewonnen hat, wäre die Untersuchung aller Reden, Gesänge und Handlungen in den regelmäßigen Gottesdiensten und die Ermittelung der inneren Seite des Kirchenjahres aus denselben eine so umfassende Aufgabe, daß ihre Lösung uns weit über die äußeren Grenzen dieser Darstellung hinausführen würde. Auch der Versuch das Kirchenjahr in dieser oder doch einer ähnlichen Weise darzustellen ist bereits vielfältig gemacht worden. Man hat es zwar noch nie unternommen das gegenwärtige Kirchenjahr aus allen öffentlich vorliegenden Reden, Gesängen und Beschreibungen von Handlungen bei den regelmäßigen Gottesdiensten zu entwickeln. Allein man hat das Kirchenjahr nicht selten aus den herkömmlichen Perikopen und aus den in den Agen=

den enthaltenen Gebeten zu entwickeln gesucht, und man hat dabei offenbar die Perikopen und Altargebete als die hinlänglich sichere Darstellung aller Gemüthszustände im Kirchenjahre angesehen, und eben darum nicht für nöthig gehalten auch die übrigen Formen der Darstellung derselben, die Reden und Gesänge, zu untersuchen, was freilich viel weitläufiger gewesen wäre. Wir nun können ein solches bisher übliches Verfahren in der Darstellung des Kirchenjahres schon darum nicht einschlagen, weil unsere ganze Darstellung auf diese Weise in eine Abhängigkeit von den herkömmlichen Perikopen gerathen würde, welche wir bereits § 4 als der Wissenschaftlichkeit unserer Untersuchung widerstrebend abgewiesen haben. Wenn nun hiernach weder die ausschließliche Betrachtung der frommen Gemüthszustände für sich, noch die ausschließliche Betrachtung der äußeren Seite des Kirchenjahres unsere Darstellung desselben begründen kann, so ist eine gleichmäßige Berücksichtigung beider Seiten nöthig, welche aber auch hinreicht uns gegen die Nachtheile jeder anderen Weise hierbei zu verfahren zu sichern.

Denn wenn wir bei der Darstellung der frommem Gemüthszustände für sich immer die Aeußerungen derselben in den Gottesdiensten des Kirchenjahres berücksichtigen und nachweisen, in wie fern sie denselben entsprechen, so kann es uns nicht begegnen, daß wir uns von der Wirklichkeit der frommen Gemüthszustände entfernen und in die Entwickelung von Begriffen verlieren, die wohl für die Glaubenslehre aber nicht für den Gottesdienst einen Werth haben. Und wenn wir in gleicher Weise bei der Darstellung der äußeren Seite des Kirchenjahres immer die den Reden, Gesängen und Handlungen entsprechenden Gemüthszustände berücksichtigen, so kann es uns nicht begegnen, daß wir Gottesdienste im Kirchenjahre anerkennen, die in demselben keinen Raum finden können oder andere ausschließen, die in der That schon in dasselbe aufgenommen worden sind oder aufgenommen werden sollten, welches Beides, wie sich zeigen wird, Denen in reichem Maaße begegnet, die bei der Darstellung des Kirchenjahres nur von den Perikopen ausgehen. Es ergiebt sich aber für unser Verfahren bei der Darstellung des Kirchenjahres aus dem Bisherigen der Kanon, daß wir uns in der Darstellung der frommen Gemüthszustände von der Wirklichkeit derselben so wenig wie möglich entfernen, um die äußere Erscheinung des Kirchenjahres in Rede, Gesang und Handlung als Ausdruck derselben erkennen zu können, und daß wir in der Betrachtung der äußern Erscheinung des Kirchenjahres das Sichere und Feste von dem Unsicheren und Schwankenden möglichst scheiden, um nicht veranlaßt zu sein für leere Formen, die entweder bereits erstorben sind, oder niemals zum wirklichen Leben gelangen können, entsprechende Gemüthszustände vergebens zu suchen. Auch werden wir, wenn unsere Darstellung des Kirchenjahres, wie es schon wegen der Vielgestaltigkeit desselben auch in der Gegenwart nicht möglich ist, mit dieser seiner äußeren Erscheinung nicht völlig übereinstimmt, eine Ausgleichung Beider am Ende durchführen müssen.

§. 8. Das Kirchenjahr ist die Reihe der allgemeinen, unter sich zusammenhängenden, im Wesentlichen jährlich wiederkehrenden christlichen Gottesdienste.

1. Da alle frommen Gemüthszustände nur dadurch fromme sind, daß in ihnen das Bewußtsein Gottes hervortritt und die übrigen Elemente des unmittelbaren Selbstbewußtseins bestimmt, so können die verschiedenen frommen Gemüthszustände desselben Menschen nicht so von einander verschieden sein, daß kein Element des einen in dem andern enthalten wäre, sondern immer nur so, daß die vielen Elemente jedes frommen Gemüthszustandes in einem Gemüthszustande sich anders zu einander verhalten, wie in dem andern, oder daß in dem einen frommen Gemüthzustande ein Element des unmittelbaren Selbstbewußtseins mitbestimmend enthalten ist, welches in dem andern nur untergeordnet und so enthalten ist, wie es durch andere bestimmt wird. Da nun das

Bewußtsein Gottes in jedem christlichen Bewußtsein auf gleiche Weise gegeben ist, so ist auch kein christlich frommer Gemüthszustand schlechthin auf einen Einzelnen beschränkt, sondern es hat jeder christliche Gemüthszustand eben in dem Bewußtsein Gottes und in dem Verhältniß desselben zu den übrigen Elementen des unmittelbaren Selbstbewußtseins seine allgemeine Seite. Er hat aber dabei auch immer eine eigenthümliche, und zwar in so fern, als die Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit der Christen keinesweges völlig gleich ist, als die Art und Weise, in welcher der fromme Gemüthszustand sich anderen Zuständen anschließt, und darum auch das Verhältniß aller in dem frommen Gemüthszustande mit enthaltenen Elemente in dem Einen ein anderes ist wie in dem Andern, und als endlich das Selbstbewußtsein des Einen immer Elemente mit umfaßt, welche dem des Andern gänzlich fremd sind. Der Unterschied allgemeiner christlicher Gemüthszustände von besonderen und einzelnen kann demnach nicht so gefaßt werden, daß in jenen nur Allgemeines enthalten wäre, in diesen dagegen nur Eigenthümliches und Besonderes, sondern nur so, daß Beides als in allen frommen christlichen Zuständen verbunden vorausgesetzt wird. Demungeachtet aber findet der Unterschied des Allgemeinen und des Besonderen und Einzelnen in den frommen Gemüthszuständen eben so gewiß Statt, wie in allen andern geistigen Zuständen und Thätigkeiten, in welchen ja auch Allgemeines und Eigenthümliches immer in einander und zusammen ist. Dieser nun liegt offenbar, da die wesentlichen Elemente jedes christlich frommen Gemüthszustandes in jedem christlichen Selbstbewußtsein enthalten sind, in den zufälligen, die nun eben als solche zum Theil nur im Leben der Einzelnen, zum Theil im Leben Mehrerer, zum Theil im Leben Aller vorkommen und in deren Bewußtsein mit enthalten sind. Eigenthümlich sind also solche fromme christliche Gemüthszustände, in welchen neben den wesentlichen Elementen des christlichen Bewußtseins irgend ein zufälliges, sei es ein ganz eigenthümliches Verhältniß der wesentlich christlichen Elemente, sei es eine ganz eigenthümliche Erfahrung oder ein ganz eigenthümlicher Eindruck, mit bestimmend hervortritt. Ein solches zufälliges Element kann nun, wie es zuweilen nur für das Bewußtsein des Einzelnen gegeben ist und einen frommen Gemüthszustand desselben mitbedingt, auch für das Bewußtsein einer unbestimmten Mehrheit gegeben sein und einen frommen Gemüthszustand derselben mitbedingen, und es gehen daraus besondere Gemüthszustände hervor. Allgemein hingegen sind solche christliche Gemüthszustände, in welchen irgend ein wesentliches Element des christlichen Selbstbewußtseins oder ein solches, welches in jedem christlichen Selbstbewußtsein mitgesetzt ist, oder auch ein zufälliges, welches, wenn nicht immer, doch zu irgend einer Zeit im Bewußtsein aller Christen enthalten ist, mitbestimmend hervortritt. Der Unterschied der eigenthümlichen und allgemeinen frommen Gemüthszustände kann nun im christlichen Gottesdienste nach unserer Bestimmung desselben schon darum nicht hervortreten, weil derselbe durchaus durch Gemeinschaftlichkeit bedingt ist, also immer einen gemeinsamen Zustand Mehrerer voraussetzt. Dagegen zeigt sich der Unterschied der besondern und der allgemeinen Gemüthszustände in den christlichen Gottesdiensten sehr bestimmt. Denn es giebt Gottesdienste, welche lediglich durch Ereignisse und Regungen Weniger hervorgerufen und veranlaßt sind, und sich in allen

ihren Theilen auf diese beziehen, wie alle diejenigen, die durch Ereignisse des Familien- und häuslichen oder des bürgerlichen Lebens hervorgerufen werden; und es giebt andere Gottesdienste, welche zu solchen Ereignissen in keiner Beziehung stehen, sondern durchweg durch für jedes christliche Bewußtsein gegebene Elemente bestimmt werden. Die Gottesdienste des Kirchenjahres gehören nun, wie unser obiger Satz ausdrückt, zu denen der letzteren Art oder beruhen auf allgemeinen Gemüthszuständen im eben angegebenen Sinne. Dies zeigt jeder Blick auf ihre Einrichtung oder auf die ganze Beschaffenheit ihrer äußeren, erscheinenden Seite, insbesondere auf die Art und Weise, wie dieselben sich von der äußeren Seite anderer Gottesdienste unterscheiden.

Zwar kann man uns hier sogleich entgegensetzen, daß bei den Gottesdiensten des Kirchenjahres so wenig wie bei allen andern alle Christen an demselben Raume und zu derselben Zeit versammelt sind, daß sie keineswegs ganz gleiche Einwirkungen von Anderen empfangen und in ganz gleichen Gemüthszuständen begriffen sein können, und daß die Gemüthszustände der Christen in den Gottesdiensten des Kirchenjahres, und zwar in jedem einzelnen derselben wenigstens eben so vielfach von einander verschieden sind, wie die Versammlungen der Christen es schon durch die verschiedenen Räume und Zeiten sind, an denen sie Statt finden. Allein da in jedem frommen Gemüthszustande Allgemeines und Eigenthümliches verbunden ist, die Allgemeinheit der Gemüthszustände also nicht in einer vollständigen Gleichheit derselben in Allen, sondern nur in der Gleichheit des bestimmenden Elementes in Allen besteht, so besteht auch die Allgemeinheit der Gottesdienste nicht in der vollständigen Gleichheit ihrer ganzen äußeren Erscheinung, sondern in der Beziehung der äußeren Erscheinung auf dasselbe bestimmende Element des frommen, christlichen Selbstbewußtseins. Die Sonderung der Christenheit in verschiedene Versammlungen steht also der Allgemeinheit der Gottesdienste im Kirchenjahre um so weniger entgegen, als sie ja bei der Unmöglichkeit, daß die Christenheit jemals an demselben Orte und zu derselben Zeit erscheine, völlig unvermeidlich ist; und sogar die verschiedenen Abänderungen, welche ein allgemeiner Gemüthszustand und ein allgemeiner Gottesdienst in den verschiedenen Versammlungen der Christen erleidet, sind mit der Allgemeinheit der Gottesdienste, wie sie sich uns ergeben hat, durchaus verträglich. Dagegen unterscheiden sich alle Gottesdienste des Kirchenjahres von den besonderen, wie Taufen, Trauungen, Begräbnissen und dergl., zunächst dadurch, daß sie sich in allen ihren Formen und Theilen nicht auf einen engern Kreis in der Gemeinde, wie eine einzelne oder mehrere Familien, sondern auf die ganze Gemeinde beziehen und in einem gleichen Verhältnisse zu derselben stehen. Durch dieses Verhältniß zur ganzen Gemeinde sind die Gottesdienste im Kirchenjahre durchaus allgemein, da die einzelne Gemeinde zwar räumlich von den andern Gemeinden getrennt und, weil sie zu eigenen gottesdienstlichen Versammlungen verbunden ist, in diesen auch eine Eigenthümlichkeit ihres innern christlichen Lebens entwickelt, aber doch immer ein organischer Theil der ganzen Kirche ist, der in seiner Gesammtheit dieses höhere Ganze, dem er angehört, abbildlich darstellt. Dazu kommt nun noch ein anderer Unterschied der Gottesdienste im Kirchenjahre von allen übrigen. Diese letzteren sind nämlich immer durch ein besonderes, vorübergehendes Ereigniß, und durch den Eindruck desselben auf das fromme Gemüth, oder auch durch irgend eine über mehrere Glieder der Gemeinde, bald im engeren bald im weiteren Kreise verbreitete fromme Regung und eine aus derselben hervorgehende Handlung veranlaßt und in allen ihren Theilen durch dieselben bedingt. Die Gottesdienste im Kirchenjahre aber werden veranstaltet, auch ohne daß ein besonderes Ereigniß einen besonderen Eindruck auf die Gemüther macht, und ohne daß eine besondere Handlung geschehen ist oder beabsichtigt wird. Diese Unabhängigkeit der Gottesdienste im Kirchenjahre von bestimmten Ereignissen und Handlungen kann nun, da jeder Gottesdienst wesentlich auch eine innere Seite hat und eine fromme Regung des Gemüthes voraussetzt, nicht den Sinn haben, daß die Gottesdienste des Kirchenjahres nicht

aus frommen Gemüthszuständen und aus dem inneren frommen Leben der Christen hervorgingen, sondern nur den, daß das innere fromme Leben des Christen, während es freilich dem Wechsel der äußern Eindrücke und der inneren Zustände mit unterworfen ist, doch auch eine durchaus beharrliche Seite hat, und daß diese beharrliche Seite des innern christlichen Lebens, die sich in allen Werken des Christen zeigen soll, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Tagen, auch ohne von wechselnden Eindrücken und Zuständen angeregt zu sein, Gottesdienst hervorbringt. Die Gottesdienste im Kirchenjahre beruhen demnach auf dem Beharrlichen und Bleibenden in dem Leben des Christen. Dieses Beharrliche aber ist offenbar als solches schon das Allgemeine. Denn Alles, was nur für das Leben des Einzelnen einen Werth hat, ist schon darum vergänglich, weil eben das Leben des Einzelnen selbst nach seiner erscheinenden Seite vergeht. Es kann sich zwar von dem Einzelnen auf Mehrere, ja für eine bestimmte Zeit auf Alle verbreiten und eben damit eine vorübergehende Allgemeinheit erhalten: aber es wird, wenn es eben lediglich durch das Leben und durch die Erfahrungen eines Einzelnen oder doch einer beschränkten Mehrheit bedingt ist, immer wieder verschwinden; wogegen nun alles Wesentliche im christlichen Leben niemals untergehen kann, also auch in Allen, die zum christlichen Leben gelangt sind, mitgesetzt und darum allgemein ist. Daß alle Gottesdienste im Kirchenjahre, und zwar nicht allein die festlichen sondern auch die sonntäglichen, allgemein in dem angegebenen Sinne und Umfange sind, zeigt sich endlich besonders deutlich an ihrem Ursprunge. Diejenigen Feste, welche wir wegen ihres Alterthums und wegen ihrer weiten Verbreitung als unbedingt sicher ansehen können, der Advent, Weihnachten, Charfreitag, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, beziehen sich zwar alle auf bestimmte Ereignisse, aber auf bestimmte Ereignisse im Leben des Erlösers, welche schon darum beharrliche Elemente des frommen Selbstbewußtseins der Christen und zwar aller Christen bilden. Der Sonntag aber weist in seinem Ursprunge schon damit auf einen beharrlichen inneren Lebenstrieb der Christen zurück, daß er nicht etwa aus einer Häufung ursprünglich zufälliger, von bestimmten äußeren Einflüssen abhängiger Gottesdienste, sondern aus denjenigen Gottesdiensten hervorgegangen ist, welche die Christen ursprünglich täglich (A. G. 1, 14; 2, 1—2, 42) hielten, und bei deren allmähligem Verschwinden die Sonntagsfeier immer mehr hervortrat. Diese Feier hatte überdieß schon, weil sie am ersten Tage der Woche Statt fand, und dieser Tag bald als κυριακὴ ἡμέρα bezeichnet wurde, ihre bestimmte Beziehung auf die Auferstehung Christi und eben damit auf ein schlechthin allgemeines Element des christlichen Bewußtseins*).

2. Die Gottesdienste des Kirchenjahres sind, in so fern sie allgemein sind, Regungen und Aeußerungen des Ganzen der Kirche. Die einzelnen Regungen jedes lebendigen Ganzen stehen aber in diesem Ganzen selbst nothwendig im Zusammenhange. Denn wo dieser Zusammenhang aufhört, ist die Einheit des Lebens und damit das Leben selbst zerstört. Es liegt also im Wesen der Gottesdienste des Kirchenjahres unmittelbar auch ein Zusammenhang derselben. Doch ist, weil wir als die innere Seite der Gottesdienste keinesweges Bethätigungen des Denkens oder des Erkennens, sondern Regungen des Gemüths bestimmt und erkannt haben, auch sofort klar, daß der Zusammenhang nicht von der Art ist, wie der Zusammenhang mehrerer Bethätigungen des Denkens, also nicht logisch und systematisch, sondern wie der Zusammenhang mehrerer Thätigkeiten eines organischen Ganzen überhaupt. Dieser Zusammenhang besteht nun wesentlich darin, daß jede frühere Thätigkeit eines Organismus auf die spätere nachwirkt, mit in derselben gesetzt und enthalten ist.

---

*) Sie wird in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche als eine solche geschildert, an welcher alle Christen Theil nehmen (Barnabae Epist. c. 15. Justin. Apolog. I. p. 222), und der Befehl des Kaisers Konstantin (Euseb. Vita Constant. IV. 18—20) setzt sie ausdrücklich als solche fest.

Die Behauptung eines Zusammenhanges in den Gottesdiensten des Kirchenjahres kann daher nur den Sinn haben, daß jeder derselben eine bestimmte Beziehung zu den übrigen hat, in welcher er die übrigen mit in sich aufnimmt, und daß diese gegenseitige Beziehung der Gottesdienste des Kirchenjahres eine nähere und bestimmtere ist, als die Beziehung, welche die Gottesdienste des Kirchenjahres allerdings auch zu andern Gottesdiensten, ja zu dem ganzen übrigen christlichen Leben haben.

In der äußern Seite der Gottesdienste des Kirchenjahres sehen wir diesen innern Zusammenhang nur unvollkommen ausgebildet, doch bemerken wir so bestimmte und sichere Grundlagen desselben, daß wir ihn nicht allein mit Sicherheit behaupten, sondern seine vollständigere Erscheinung auch gradehin als ein der nächsten Aufgaben der weiteren Ausbildung des Kirchenjahres ansehen können. Die eben genannten Feste folgen dem geschichtlichen Verlauf des Lebens Christi. Sie stellen damit den Zusammenhang der Gottesdienste im Kirchenjahre in so fern sehr entschieden dar, als dieselben durch die entsprechenden Ereignisse im Leben Christi bedingt sind, also in einem gleichen Zusammenhange unter einander stehen, wie diese Ereignisse selbst. Jene Feste liegen nun zwar alle in der ersten Hälfte des Kirchenjahres und können deshalb nicht den Zusammenhang aller seiner Gottesdienste darstellen: allein schon die Feier des Anfangs des ganzen Kirchenjahres am ersten Advent, die freilich längere Zeit geschwankt und sich erst spät befestigt hat, stellt die Auffassung des Kirchenjahres als eines Ganzen und eben damit auch ein, wenn auch unentwickeltes, Bewußtsein über den Zusammenhang beider Haupttheile desselben dar. Auch zeigt sich bald nach Ausbildung jener ältesten und sichersten Feste des Kirchenjahres in der Kirche ein sehr bestimmtes Bewußtsein über den Zusammenhang derselben und eine sehr lebhafte Neigung denselben zur klaren Anschauung zu bringen*).

3. In der Allgemeinheit und dem Zusammenhange der Gottesdienste des Kirchenjahres liegt die Nothwendigkeit ihrer Wiederkehr, welche sich mit der ersten nur fragmentarischen Entwickelung des Kirchenjahres bald gezeigt und später, wenngleich keineswegs mit gleicher Festigkeit aller Gottesdienste und mit gleicher Bestimmtheit in allen Theilen des Kirchenjahres, ausgebildet hat. Denn als allgemeine Gottesdienste sind die Gottesdienste des Kirchenjahres Thätigkeiten eines organischen Ganzen. Die Thätigkeiten jedes organischen Ganzen aber, und zwar nicht allein der körperlichen Organismen, des Organismus der Weltkörper, des vegetabilischen und animalischen Leibes, sondern auch der menschlichen Seele stehen unter dem Gesetze der Wiederkehr. Ist nun auch die Kirche ein organisches, wenngleich wesentlich geistiges Ganze, so liegt es in ihrem innersten Wesen, daß auch ihre Bethätigungen wiederkehrend sind, und kann es nicht als zufällig und als eine willkührliche, äußerliche Einrichtung erscheinen, daß ihre Thätigkeiten die Form der Wiederkehr angenommen haben, sondern als eine nothwendige äußere Gestaltung und Hervorbildung ihres innern Wesens. Weniger ist in dem Wesen der Kirche der Zeitraum eines Jahres als die Grenze dieser Wiederkehr begründet. Denn wenn wir auf den Inhalt der Gottesdienste der ersten Hälfte des Kirchenjahres sehen, in welchen diese Wiederkehr bis jetzt am bestimmtesten ausgebildet ist, so fordert derselbe, in so fern er durchaus an das Leben Christi geknüpft und von demselben abhängig ist, streng

*) Vergl. Augusti's Handbuch der christlichen Archäologie Bd. 1 S. 479 und 529 und die dort angeführten Stellen aus Epiphanius und Chrysostomus.

genommen, einen viel größeren Raum für die Wiederkehr der den Lebensereignissen Christi entsprechenden Gottesdienste als den eines Jahres. Indeß zeigt sich in der ganzen Ausbildung des Kirchenjahres zu keiner Zeit eine Neigung diesen ausgedehnten Zeitraum irgend wie abzubilden; vielmehr ist die entgegengesetzte, diesen Zeitraum zu verkürzen, in den früheren Zeiten sehr deutlich zu bemerken. Denn da mit dem Sonntage die Auferstehung Christi gefeiert wurde, der Freitag aber sehr bestimmt dem Andenken an den Tod Christi gewidmet war, so war anfänglich jede Woche ein Abbild des ganzen Lebens und der Erscheinung Christi, und das ganze Kirchenjahr ein auf diese Weise gleichsam aus mehreren aneinandergefügten Ringen gebildeter großer Ring, der diese kleineren in größerer Vollkommenheit darstellte. Von dieser Verkürzung des Zeitraums der Wiederkehr findet sich nun in der evangelischen Kirche keine Spur mehr. Vielmehr hat diese Wiederkehr je länger desto bestimmter den Zeitraum eines Jahres angenommen.

Fragen wir aber, ob die Bestimmung einer jährlichen Wiederkehr als willkührlich und rein äußerlich anzusehen oder in dem Wesen des Kirchenjahres, also in den allgemeinen frommen Gemüthszuständen, begründet ist? so kommt in Betrachtung, daß das Kirchenjahr in späterer Zeit auch Gottesdienste aufnahm, welche sich nicht unmittelbar auf Ereignisse im Leben Christi, sondern auf die Erscheinungen und Gestaltungen der Natur bezogen, also auf Gemüthszuständen beruhten, welche in den Erscheinungen der Natur selbst eine jährlich wiederkehrende Veranlassung hatten: so daß der Zeitraum der Wiederkehr der Gottesdienste des Kirchenjahres, der nicht nach dem Zeitmaaß der Lebensereignisse Christi bestimmt werden konnte, durch das Zeitmaaß der Wiederkehr der Naturerscheinungen begründet ist. Ist nun auf diese Weise die jährliche Wiederkehr, welche wir in allen Gottesdiensten von bestimmter Beziehung und von bestimmtem Inhalt im Kirchenjahr bemerken, keinesweges als äußerlich und zufällig anzusehen, so läßt sich auch auf keine Weise sagen, daß die übrigen Gottesdienste des Kirchenjahres, die, weil sie überhaupt keine bestimmte Beziehung und keinen bestimmten Inhalt haben, auch nicht mit einer solchen bestimmten Beziehung wiederkehren, eben dadurch vollkommner sind als jene, oder auch nur eine gleiche Vollkommenheit haben, sondern wir können den Mangel der Wiederkehr nur eben so wie den Mangel jeder bestimmten Beziehung und jedes bestimmten Inhalts in diesen Gottesdiensten auch nur als eine Unvollkommenheit ansehen, die durch die fortschreitende Entwickelung des Kirchenjahres, wenn auch immer nur so, wie es das Wesen desselben als Reihe allgemeiner Gottesdienste zuläßt, beseitigt werden muß.

§. 9. Die Gottesdienste des Kirchenjahres beruhen zum Theil auf stärker erregten Gemüthszuständen und sind festlich, zum Theil auf schwächer erregten und sind nichtfestlich.

1. Daß das menschliche Gemüth bald stärker bald schwächer erregt ist, findet Jeder in seiner Erfahrung begründet. Denn Jeder ist sich bewußt nicht immer in demselben Zustande der Erregung zu beharren, sondern in einem Wechsel von bald lebhafterer bald geringerer Anregung seines Gemüthes begriffen zu sein. Daß nun die frommen Gemüthszustände diesem Wechsel unterliegen, und daß einige fromme Gemüthszustände lebhafter oder stärker angeregt sind, während andere ruhiger vorübergehen, kann auch als allgemeine Erfahrung geltend gemacht werden, nur mit der Beschränkung, daß die Lebhaftigkeit des Gemüthszustandes niemals unbedingt als das Maaß seiner Frömmigkeit angesehen werden kann, und daß es Gemüthszustände giebt, die bei größerer Ruhe frömmer sind als andere bei größerer Lebhaftigkeit. Die frommen

Gemüthszustände, auf welchen die Gottesdienste des Kirchenjahres beruhen, sind nun zwar schon darum, weil sie gemeinschaftlich sind, also durch gegenseitige Mittheilung verstärkt und erhöht worden, beziehungsweise stärker erregt als die frommen Gemüthszustände des Einzelnen: allein auch gemeinschaftliche Gemüthszustände sind dem Wechsel der Lebhaftigkeit und Beruhigung oder der Verstärkung und Abschwächung so sichtbar unterworfen, daß es offenbar ist, wie auch die gemeinschaftlichen frommen Zustände diesem Wechsel unterliegen. Alle stärker erregten Gemüthszustände, die des Einzelnen sowohl als die gemeinschaftlichen, unterscheiden sich von den schwächer erregten dadurch, daß in jenen alle Elemente des Bewußtseins deutlicher und stärker hervortreten als in diesen, und daß jene einen stärkeren Trieb zur Mittheilung enthalten als diese. Die gemeinsamen frommen Gemüthszustände, aus welchen Gottesdienste hervorgehen, sind demnach, in so fern sie zum Theil stärker erregt sind zum Theil schwächer, so von einander verschieden, daß in einigen mit demjenigen Elemente des frommen Selbstbewußtseins, welches sie selbst als besondere Gemüthszustände bestimmt, alle andern bestimmter hervortreten als in andern, und daß jene einen stärkeren Trieb zur Mittheilung enthalten als diese.

2. Die stärker und schwächer erregten frommen Gemüthszustände zeigen sich als solche auch sehr bestimmt in der äußern Erscheinung des Kirchenjahres, und zwar in dem Unterschiede der festlichen und nichtfestlichen Gottesdienste, welcher bereits in den ersten Zeiten der Entwickelung des Kirchenjahres ausgebildet, seitdem immer fortgepflanzt, auch gegenwärtig in allen Theilen der christlichen Kirche fortbesteht*). Daß nun die festlichen Gottesdienste in der That auf stärker erregten Gemüthszuständen ruhen, wie wir dieselben so eben beschrieben haben, und daß sie eine vollständigere Anregung aller Elemente des frommen Bewußtseins voraussetzen, ließe sich aus der Betrachtung derselben damit nachweisen, daß die Gebete, die Gesänge und die Predigten bei festlichen Gottesdiensten das ganze fromme Bewußtsein des Christen in allen seinen Beziehungen ausdrücken, während sie sich bei nichtfestlichen Gottesdiensten mehr auf eine bestimmte Beziehung beschränken. Wir berufen uns indeß für unsere Behauptung nur auf eine häufige Erfahrung. Es werden nämlich oft Erinnerungen und Betrachtungen über besondere Ereignisse, welche das fromme Selbstbewußtsein berühren und eben darum eine Aufnahme in den Gottesdienst fordern, gerade mit festlichen Gottesdiensten verbunden. Dieser häufig wiederkehrende Gebrauch kann nur darin seinen Grund haben, daß grade der besondere Inhalt festlicher Gottesdienste den Uebergang auf ein besonderes Ereigniß leicht gestattet, und dieser Uebergang kann immer nur auf der vollständigern Anregung aller Elemente des frommen Bewußtseins ruhen und durch dieselbe vermittelt sein. Der lebhaftere Trieb sich zu äußern stellt sich nun in den festlichen Gottesdiensten mit aller Sicherheit und Bestimmtheit dar. Schon die Feier der drei hohen Feste mit zwei Festtagen ist ein sehr bestimmtes Erzeugniß dieses Triebes. Dazu kommt aber noch die Ausdehnung und Ausstattung des Gottesdienstes an Festtagen durch eine längere, oft mit allen Mitteln der Kunst geschmückte Darstellung, endlich der bei festlichen Gottesdiensten zahlreichere Kirchenbesuch, in welchem ein lebhafterer Trieb der Mittheilung, wenn auch mehr als Empfänglichkeit, zur Erscheinung kommt. Wenn wir demnach mit aller Sicherheit sagen können, daß die

---

*) Dieser Unterschied wird häufig als der der Feste und der Sonntage bezeichnet: da indeß mehre Feste immer Sonntags gefeiert werden, und da auch noch regelmäßige Gottesdienste Statt finden, welche nicht an Sonntagen sondern in der Woche vorkommen, es also auch andere nichtfestliche Gottesdienste giebt, als die sonntäglichen, so ziehen wir die Ausdrücke festlich und nichtfestlich vor.

festlichen Gottesdienste in ihrer äußern, erscheinenden Seite den stärker erregten Gemüthszuständen entsprechen, so ergiebt sich von selbst, daß die nichtfestlichen aus schwächer erregten hervorgehen*).

§. 10. Die Gottesdienste des Kirchenjahres beruhen zum Theil auf Gemüthszuständen, in welchen das Bewußtsein der Sünde und der Gnade, zum Theil auf solchen, in welchen das Bewußtsein der Welt überwiegt: und bilden demgemäß zwei in ihrem Umfange fast gleiche Theile oder zwei Hälften des Kirchenjahres.

1. Das Bewußtsein der Sünde und Gnade auf der einen und das Bewußtsein der Welt auf der andern Seite bilden die beiden beharrlichen und wesentlichen Elemente alles christlichen Selbstbewußtseins und sind demnach in jeder wirklichen Erregung desselben so verbunden, daß ein Unterschied der frommen christlichen Gemüthszustände nur aus dem verschiedenen Verhältnisse, in welches das Bewußtsein der Sünde und Gnade zu dem Bewußtsein der Welt tritt, und dann weiter aus dem Hervortreten der Sünde oder der Gnade in denjenigen Zuständen, in welchen das Bewußtsein der Sünde und Gnade überwiegt, und aus der Mannigfaltigkeit der Theile der Welt, welche die Gemüthszustände mit überwiegendem Bewußtsein der Welt bestimmen, entstehen kann. Das Bewußtsein Gottes, durch dessen Hervortreten ein frommer Gemüthszustand entsteht, entwickelt sich nämlich niemals ganz für sich allein, sondern immer in und mit andern Elementen des Selbstbewußtseins: und zwar auf den niedrigsten und ersten Stufen der Frömmigkeit so, daß Bewußtsein Gottes und andere Elemente des Selbstbewußtseins, wegen der mangelhaften Entwickelung des letzteren, noch ohne alle Bestimmtheit in einander und zusammen sind, auf höheren Stufen so, daß der Mensch sich eines Gegensatzes des Seins Gottes und der andern Elemente seines geistigen Seins bewußt wird, also ein frommer Gemüthszustand mit dem Bewußtsein Gottes zugleich das Bewußtsein dieses Gegensatzes enthält, auf der höchsten Stufe der Frömmigkeit, der christlichen, aber so, daß der Mensch sich des Gegensatzes des Seins Gottes und der andern Elemente seines geistigen Seins als eines unbedingten, zugleich aber auch einer Kraft des Seins Gottes in seinem Innern bewußt wird alle andern Elemente seines geistigen Seins zu durchdringen und zu beherrschen, und daß deshalb ein frommer Gemüthszustand mit dem Bewußtsein Gottes zugleich das Bewußtsein des Gegensatzes als eines unbedingten und das der Kraft jenen Gegensatz aufzuheben enthält. Der Gegensatz des innern geistigen

*) Wenn man den Gegensatz der stärkern und schwächern Erregung nicht als die eigentliche Grundlage der festlichen und nichtfestlichen Gottesdienste anerkennen wollte, so wäre es schwer, ja unmöglich, diesen letzteren Unterschied aufrecht zu erhalten und einen innern Grund dafür nachzuweisen. Denn während freilich auf allen andern Gebieten des Leben die Freude ein sehr wesentliches Element des Festlichen bildet, wird man niemals sagen können, daß festliche Gottesdienste wesentlich freudiger sind als andere, und zwar deshalb, weil die Gefühle der Freude und Trauer oder der Lust und Unlust selbst unter der Herrschaft des frommen Bewußtseins stehen und von diesem entweder mit aufgenommen oder abgeändert werden, und weil demgemäß schon unter jenen ältesten und sichersten Festen solche sind, in welchen mehr die Freude, und andere, in welchen mehr die Trauer vorherrscht. Ostern ist immer mehr als Freudenfest gefeiert worden, während der Charfreitag seiner eigentlichen Beziehung gemäß zwar ein Fest, aber ein Fest der Trauer ist.

Seins des Menschen, in so fern dasselbe für sich und ohne das Bewußtsein Gottes hervortritt, zu dem Sein Gottes im Menschen ist die Sünde, und das Bewußtsein dieses Gegensatzes ist das Bewußtsein der Sünde. Die Kraft des Seins Gottes im Menschen ist dem Christen von Gott durch Christum aus Gnade gegeben, und das Bewußtsein dieser Kraft ist, weil es das Bewußtsein dieses ihres Ursprungs mit umfaßt, Bewußtsein der Gnade. In jeder frommen christlichen Gemüthserregung sind aber außer dem Bewußtsein der Sünde und Gnade, welches das Sein Gottes und das Verhältniß desselben zu andern Elementen des geistigen Seins des Menschen ausdrückt, auch diese andern Elemente, wenngleich in verschiedenem Maaße, mitgesetzt; und sie ändern den Inhalt der frommen Gemüthszustände auf verschiedene Weise ab, indem sie sich mit dem Bewußtsein der Sünde und Gnade verbinden. Diese andern Elemente sind einerseits wie das Bewußtsein Gottes eigne Erzeugnisse des innersten Selbst des Menschen und umfassen sein ganzes persönliches Dasein, indem sie die Grundlage bilden, auf welche Alles, was von außen in das Selbstbewußtsein des Einzelnen aufgenommen wird, bezogen wird, andererseits Einwirkung des dem Menschen selbst äußern Daseins, also eine Reihe empfangener Eindrücke, von denen freilich immer einige ohne Nachwirkung vorübergehen, andere aber eine solche auf bleibende Weise äußern und eben damit die Gemüthszustände, welche ihnen folgen, bestimmen. Keins von Beiden, weder, was das eigne Selbst des Menschen erzeugt, noch die Eindrücke des äußern Daseins, tritt jemals allein und von dem andern geschieden in das unmittelbare Selbstbewußtsein, weil Jeder in jedem Augenblicke, wo er sich seiner auf eine bestimmte Weise bewußt wird, bereits Eindrücke empfangen hat und sich derselben zugleich mit dem, was sein Selbst erzeugt, bewußt wird, und weil eben so Jeder in jedem Augenblicke, wo er sich äußerer Eindrücke bewußt wird, doch eben dabei das Bewußtsein seiner selbst hat, und dieses eben immer wesentlich das Erzeugniß seines Selbst, nicht aber der äußern Eindrücke ist. Doch bedingen diese beiden Seiten des unmittelbaren Selbstbewußtseins einen Unterschied von Gemüthszuständen, der am größten ist zwischen solchen, in denen das Bewußtsein des eignen, persönlichen Daseins mit der größten Bestimmtheit hervortritt, und die Reihe der äußern Eindrücke und ihrer Nachwirkungen untergeordnet ist, und in solchen, in denen mehr die Gesammtheit jener Eindrücke hervortritt und das Bewußtsein des eignen, persönlichen Daseins, wennauch nicht verschwunden, doch weniger bestimmt ist. In so fern ein jeder Einzelne das seiner Person äußre Dasein diesem selbst als die Welt entgegensetzt, kann es keinem Bedenken unterliegen, daß wir die Gesammtheit der Eindrücke des äußern Daseins als Weltbewußtsein bezeichnen. Denn sie stellen eben dieses äußere Dasein oder die Welt, wie sie in das Selbstbewußtsein aufgenommen wird, dar. Indeß haben wir, da diejenigen Elemente des christlichen Selbstbewußtseins, welche neben dem Bewußtsein der Sünde und Gnade in demselben immer mitgesetzt sind, wie sich gezeigt hat, auch Erzeugnisse des eignen Selbst sind, auch diese im obigen Satze unter dem Bewußtsein der Welt begriffen. Dieses nun rechtfertigt sich dadurch, daß das Selbst, wennauch immer das Bewußtsein und zwar auch einen bestimmten Inhalt des Bewußtseins erzeugend, diesen doch

immer nur mit bereits aufgenommenen Eindrücken der Welt, und darum in einer durch dieselben mitbedingten Weise erzeugt. Dazu kommt nun noch, daß unser obiger Satz lediglich auf dem Gegensatze derjenigen Elemente des christlichen Bewußtseins ruht, welche mehr das Sein Gottes in der Seele ausdrücken, und derjenigen, welche mehr ein anderes, endliches Sein darstellen, und daß, während das Bewußtsein der Sünde und Gnade das Sein Gottes ausdrückt, diejenige Seite der übrigen Elemente des christlichen Bewußtseins, welche Erzeugniß des eignen Selbst ist, doch eben nicht das Sein Gottes in der Seele, sondern das Selbst und damit ein endliches Sein ausdrückt, also unter dem Gegensatze von Gott und Welt auf die Seite der letzteren fällt. Daß nun Bewußtsein der Sünde und Gnade und Weltbewußtsein in jedem wirklichen christlichen Gemüthszustande zusammen ist, leuchtet unmittelbar ein. Denn das Weltbewußtsein in unserm Sinne bildet, wenngleich mit den mannigfaltigsten Abwechselungen, ein so beharrliches Element des Selbstbewußtseins, daß es nicht anders als mit den letzteren selbst völlig verschwinden könnte, also ein Zustand, in welchem es völlig aufhörte, wohl vielleicht fromm sein könnte, wie die ekstatischen Zustände, aber doch den Zusammenhang des eigentlich menschlichen Daseins unterbrechen würde. Das Bewußtsein der Sünde und Gnade aber drückt, wie sich gezeigt hat, die Art und Weise aus, in welcher das Sein Gottes in jedem christlichen Gemüthszustande hervortritt. Da nun das Hervortreten des Bewußtseins Gottes das eigentliche Wesen jedes frommen Gemüthszustandes bildet, so würde ein Gemüthszustand ohne alles Bewußtsein der Sünde und Gnade auch nicht mehr fromm sein. Aber eben so klar ist auch, daß das Bewußtsein der Sünde und Gnade und das Bewußtsein der Welt in den christlichen Gemüthszuständen in den mannigfaltigsten Abstufungen und Mischungen zusammen sein können, und daß Jedes von Beiden in dem einen Gemüthszustande überwiegen kann, während das Andre zurücktritt: jene beiden Elemente des christlichen Selbstbewußtseins also einen Unterschied seiner Zustände begründen, auf welchen sich die ganze Mannigfaltigkeit derselben zurückführen läßt. Denn das Bewußtsein der Sünde und Gnade kann angeregt werden und sich über alle Beziehungen des Seins Gottes in der Seele zu dem ganzen persönlichen Dasein verbreiten, ohne daß das Bewußtsein der Welt in gleichem Maaße angeregt und ausgedehnt ist, wenn es auch nicht gänzlich verschwindet. Ebenso kann das Bewußtsein der Welt angeregt sein und sich ausdehnen ohne gleiche Anregung des Bewußtseins der Sünde und Gnade und ohne gleiche Ausdehnung desselben, während es doch im Selbstbewußtsein mit enthalten ist. Am meisten aber unterscheiden sich diejenigen christlichen Gemüthszustände von einander, in welchen das Bewußtsein der Sünde und Gnade so angeregt und so umfassend ist, daß das Bewußtsein des Einzelnen von seinem persönlichen Sein und von dem äußern Dasein zur größten Unbestimmtheit herabsinkt, und diejenigen, in welchen das Bewußtsein der Welt so angeregt und so umfassend ist, daß das Bewußtsein der Sünde und Gnade so zurückgedrängt wird, daß auch der Gegensatz von Sünde und Gnade zurücktritt. Diejenigen frommen Zustände nun, in welchen der Christ sich seines persönlichen Daseins am bestimmtesten bewußt ist, sind zwar, in so fern das Bewußtsein des eigenen persönlichen Daseins

Erzeugniß des eignen Selbst ist, Zustände mit überwiegendem Bewußtsein der Welt, bilden aber, weil das Bewußtsein der Welt in ihnen am meisten beschränkt ist, und weil sie von den Eindrücken der Welt unabhängiger sind als andre Zustände mit überwiegendem Bewußtsein der Welt, den Uebergang von den Zuständen mit überwiegendem Bewußtsein der Sünde und Gnade zu den Zuständen mit überwiegendem Bewußtsein der Welt und stehen in der Mitte zwischen dem größten Unterschiede Beider.

2. Diejenigen Feste der ersten Hälfte des Kirchenjahres, welche wir oben, §. 8, 1, als sichere anerkannt und als solche vorausgesetzt haben, beruhen augenscheinlich auf einzelnen Momenten im Leben des Erlösers. Da wir nun einen irgend wie bestimmten gemeinsamen Gemüthszustand als das eigentliche innere Wesen jedes Gottesdienstes ansehen, so ist offenbar, daß Momente des Lebens Christi nur in so fern den Inhalt von Gottesdiensten bilden können, als sie das fromme christliche Bewußtsein erfüllen und besondere gemeinsame Zustände desselben bestimmen. Daraus aber folgt unmittelbar, daß Gottesdienste, die in allen Formen ihrer äußern Erscheinung Lebensmomente des Erlösers darstellen, aus Gemüthszuständen hervorgehen, welche durch jene Lebensmomente bestimmt sind. Da nun die Gottesdienste an jenen Festen die Lebensmomente des Erlösers in einer dem historischen Verlauf jener Momente entsprechenden Folge darstellen, so können wir unbedingt sagen, daß jene Gottesdienste mit ihrer äußern Erscheinung einer Reihe von Gemüthszuständen entsprechen, welche durch die Folge der bedeutendsten Lebensmomente Christi bestimmt sind. Nun sind es freilich nur einzelne Momente des Lebens Christi, welche in jenen Gottesdiensten zur Darstellung kommen, und jene Feste bilden demnach, für sich betrachtet, wenn auch eine Folge, doch eine sehr unterbrochene Reihe gemeinsamer, durch Lebensmomente Christi bestimmter Gemüthszustände. Allein wie groß auch die Zwischenräume jener Feste im Kirchenjahre sind, so wird doch Niemand sagen können, daß diese Zwischenräume mit jenen Festen selbst gar nichts gemein haben: jene Feste also in der Reihe der Gottesdienste durchaus vereinzelt dastehen. Denn schon das Epiphanienfest im Anfange der ersten Hälfte und die Ausdehnung der Passionszeit beweist hinreichend, daß die Erinnerung an das Leben Christi nicht etwa bloß jenen Festen zu Grunde liegt, sondern von den ältesten Zeiten an immer die ganze erste Hälfte des Kirchenjahres beherrscht hat. Wir nun behaupten einen Zusammenhang nicht nur jener Feste unter sich, sondern auch ihrer Zwischenräume mit ihnen und unter einander mit aller Sicherheit, und zwar nicht allein darum weil der Zusammenhang jener Feste, wie wir §. 8, 2 nachgewiesen haben, offen vorliegt, sondern auch weil, wie wir ebendaselbst gezeigt haben, es im Wesen der allgemeinen christlichen Gemüthszustände liegt, daß sie irgendwie unter einander zusammenhängen. Ist nun aber ein Zusammenhang aller Gottesdienste der ersten Hälfte des Kirchenjahres einerseits bereits in ihrer äußern Erscheinung ausgedrückt, andererseits in ihrem innern Wesen begründet, so können wir sofort sagen, daß, wie die erwähnten Feste und die Gottesdienste an denselben auf gemeinsamen frommen Gemüthszuständen ruhen, welche durch die jenen entsprechenden Lebensmomente Christi erfüllt sind, die Zwischenräume dieser Feste auf Gemüthszuständen ruhen, welche durch andere Lebensmomente Christi erfüllt sind und zwar, da die Feste dem historischen Verlauf des Lebens Christi folgen, durch solche Lebensmomente, welche im historischen Verlauf des Lebens Christi zwischen den durch die Feste bezeichneten Momenten seines Lebens liegen: und es ergiebt sich damit, da jene Feste mit den bedeutendsten Lebensmomenten Christi auch die Endpunkte seiner ganzen zeitlichen Erscheinung bezeichnen, daß die Gottesdienste der ersten Hälfte des Kirchenjahres durchgängig auf Gemüthszuständen ruhen, welche durch Momente des Lebens Christi und zwar in ihrer historischen Folge von Anfang bis Ende bestimmt und erfüllt sind, und daß die Gesammtheit der Gottesdienste der ersten Hälfte des Kirchenjahres auf Gemüthszuständen ruht, deren Inhalt die Gesammtheit der Lebensmomente Christi oder sein Leben selbst bildet. Jeder christliche Gemüthszustand, der durch das Leben Christi erfüllt ist,

ist nun ein Zustand mit dem Bewußtsein der Gnade, in so fern der Christ sich mit jeder Gemeinschaft mit Christo auch seiner Kraft über die Sünde und zwar als einer durch Christum mitgetheilten bewußt wird. Er ist aber auch Bewußtsein der Sünde, in so fern als die Gemeinschaft mit Christo in jedem Christen immer nur theilweis hergestellt ist, und das Bewußtsein der theilweisen Gemeinschaft mit Christo eben darum auch immer das Bewußtsein der theilweis noch fortdauernden Trennung von ihm hervorruft. Ja das Bewußtsein der Sünde kann durch die Erinnerung an einen Lebensmoment Christi stärker erweckt werden, als das Bewußtsein der Gnade. Aber eben darum, weil alles Bewußtsein der Gnade im Christen auf dem Bewußtsein seiner Gemeinschaft mit Christo ruht und mit diesem nothwendig und in gleichem Maaße angeregt wird, kann zwar in einem durch einen Lebensmoment Christi erfüllten Gemüthszustande das Bewußtsein der Welt wie in jedem andern christlichen Gemüthszustande mit enthalten sein, aber niemals das Uebergewicht erlangen. Demnach beruhen nun die Gottesdienste der ersten Hälfte des Kirchenjahres nach ihrer ganzen äußern Erscheinung auf Gemüthszuständen mit überwiegendem Bewußtsein der Sünde und Gnade. Daß nun die Gottesdienste der zweiten Hälfte auf Gemüthszuständen mit dem Uebergewichte des Bewußtseins der Welt beruhen, ergiebt sich streng genommen aus allem Bisherigen als eine nothwendige Folgerung, wenn nur von vornherein ein bestimmter Unterschied der Gottesdienste der zweiten Hälfte von denen der ersten anerkannt wird. Denn die beiden von uns bereits entwickelten Unterschiede der Stärke und Schwäche der Erregung und des Uebergewichts der Sünde und Gnade auf der einen und der Welt auf der andern Seite umfassen die ganze Mannigfaltigkeit der allgemeinen christlichen Gemüthszustände so vollständig, daß alle Unterschiede der Gottesdienste im Kirchenjahr irgend wie müssen auf dieselbe zurückgeführt werden können. Nun ist schon aus dem Bisherigen klar, daß wir den Unterschied der ersten und der zweiten Hälfte des Kirchenjahres nicht auf den Unterschied der stark und schwach erregten Gemüthszustände zurückführen können. Denn auch in der ersten Hälfte haben wir den Unterschied festlicher und nichtfestlicher Gottesdienste gefunden. Es gehören also auch dieser schwächer erregte Gemüthszustände an *). Da nun bereits dargethan ist, daß die Gottesdienste der ersten Hälfte wesentlich Gemüthszuständen mit dem Uebergewichte des Bewußtseins der Sünde und Gnade entsprechen, so folgt mit aller Sicherheit, daß zunächst der Unterschied der zweiten Hälfte des Kirchenjahres von der ersten nur auf dem Unterschiede des Bewußtseins der Sünde und Gnade auf der einen und des Bewußtseins der Welt auf der andern Seite ruhen kann, und daß die Gottesdienste der zweiten Hälfte des Kirchenjahres Gemüthszuständen entsprechen, in welchen das Bewußtsein der Welt überwiegt. Indeß ruht nun diese unsere Folgerung nicht bloß auf unserer Darstellung der ersten Hälfte des Kirchenjahres sondern auch auf zwei andern Voraussetzungen, zunächst der, daß überhaupt die Gottesdienste der zweiten Hälfte sich auf bestimmte Weise von denen der ersten unterscheiden, dann aber auch auf der andern, daß Gottesdienste mit dem Uebergewichte des Bewußtseins der Welt bereits im Kirchenjahre vorkommen und nothwendige Theile der ganzen Reihe sind. Beide Voraussetzungen bedürfen um so mehr noch einer Erörterung, als besonders die zweite auch in der neuesten Zeit noch auf vielfache Weise bestritten wird. Was die erste Voraussetzung betrifft, so kann ein bestimmter Unterschied der zweiten Hälfte von der ersten nicht in der Weise bestritten werden, daß man es versuchte jene mit dieser auf eine völlige Gleichheit zurückzuführen. Denn die Gottesdienste der ersten Hälfte schließen zu bestimmt ab und hängen zu genau unter einander zusammen, als daß ein solcher Versuch auch nur gewagt werden könnte. Allein man hebt jeden bestimmten Unterschied der zweiten Hälfte von der ersten auch dann auf, wenn man sagt, daß die Gottesdienste der letzteren Hälfte gar keinen irgend bestimmten und gleichmäßig wiederkehrenden Gehalt haben, den man denen der ersten Hälfte

*) Zwar hat man bereits die erste Hälfte von der zweiten gradehin als die festliche von der festlosen unterschieden, allein keinesweges in Uebereinstimmung mit der äußern Erscheinung des Kirchenjahres und am wenigsten mit der neuern, da nicht allein die erste Hälfte nichtfestliche Gottesdienste enthält, sondern auch die zweite bereits mehre festliche.

nicht völlig abstreiten kann. Denn wenn man einmal so weit geht, so muß man es nicht bloß für zulässig halten, daß in der zweiten Hälfte ein Gottesdienst mit dem Gehalte der ersten vorkommt, sondern man kann dann auch keinen Grund dafür angeben, daß die Gottesdienste der ersten Hälfte nicht in gleichem Maaße in der zweiten vorkommen, also beide Hälften umfassen. Wir nun können die Meinung, daß die zweite Hälfte aus an und für sich völlig unbestimmten und darum auch durchaus wandelbaren und ungleichen Gottesdiensten besteht, schon darum nicht anerkennen, weil wir von der Voraussetzung ausgehen, daß jeder Gottesdienst auf einem irgend wie bestimmten Gemüthszustande ruht, und weil wir überdieß auch die Wiederkehr der Gottesdienste des Kirchenjahres als im Wesen der allgemeinen christlichen Gemüthszustände begründet erkannt haben. Wir finden aber auch in der äußern Erscheinung der zweiten Hälfte des Kirchenjahres, welche wir hier zu betrachten haben, Beweise für unsere Behauptung. Diejenigen Gottesdienste von bestimmtem Gehalt, die in neuerer Zeit und zwar mit wiederkehrendem Werthe aus dem kirchlichen Leben hervorgetreten sind, wie das Erndtefest, das Reformationsfest, das Todtenfest und andere, sind in die zweite Hälfte des Kirchenjahres gelegt worden: und durch diese Anordnung ist den Gottesdiensten der zweiten Hälfte ein bestimmter, von denen der ersten Hälfte verschiedener, Charakter um so mehr aufgedrückt worden, als sie einerseits von denen der ersten Hälfte durchweg bestimmt verschieden, andererseits aber auch durch einen gemeinsamen Gehalt unter einander verwandt sind. Die zweite der oben angegebenen Voraussetzungen, auf welcher unsre Bestimmung des Inhalts der Gottesdienste der zweiten Hälfte des Kirchenjahres ruht, findet ihre Begründung in der jetzt allgemein gewordenen Feier des Neujahrs als des Jahresanfangs und in der gegenwärtig eben so gesicherten Feier des Erndtefestes*). Daß nämlich das Neujahr

*) Das Neujahr, dessen Feier den ersten Christen wegen der damit verbundenen heidnischen Thorheiten ein Gegenstand der Verachtung und des Abscheus war, und welches erst im 8. und 9. Jahrhundert als Fest der Beschneidung Christi gefeiert zu werden anfing, wurde grade in dieser Bedeutung von den Lehrern der Kirche mit großer Beharrlichkeit und mit anhaltendem Widerstreben gegen die bald hervortretende Neigung dieses Fest als Jahresanfang zu feiern festgehalten. In diesem Widerstreben spricht sich offenbar die Absicht aus nur Feste, welche sich auf Christum beziehen, zu erhalten, dagegen einen Gottesdienst, der mit der Beziehung auf den Anfang des Jahres offenbar einen ganz andern Inhalt hat, auszuschließen. Wie diese Ansicht einer ältern Zeit, so tritt auch eine Aeußerung Kapps unserer Voraussetzung entgegen, welcher (Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden, Erlangen 1831, S. 211) in Beziehung auf das Neujahr als Fest des Jahresanfangs sagt: „So hat eine neue Agende „darauf keine Rücksicht zu nehmen, und den ersten Januar nicht als ein christliches, sondern als „ein bürgerliches Fest anzusehen," und eine Bemerkung Pipers, welcher (Kirchenrechnung, Berlin 1841, Vorrede S. V.) sagt: „indem Tendenzen die Geschichte der Natur an deren (der „heiligen Geschichte) Stelle zu setzen, wie durch ein Frühlingsfest u. s. w., und andre Thorheiten „selbst in so bedenklichen Zeiten nicht durchgegriffen haben." Denn durch diese Aeußerungen wird das Neujahr als Fest des Jahresanfangs streng genommen gradehin aus dem Bereich des Kirchenjahres verwiesen. Denn das Kirchenjahr kann als Reihe allgemeiner christlicher Gottesdienste eben so wenig ein rein bürgerliches Fest aufnehmen, wofür Kapp das Neujahr als Jahresanfang ansieht, wie eine Thorheit, wie es Piper betrachtet. Allein wir können diesen Aeußerungen, in so fern sie sich doch lediglich auf das Wesen der Frömmigkeit und des Christenthums gründen, gar keinen Werth beilegen, wie wenig wir auch sonst das Verdienst und die Gründlichkeit der beiden angeführten Schriften verkennen wollen. Denn wenn man einmal sagen will: die Feier des Jahresanfangs ist nicht kirchlich, weil ihr eben der Jahresanfang zu Grunde liegt, so muß man auch sogleich weitergehend sagen, daß mit dem Jahresanfange sich überhaupt keine kirchliche Regung verbinden kann; und man kann dieß so behaupten, daß man überhaupt die Möglichkeit einer frommen, oder auch so, daß man insbesondere die Möglichkeit einer christlichen Gemüthserregung beim Jahresanfange bestreitet. Aber eben dieses kann man nicht, ohne das Wesen der Frömmigkeit überhaupt und des Christenthums insbesondere zu verkennen. Denn grade die christliche Frömmigkeit umfaßt den ganzen Menschen und alle seine Regungen, und zwar so daß es alle heiligt und alle beherrscht: und es kann deshalb jeder Gemüthszustand, auch ein solcher, in welchem eine so besondre Beziehung des Lebens wie der Jahresanfang mit enthalten ist, christlich fromm erregt und von christlicher Frömmigkeit belebt sein.

jetzt allgemein als Jahresanfang gefeiert wird, erkennt auch Kapp (Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden, Erlangen 1831, S. 210), so wie Hüffel und Klöpper (Liturgik S. 103) an. Wir können uns überdieß für diese Bedeutung des Neujahrsgottesdienstes auch auf alle Neujahrspredigten, auf alle Gesänge und Gebete für dieses Fest aus der neueren Zeit berufen. Daß nun aber in der Feier des Jahresanfangs, in den Reden, Gesängen und Gebeten, aus welchen diese Feier besteht, ein Gemüthszustand mit überwiegendem Bewußtsein der Welt zur Erscheinung kommt, ist leicht zu erweisen. Denn das Jahr umfaßt zunächst eine wiederkehrende Reihe von Bewegungen der Erde und Stellungen derselben gegen die Sonne: und in dieser Rücksicht bestimmt der Jahresanfang das fromme Selbstbewußtsein als ein, wenn auch nur gedachter und willkührlich angenommener, Theilungspunkt dieser Bewegungen und Stellungen. Aber das Jahr umfaßt auch immer eine bestimmte Reihe irgend wie an seinen Verlauf gebundener menschlicher Thätigkeiten: und in dieser Rücksicht erfüllt der Jahresanfang das fromme Selbstbewußtsein als ein, freilich auch in vieler Beziehung nur gedachter, Theilungspunkt jener wiederkehrenden und geordneten menschlichen Thätigkeiten. Beides nun, die Bewegungen und Stellungen der Erde so wie die an dieselben gebundenen Thätigkeiten der Menschen, in so fern diese nämlich ein geordnetes Ganze bilden, fällt offenbar in das Gebiet des Bewußtseins der Welt. Der Gottesdienst am Erndtefeste*) beruht wesentlich auf einem Gemüthszustande, der durch die vollendete Sammlung der Feldfrüchte erweckt und bestimmt ist. Er geht deshalb unmittelbar aus einem Eindrucke der Welt auf das fromme Selbstbewußtsein hervor und gehört zu denjenigen Gottesdiensten, in welchen das Bewußtsein der Welt überwiegt. Da nun die Sammlung der Feldfrüchte wenigstens auf den meisten Theilen der Erdoberfläche, jährlich wiederkehrt, so ist grade dieser Gottesdienst wesentlich ein jährlich wiederkehrender: und da Feldfrüchte eben so in den meisten von Christen bewohnten Ländern erzeugt und eingesammelt werden, so ist er auch allgemein wie alle übrigen des Kirchenjahres. Der Behauptung, welche wir auf die gegenwärtige Feier des Neujahrs als Jahresanfang und auf die Feier des Erndtefestes gründen, daß die zweite Hälfte des Kirchenjahres aus Gottesdiensten mit überwiegendem Bewußtsein der Welt besteht, steht der Umstand, daß die Feier des Jahresanfangs eben in der ersten Hälfte des Kirchenjahres liegt und nicht in der zweiten, scheinbar entgegen. Allein die Feier des Jahresanfangs steht, in so fern sie auf einem Uebergewichte des Weltbewußtseins ruht, offenbar in der ersten Hälfte viel zu vereinzelt da, um irgend über Sinn und Gehalt derselben zu entscheiden. Dann aber haben wir überhaupt, wenn auch einen Zusammenhang, doch nicht einen solchen in den Gottesdiensten des Kirchenjahres behauptet, welcher den Eintritt eines Gemüthszustandes der einen Art in eine Reihe von Gemüthszuständen einer anderen Art gradehin ausschlösse. Endlich liegt es im Wesen der Gemüthszustände mit überwiegendem Bewußtsein der Welt von äußern Eindrücken mehr abhängig zu sein, wie die Zustände mit überwiegendem Bewußtsein der Sünde und Gnade. Dieser äußere Eindruck fällt nun aber für die Feier des Jahresanfangs bei der Anordnung des Kirchenjahres gerade in die erste Hälfte desselben. Die Stellung dieser Feier ist deshalb, wenn auch nicht in der Folge der Gottesdienste

---

*) Das Erndtefest gehört zwar zu den jüngsten des Kirchenjahres, und es wird von Piper, (a. a. O. S. 75) gradehin als ein Fest der preußischen Landeskirche bezeichnet, da es in den preußischen Landen zugleich mit dem jährlichen Bußtage durch Kabinets-Ordre vom 28. Jan. 1773 eingeführt worden ist. Aus Kapp's Bemerkungen (a. a. O.) über dieses Fest geht jedoch mit Sicherheit hervor, daß dasselbe, wenn es auch nicht sogleich in der ersten Zeit der Reformation, doch bereits im Jahre 1652 gefeiert wurde, und daß es wenigstens als über ganz Deutschland verbreitet angesehen werden kann. Eben so behandelt Hüffel (a. a. O. S. 196) Erndtefestpredigten wie Predigten an Festen der ganzen evangelischen Kirche. Die Sammlungen gedruckter Erndtefestpredigten, welche Hüffel anführt, die Ausstattung und Einrichtung der Gesangbücher und Liturgieen der neuern Zeit beweisen eben so die weitere Verbreitung dieses Festes. Wir können deshalb dieses Fest als durchaus gesichert um so mehr ansehen, als es zwar ähnlichen Bedenken ausgesetzt ist, wie die Feier des Jahresanfangs, diese Bedenken sich aber von unserem Standpunkte aus auf ganz dieselbe Weise erledigen, wie jene.

in welcher diese Feier eintritt, doch in dem Gemüthszustande, auf welchem sie ruht, nämlich in dem Eindrucke, den dieser voraussetzt, und in den Bedingungen, an welche derselbe geknüpft ist, begründet.

§. 11. Die Gottesdienste jeder der beiden Hälften des Kirchenjahres theilen sich in je vier kleinere Abschnitte oder Reihen. Die Reihen der ersten Hälfte unterscheiden sich durch die Art und Weise von einander, wie in ihren Gottesdiensten das Bewußtsein der Sünde und Gnade hervortritt und entweder das Bewußtsein der Sünde oder das Bewußtsein der Gnade überwiegt. Dieser Unterschied der Reihen der ersten Hälfte ist in der äußeren Erscheinung des Kirchenjahres mit der Advents- und Weihnachtszeit, der Epiphanienzeit, der Passions- und Osterzeit und der Zeit von Ostern bis Pfingsten bereits ausgebildet. Die Reihen der zweiten Hälfte unterscheiden sich durch den Theil der Welt von einander, der in ihren Gottesdiensten bestimmend hervortritt. Dieser Unterschied ist in der äußern Erscheinung des Kirchenjahres noch weniger ausgebildet als der Unterschied der Reihen der ersten Hälfte; er ist jedoch durch die Analogie der ersten Hälfte so wie durch die bestimmtere Gestalt, welche der letzte Theil der zweiten bereits gewonnen hat, so vorgebildet, daß sein bestimmteres Hervortreten als nächste Aufgabe der Entwickelung des Kirchenjahres anzusehen ist.

Anm. Nachdem wir im Bisherigen in den gemeinsamen frommen Gemüthszuständen einen zwiefachen Unterschied, nämlich den des Bewußtseins der Sünde und Gnade und des Bewußtseins der Welt und den der Stärke und Schwäche der Erregung, bereits nachgewiesen haben, können wir mit aller Sicherheit festsetzen, daß alle gemeinsamen frommen Gemüthszustände entweder stark erregte mit dem Uebergewicht des Bewußtseins der Sünde und Gnade oder schwach erregte mit dem Uebergewichte desselben Bewußtseins, oder stark erregte mit dem Uebergewichte des Bewußtseins der Welt oder schwach erregte mit dem Uebergewichte desselben Bewußtseins sind. Ja wir können auch, nachdem wir nachgewiesen haben, daß mit dem Unterschiede der festlichen und nichtfestlichen Gottesdienste der ersten Hälfte bereits der Unterschied stark und schwach erregter Gemüthszustände in die äußere Erscheinung des Kirchenjahres eingetreten ist, und daß in einigen entschieden festlichen Gottesdiensten des Kirchenjahres, wie es die des Neujahrs und des Erndtefestes sind, das Uebergewicht des Bewußtseins der Welt zur Erscheinung kommt, mit aller Sicherheit sagen, daß im Kirchenjahre auch bereits der Unterschied stark und schwach erregter Gemüthszustände mit überwiegendem Bewußtsein der Welt zur Erscheinung gekommen ist: wenn wir auch hier eben nur dieß behaupten können, daß stark erregte Gemüthszustände mit dem Uebergewichte des Bewußtseins der Welt in jenen beiden Festen ausgedrückt sind, schwach erregte dagegen in allen übrigen Gemüthszuständen der zweiten Hälfte, in so fern wir in derselben nicht später noch festliche Gottesdienste bemerken werden. Allein wir können unsere weitere Darstellung des Kirchenjahres nicht an jene Gegensätze und eine genauere Erörterung derselben knüpfen, sondern wir müssen bei derselben lediglich von der äußern Erscheinung des Kirchenjahres ausgehen, da weder die Folge der gemeinsamen frommen Gemüthszustände noch auch das höhere oder geringere Maaß ihrer Erregung sich aus ihrem Inhalte mit Sicherheit ableiten läßt, und wir eben darum, wenn wir nur von diesem ausgingen, leicht auf eine Folge der Gottesdienste im Kirchenjahre kommen könnten, welche der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens nicht entspräche. Indeß werden wir bei der Betrachtung der Erscheinung des Kirchenjahres jeden Gottesdienst desselben auf einen jener Gegensätze und zwar auf eine der beiden Seiten desselben zurückzuführen haben, wogegen wir alle Gottesdienste,

welche sich den gefundenen Gesichtspunkten auf keine Weise unterordnen, gar nicht als in das Kirchenjahr gehörig ansehen können.

1. In der ersten Hälfte des Kirchenjahres bilden die Sonntage des Advents eine Reihe, deren Ausdehnung zwar im Mittelalter zwischen sechs und vier Sonntagen geschwankt hat, die aber doch im Wesentlichen so alt und so weit verbreitet ist, und deren Gottesdienste von ihrer Entstehung an eine gemeinsame und bestimmte Beziehung so bestimmt ausgedrückt haben, daß wir sie unbedenklich als den ersten Abschnitt der Gottesdienste der ersten Hälfte ansehen können. Nur darüber, ob das Weihnachtsfest als mit zu diesem ersten Abschnitte gehörig angesehen werden müsse, oder ob es als der Anfangspunkt der zweiten Reihe zu betrachten sei, können Zweifel entstehen. Denn auf der einen Seite schließt sich die folgende Reihe mit ihrer Beziehung auf den zeitlichen Verlauf des Lebens Christi der Feier seiner Geburt so nahe an, daß das Weihnachtsfest als untrennbar mit derselben verbunden erscheint: auf der andern aber ist der Advent immer so entschieden als Vorbereitung auf das Weihnachtsfest gefeiert worden, daß eine Trennung Beider unzulässig ist, da ein näheres Verhältniß mehrer Gottesdienste nicht gedacht werden kann, als das der Vorbereitung und dessen, was vorbereitet wird. Wir fassen eben darum den Advent und das Weihnachtsfest als zu Einer Reihe gehörig und in demselben Theile des Kirchenjahres zusammen. Hiernach stellt sich der Sonntag nach Weihnachten mit aller Entschiedenheit als der Anfangspunkt der zweiten Reihe dar. Der Gottesdienst dieses Sonntags hat zwar in seiner äußern Erscheinung keinen bestimmten Gehalt und keine bestimmte Beziehung, liegt aber dem des Weihnachtsfestes so nahe, daß wir die in der herkömmlichen Perikope hervortretende, in vielen Predigten ausgedrückte Beziehung auf die unmittelbar vorangehende Geburt Christi als völlig gesichert ansehen können. Auf diesen Sonntag folgt das Neujahrsfest, dessen Gottesdienst zwar eine sehr bestimmte Beziehung hat, in welchem wir aber den Gehalt und die Beziehung der Gottesdienste dieser Reihe nicht erkennen und nachweisen können, weil, wie wir bereits dargethan haben, die Beziehung des Gottesdienstes am Neujahr eine andre ist als die der ganzen ersten Hälfte des Kirchenjahres. Hierauf folgt das Epiphanienfest, dessen Beziehung zwar von Anfang an ziemlich unbestimmt und schwankend gewesen ist, welches aber bei allen Schwankungen immer eine Beziehung auf einen bestimmten Moment der Kindheit Christi oder doch der seinem eigentlichen Wirken vorangegangenen Zeit seines Lebens gehabt hat. Demnach finden wir in den ersten beiden Gottesdiensten, welche dieser Reihe angehören, die Beziehung auf die ersten und früheren Lebensmomente des Erlösers ausgedrückt. Daß nun die folgenden Gottesdienste dieser Reihe sich auf folgende, spätere Lebensmomente Christi beziehen, haben wir bereits bei der Darstellung der Bedeutung der ersten Hälfte des Kirchenjahres nachgewiesen, so daß es hier nur darauf ankommt den Endpunkt dieser zweiten Reihe festzustellen. Dieser nun bietet sich scheinbar sehr bestimmt mit dem Endpunkt der Reihe von Sonntagen dar, welche nach dem Epiphanienfeste genannt werden. Allein diese Benennung der Sonntage hat in der gegenwärtigen Gestaltung der Gottesdienste mit diesen selbst und mit ihrem Gehalte so wenig gemein, daß wir auf keine Weise berechtigt sind irgend eine Behauptung über die letzteren auf die erstere zu gründen. Sehen wir dagegen auf diejenigen Sonntage, welche denen nach Epiphanien folgen, so können wir auch nur diejenige bestimmte Beziehung ihrer Gottesdienste bemerken, welche wir überhaupt in der ersten Hälfte des Kirchenjahres erkannt haben, nämlich die auf Momente des Lebens Christi, mit welcher sie sich den Sonntagen nach Epiphanien ohne jeden bestimmten Unterschied unmittelbar anschließen. Zwar werden diese Sonntage auf andere Weise bezeichnet wie die Sonntage nach Epiphanien, nämlich mit einer von Ostern zurückgehenden Zählung, allein dieser Unterschied der Bezeichnung ist für die Beziehung ihrer Gottesdienste ohne alle Bedeutung. Dagegen unterscheiden sich nun die Gottesdienste vom Sonntage Invocavit an von allen vorangehenden sehr bestimmt durch die Beziehung auf die Leiden Christi, die, wenngleich keinesweges gleichmäßig in den herkömmlichen Perikopen, ja nicht einmal in allen Predigten an diesen Sonntagen, doch noch immer deutlich genug in den Liturgien für diese Sonntage, mehr aber noch in denjenigen Gottesdiensten hervortritt, welche in den Wochen von

Invocavit bis Ostern in den meisten Theilen der evangelischen Kirche gehalten werden. Wir finden deshalb in dem Sonntage Invocavit eine sehr deutlich bezeichnete Grenze der zweiten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres, welche nur in so fern etwas unsicher ist, als schon der Sonntag Quinquagesimae von Einigen als den Leiden Christi gewidmet angesehen wird. Nun ist zwar nicht zu verkennen, daß eine der herkömmlichen Perikopen grade dieses Sonntags eine bestimmte Beziehung auf die Leiden Christi enthält: allein diese Perikope enthält nur die Weissagung der Leiden und bezeichnet in so fern sehr treffend den Uebergang von den Beziehungen der früheren Gottesdienste zu der Beziehung der mit Invocavit beginnenden, doch ohne sich völlig den letzteren anzuschließen. Wir ziehen deshalb den Sonntag Quinquagesimae um so unbedenklicher zu der zweiten Reihe der ersten Hälfte, als die wesentliche Auszeichnung der Passionszeit, welche nach Aufhebung der Fasten in der evangelischen Kirche fortdauert, nämlich die besondere Betrachtung der Leiden Christi in Wochengottesdiensten in den meisten evangelischen Gemeinden mit der Woche Invocavit beginnt. Hiermit zeigt sich eine zweite Reihe von Gottesdiensten in der ersten Hälfte des Kirchenjahres, welche mit dem Sonntage nach Weihnachten beginnt und mit dem Sonntage Quinquagesimae endigt. Ob nun gleich diese zweite Reihe in ihrem von uns bestimmten Umfange die Reihe der nach Epiphanien genannten Sonntage sowohl am Anfange als am Ende überschreitet, so bezeichnen wir sie doch, da die Sonntage nach Epiphanien den größten Theil derselben einnehmen, als Epiphanienzeit, da eben diese Bezeichnung, wenn auch gleichgiltig für den Inhalt und die Beziehung der Gottesdienste selbst, einmal, wenn gleich in beschränkterem Sinne, herkömmlich geworden ist. Die mit dem Sonntage Invocavit beginnende dritte Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres stellt sich nun wegen der durchgreifenden Beziehung ihrer Gottesdienste auf die Leiden Christi so bestimmt als ein der ganzen Hälfte untergeordnetes Ganze dar, daß, nachdem ihr Anfangspunkt festgestellt ist, nur ihr Endpunkt, dieser aber in so fern bedenklich erscheinen kann, als wir das Osterfest als solchen und nicht als Anfangspunkt der folgenden Reihe ansehen. Gegen diese Bestimmung kann eingewendet werden, daß der Gottesdienst am Osterfeste sich immer schon durch seine Beziehung auf die Auferstehung Christi als Feier seines Sieges von den Gottesdiensten in der Passionszeit als der Feier seiner Leiden und seines Todes, also seiner, wenn auch nur äußern und leiblichen, Niederlage unterschieden hat, und daß in der ältesten christlichen Zeit die Gottesdienste von Ostern bis Pfingsten lediglich eine Fortsetzung der Osterfeier waren, also mit dieser in dem nächsten und unmittelbarsten Zusammenhange standen. Allein die erste Entstehung der Osterfeier und ihrer Umgebungen fodert eben so sehr ihre Verbindung mit der vorangehenden Passionszeit als die mit den folgenden Sonntagen und Festen: und zwar nicht allein deshalb, weil die Passionszeit bald als Vorbereitungszeit auf das Osterfest angesehen wurde, sondern auch weil sogar die Feier des Todes Christi mit der seiner Auferstehung als *πάσχα σταυρώσιμον* und *π. ἀναςάσιμον* bald in den nächsten Zusammenhang gebracht wurde. Dabei unterschied sich die Feier der Zeit von Ostern bis Pfingsten als Feier des Sieges Christi von Anfang an so bestimmt in ihrer ganzen Erscheinung von der Feier der Passionszeit, daß es jedenfalls unzuläſſig erscheint beide Abschnitte des Kirchenjahres gradehin als Eine Reihe zu betrachten. Dieß ist nun gegenwärtig um so unzuläſſiger, als die ursprüngliche Einheit der Gottesdienste von Ostern bis Pfingsten mit der Osterfeier selbst eben so sehr aus der äußern Gestalt dieser Gottesdienste als aus dem kirchlichen Bewußtsein verschwunden ist. Wenn nun eben darum die gegenwärtige Gestaltung der äußern Erscheinung des Kirchenjahres jedenfalls zu einer Theilung beider Reihen veranlaßt und berechtigt, so ist es angemessener das Osterfest mit der ihm vorangehenden Reihe zu verbinden, und zwar nicht allein deshalb weil das vorbereitende Verhältniß der Leidenszeit zu dem Osterfeste noch keinesweges völlig aus den Gottesdiensten jener verschwunden ist, sondern auch weil der Tod und die Auferstehung Christi, wenngleich Beides sich wie Niederlage und Sieg verhält, und jener immer mehr eine trauernde, dieser mehr eine freudige Feier hervorgerufen hat, doch für das unmittelbare Bewußtsein des Christen auf das Genaueste zusammenhängt. Ist nun hiermit der Endpunkt der dritten Reihe

der ersten Hälfte des Kirchenjahres festgestellt, so ergiebt sich die vierte mit ihren Grenzen von selbst: sie beginnt mit dem Sonntage nach Ostern und geht bis an das Ende der ganzen ersten Hälfte, welche sehr bestimmt durch das Pfingstfest bezeichnet ist. Indeß veranlaßt diese Reihe noch zu einer besondern Bemerkung. Da nämlich diese Reihe nicht mit der Feier der Himmelfahrt Christi schließt, welche unläugbar den letzten Moment im zeitlichen Leben Christi bezeichnet, so gehen offenbar einige Gottesdienste dieser Reihe über den Umfang der Beziehung hinaus, welche wir oben als die gemeinschaftliche aller Gottesdienste der ersten Hälfte bezeichnet haben. Nun können wir zwar sagen, daß die Beziehung der Gottesdienste nach Himmelfahrt bis Pfingsten mit der der vorangehenden so nahe zusammenhängt, daß jene unbedenklich zur ersten Hälfte gezogen werden können; indeß könnte der Unterschied Beider so groß erscheinen, daß ihre Zusammenfassung in Eine Reihe unzulässig wäre. Allein da die Beziehung auf die Macht und Herrlichkeit Christi, welche unläugbar in den Gottesdiensten nach Himmelfahrt und an Pfingsten vorherrscht, auch den Gottesdiensten vom Sonntage nach Ostern bis Himmelfahrt in so fern zu Grunde liegt, als dieselben sich lediglich auf das Leben Christi nach seiner Auferstehung beziehen und sein Leiden jedenfalls als vollendet voraussetzen, so ist die Aehnlichkeit und das Gemeinschaftliche aller Gottesdienste zwischen Ostern und Pfingsten groß genug um ihre Zusammenfassung in Eine Reihe zu gestatten.

Die Gottesdienste der vier Reihen der ersten Hälfte des Kirchenjahres unterscheiden sich in ihrer hiermit angegebenen und begründeten Abtheilung nun offenbar im Allgemeinen in der Weise von einander, wie wir im obigen Satze angegeben haben. Denn die Momente des Lebens des Erlösers regen, da sie selbst mannigfaltig und von einander verschieden sind, das Bewußtsein der Sünde und Gnade auf verschiedene Weise und mit verschiedenem Gehalte an. Aber nicht allein ein verschiedener Inhalt des Bewußtseins der Sünde und Gnade sondern auch ein verschiedenes Verhältniß, in welchem das Bewußtsein der Sünde zu dem Bewußtsein der Gnade in verschiedenen christlichen Gemüthszuständen steht, ist in den Gottesdiensten der Reihen dieser Hälfte des Kirchenjahres bereits so ausgedrückt, daß diese Reihen sich durch dasselbe von einander unterscheiden. Die Gottesdienste der dritten Reihe drükken eine Beziehung auf ein Uebergewicht des Bewußtseins der Sünde über das Bewußtsein der Gnade schon damit aus, daß sie sich auf die Leiden Christi beziehen. Denn weil das Leiden Christi aus der Sünde der Welt hervorging, so erweckt jede Erinnerung an dasselbe im Christen zunächst und unmittelbar das Bewußtsein der Sünde. Eben so drücken die Gottesdienste der ersten Reihe ein Uebergewicht des Bewußtseins der Sünde schon durch ihr vorbereitendes Verhältniß zum Weihnachtsfeste aus. Denn eben damit fassen sie das Sein und Wirken des Erlösers, wenn auch im weitesten Sinne, als noch nicht verwirklicht auf. In der ältern und mittlern Zeit der Kirche äußert sich dieses Uebergewicht des Bewußtseins der Sünde im Advent und in der Passion auch durch das, grade in diesen Zeiten angeordnete, Fasten. Doch hat diese Aeußerung von protestantischem Standpunkte aus nur einen geringen und unsichern Werth, nicht allein weil die evangelische Kirche überhaupt das Fasten aufgehoben hat, sondern auch weil die Kirche in früherer Zeit die Festfeier äußerlicher auffaßte als in der späteren, reformatorischen. Sie bestimmte nämlich das Aeußere derselben so wie die Vorbereitung auf sie nicht von dem Gesichtspunkt aus, daß jedem Gottesdienste eine erneuerte Gemeinschaft mit Christo zu Grunde liegt, sondern lediglich von dem Werthe und der Beziehung aus, welche das Fest als solches für das Leben

der Christen haben sollte. Viel entscheidender ist in dieser Hinsicht für die protestantische Betrachtung der allgemeine Charakter der Gesänge und Liturgieen im Advent und in der Passion, welche durchweg zum Ausdruck des überwiegenden Bewußtseins der Sünde hinneigen. Die Feste Weihnachten und Ostern, welche wir mit diesen Reihen zusammengefaßt haben, bezeichnen freilich mit ihren Gottesdiensten Gemüthszustände mit überwiegendem Bewußtsein der Gnade, heben jedoch damit den angedeuteten Charakter dieser beiden Reihen nicht auf, ergänzen sie vielmehr zu dem Zusammensein vom Bewußtsein der Sünde und Gnade, welches nach unsrer Abtheilung der Reihen eben so wie in jedem einzelnen Gemüthszustande in jeder dieser Reihen wiederkehrt. In der zweiten Reihe der ersten Hälfte tritt das Bewußtsein der Sünde keinesweges überwiegend hervor, vielmehr bezeichnet dieselbe durch ihre nahe Beziehung auf die Erscheinung und das Wirken Christi ein Uebergewicht des Bewußtseins der Gnade. In der letzten Reihe ist das Uebergewicht dieses Bewußtseins endlich schon durch die durchgreifende Beziehung auf den Sieg des Auferstandenen und seine Herrschaft ausgesprochen; so daß wir im Allgemeinen sagen können: die erste und dritte Reihe besteht aus Gemüthszuständen mit überwiegendem Bewußtsein der Sünde, die zweite und vierte aber aus Gemüthszuständen mit überwiegendem Bewußtsein der Gnade.

2. Was nun die Theilung der zweiten Hälfte des Kirchenjahres in mehrere Reihen betrifft, so können wir, nachdem wir §. 10, 2 den Gesammtinhalt der zweiten Hälfte und eben damit auch ermittelt haben, wie beide Hälften entsprechende Theile ihres Ganzen, des Kirchenjahres, bilden, und da wir nun bereits in der ersten Hälfte kleinere Theile bemerkt haben, sagen, daß schon die Aehnlichkeit der zweiten Hälfte mit der ersten auf die Möglichkeit, ja auf die Nothwendigkeit auch der Theilung der zweiten Hälfte in mehre kleinere Ganze oder Reihen hindeutet. Wir schließen uns dieser Analogie am nächsten an, wenn wir die Theilung der zweiten Hälfte in eben so viele Reihen wie die erste, also in vier durchzuführen suchen. Da nun fromme Gemüthszustände, in welchen das Weltbewußtsein überwiegt, sich wesentlich durch den Theil der Welt von einander unterscheiden, der in jedem dieser Zustände bestimmend hervortritt, und da jede Reihe von Gottesdiensten, die wir in beiden Hälften des Kirchenjahres annehmen, ein kleineres Ganze bildet, so ergiebt sich von selbst, daß die Gottesdienste jeder Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres auf Gemüthszuständen ruhen, deren bestimmende Elemente einem und demselben kleineren Ganzen der Welt oder demselben größeren Theile der Welt angehören, daß also die Gemüthszustände der verschiedenen Reihen der zweiten Hälfte nach größeren Theilen der Welt zu bestimmen sind. Es entsteht demnach, wenn es nun darauf ankommt die Reihen der zweiten Hälfte des Kirchenjahres zu bestimmen und eine Grundlage ihrer Abtheilung zu gewinnen, die Aufgabe diejenigen größeren Theile der Welt zu bestimmen, welchen die kleineren angehören, als welche den Inhalt der einzelnen gemeinsamen Gemüthszustände bestimmen. Auch für diese Bestimmung giebt die äußere Erscheinung des Kirchenjahres gegenwärtig zwar keinesweges eine sichere Anleitung, jedoch fehlt es auch hier nicht ganz an einer Spur, welcher wir folgen können. Wir bemerken nämlich in dem letzten Theile des Kirchenjahres drei einander ziemlich nahe liegende Feste, welche wir, wenn sie auch keinesweges dieselbe Verbreitung und Ausdehnung gewonnen haben wie die ältesten und sichersten, doch gegenwärtig als gesichert ansehen können, nämlich das Kirchweihfest, das Reformationsfest und das Todtenfest*).

*) Das erste dieser Feste unterliegt zwar in Absicht seiner Sicherheit und seines Werthes vielfachen Bedenken. Es wird gegenwärtig, wenngleich von den ländlichen Gemeinden mit großer Lebhaftigkeit, doch von vielen städtischen entweder gar nicht oder doch mit sehr geringer

Da wir nun die Gottesdienste des Kirchenjahres §. 8. als solche bestimmt haben, welche allgemein sind und wiederkehren, so hängt die Entscheidung über die Zulässigkeit des Kirchweihfestes als Theil des Kirchenjahres auf unserm Standpunkte wesentlich davon ab, ob ein wiederkehrender allgemeiner Gemüthszustand und damit ein Gottesdienst wie der des Kirchweihfestes möglich ist? Die Frage nach der möglichen Wiederkehr eines solchen Gemüthszustandes ist nun schon dadurch entschieden, daß das Kirchweihfest überall, wo es einmal gefeiert wird, auch jährlich wiederkehrt. Was aber die Allgemeinheit und damit den Inhalt des Gemüthszustandes am Kirchweihfeste selbst betrifft, so ist offenbar, daß jede Gemeinde, auch wenn sie über den Zeitpunkt des Ursprungs ihres Gotteshauses in Ungewißheit ist, doch eben mit der Ortskirche selbst die Gewißheit hat, daß dasselbe zu irgend einer Zeit entstanden ist. Die Erinnerung an den der Zeit nach unsicheren Ursprung des Gotteshauses hat nun freilich für das unmittelbare Selbstbewußtsein wenig anregende Kraft und läßt sich eben darum nicht leicht als bestimmendes Element eines wiederkehrenden, noch dazu festlichen, also stark erregten Gemüthszustandes denken. Allein diese Erinnerung hat noch eine bedeutsamere, mehr innere Seite, welche wohl allein als der Grund nicht nur der Fortdauer sondern auch der Lebhaftigkeit, mit welcher dieses Fest sich bereits so lange erhalten hat, anzusehen ist. Denn da die Kirche der Ort ist, an welchem die Gemeinschaftlichkeit des christlichen Lebens einer Gemeinde zur Erscheinung kommt, so schließt die Erinnerung an den Ursprung der Ortskirche von selbst die Erinnerung an die Entstehung der einzelnen Gemeinde als solcher ein, sei es daß dieselbe bis auf die vorchristliche Zeit zurückgeführt, also gradehin als Zusammentreten mehrerer eben Bekehrten gedacht werde, sei es daß dieselbe in die christliche Zeit hineinfalle, also nur als beziehungsweises Absondern mehrerer Christen von Andern behufs ihrer Verbindung in Eine Gemeinde gedacht werde. Da nun die Entstehung der einzelnen Gemeinde, welche hiernach offenbar den Gemüthszustand am Kirchweihfeste mitbestimmt, immer den Anfang einer großen Reihe von Gottesdiensten oder von Regungen des christlichen Lebens der einzelnen Gemeinde bildet, deren Endpunkt durch die jedesmalige Feier des Kirchweihfestes bezeichnet wird, so schließt sich an dieselbe auch sehr unmittelbar das Bewußtsein über das beziehungsweise Fürsichsein der ganzen Gemeinde und an dieses wieder das über ihren Zusammenhang mit der ganzen christlichen Kirche, wie derselbe ungeachtet jenes beziehungsweisen Fürsichseins fortbesteht, an: und diese mehr innere Seite des Gemüthszustandes am Kirchweihfeste ist von jener äußern, der Gewißheit über den historischen Ursprung des Gotteshauses, keinesweges abhängig, kann vielmehr auch ganz ohne diese Gewißheit die höchste Lebendigkeit erlangen. Diese innere Seite aber umfaßt offenbar ein ganz allgemeines Element des christlichen Bewußtseins. Denn jede Gemeinde ist zu irgend einer Zeit als solche entstanden, und jede Gemeinde besteht als solche lediglich durch ihre Gottesdienste fort: jede Gemeinde kann sich also dieser ihrer Entstehung und ihres Fortbestehens und damit ihres Verhältnisses als einzelner Gemeinde zum Ganzen der Kirche so bewußt werden, daß sie dadurch in einer bestimmten Weise erregt wird. Wir sehen deshalb das Kirchweihfest als einen

---

Theilnahme gefeiert. Seine Feier ist überdieß mehr als die jedes andern Festes mit übermäßigen sinnlichen Genüssen und mit großen Mißbräuchen verbunden worden, weshalb schon Luther (Werke Thl. 15 S. 596) gegen die Kirchweih eiferte. Dazu kommt, daß viele Gemeinden über den Zeitpunkt der Weihe ihres Gotteshauses in Ungewißheit sind, was den oben erwähnten Schriftsteller, Kapp, zu der Bemerkung veranlaßt, daß im Falle dieser Ungewißheit die Feier jenes Festes lieber ganz aufgehoben werden sollte. Dennoch hat dieses Fest, welches bereits vom Kaiser Konstantin eingeführt wurde, schon damit den Schutz des hohen Alterthums für sich. Es ist zur Zeit der Reformation keinesweges abgeschafft worden, und wird gegenwärtig, wenn auch nicht von allen, doch von den meisten Gemeinden gefeiert. Die erwähnten eigenthümlichen Entartungen dieses Festes können aber seine Aufhebung keinesweges begründen, wenn es an sich betrachtet zu den Gottesdiensten des Kirchenjahres gehört. Auch der Umstand, daß der Ursprung vieler Ortskirchen der Zeit nach ungewiß ist, kann gegen die Zulässigkeit des Festes selbst nicht entscheiden, wenn der Gottesdienst desselben, auch abgesehen von der Gewißheit über den geschichtlichen Ursprung der Ortskirche, auf einem frommen Gemüthszustande ruht, welcher den übrigen des Kirchenjahres entspricht.

durchaus gesicherten Gottesdienst im Kirchenjahre und zwar als einen solchen an, der auf einem durch das Verhältniß der einzelnen Gemeinde zum Ganzen der Kirche bestimmten Gemüthszustande ruht. Die Stellung dieses Festes im Kirchenjahre ist zwar keinesweges überall dieselbe. Doch wird es von denjenigen Gemeinden, welche über den Tag der Weihe ihrer Ortskirche in Ungewißheit sind, in denen also die Wahl des Tages der Feier willkührlich ist, in der zweiten Hälfte des Kirchenjahres und zwar in dem letzten Theile derselben begangen. Das Reformationsfest*) schließt sich nun so unmittelbar an das protestantische Bewußtsein an und ist, wo es gefeiert wird, immer mit so lebendiger Theilnahme gefeiert worden, daß diejenigen Theile der evangelischen Kirche, in welchen es noch nicht gefeiert wird, kaum ein Bedenken gegen seinen Werth als eines nothwendigen Theiles des Kirchenjahres erregen können. Allein es widerstrebt scheinbar unserer Bestimmung des Kirchenjahres auf eine eigenthümliche Weise, deren Erörterung uns darauf führt sein eigentliches Wesen mit der nöthigen Bestimmtheit festzusetzen. Wir haben nämlich das Kirchenjahr als eine Reihe allgemeiner christlicher Gottesdienste bestimmt. Das Reformationsfest aber bezieht sich wesentlich auf die evangelische Kirche und deren Entstehung, kann also seinem eigentlichen Wesen nach niemals die ganze christliche Kirche umfassen. Dieses Bedenken erledigt sich dadurch, daß das Kirchenjahr als Reihe von Gottesdiensten eine äußere, erscheinende Seite hat, mit welcher es wesentlich an die zeitliche Erscheinung und an die jedesmaligen Zustände der christlichen Kirche gebunden ist. Wenn nun gegenwärtig die christliche Kirche selbst noch getheilt ist, so müssen auch die allgemeinen Gemüthszustände derselben diese Theilung ausdrücken: und das Reformationsfest ist eben derjenige allgemeine Gemüthszustand in dem evangelischen Theile derselben, in welchem diese Theilung am meisten hervortreten muß, so lange die Theilung noch fortdauert. Allein der Gemüthszustand des Reformationsfestes ist nun offenbar nicht bloß durch das Bewußtsein der Theilung der Kirche, wie sie gegenwärtig besteht, erfüllt, sondern enthält auch ein anderes, durchaus allgemeines und bleibendes Element des christlichen Bewußtseins. In so fern nämlich die evangelische Kirche durch Reinigung von Irrthümern und Mißbräuchen entstanden ist, mit welcher zur Zeit ihrer Entstehung die ganze christliche Kirche behaftet war und die römische noch behaftet ist, erweitert sich die Erinnerung an ihre Entstehung von selbst zu dem Bewußtsein der Erhebung der Kirche über frühere Irrthümer und Mißbräuche. Und diese Erhebung ist, weil Irrthümer und Mißbräuche aus allen Theilen der Kirche verschwinden sollen, ein ganz allgemeines Element des christlichen Bewußtseins, wenn es gleich gegenwärtig von den römischen und griechischen Christen noch nicht aufgenommen ist, also in Absicht auf diese im protestantischen Bewußtsein nur als Hoffnung ihrer künftigen Theilnahme an der Erhebung mit gesetzt sein kann. In so fern aber die evangelische Kirche sich zu den übrigen nicht bloß verhält wie die erleuchtetere und reinere, also vollkommnere, sondern auch wie eine eigenthümliche Gestaltung des Christenthums, erweckt die Erinnerung an ihre Entstehung auch unmittelbar das Bewußtsein des Verhältnisses, in welchem jeder evangelische Christ zu dieser eigenthümlichen Gestaltung der christlichen Kirche und in ihr zum Ganzen derselben steht. Dieses Bewußtsein eines besonderen Verhältnisses zu einem Theile der Kirche und des an dieses besondre Verhältniß geknüpften allgemeinen zum Ganzen der Kirche ist nun aber an und für sich, da jeder Christ einem der Theile angehört, in welche gegenwärtig die Kirche noch zerfällt, ein ganz allgemeines Element des christlichen Bewußtseins, welches sich nun freilich, so lange die nichtevangelischen Theile der christlichen Kirche dabei beharren mannigfaltige Gestaltungen der Kirche nach verschiedenen Eigenthümlichkeiten nicht anzuerkennen und darum jede abweichende Meinung zu verdammen, in den Christen

*) Was das Reformationsfest betrifft, so behauptet zwar Kapp (a. a. O. S. 232), daß es bis jetzt als ein jährliches Fest nur an wenigen Orten gewöhnlich sei, allein Piper weist (a. a. O. S. 82) nach, daß es nicht nur in den meisten deutschen Ländern sondern auch in der evangelischen Kirche Rußlands eingeführt ist. Diese Verbreitung des Reformationsfestes ist in der neuesten Zeit noch durch die Anordnung desselben in der evangelischen Kirche in den preußischen Landen ausgedehnt worden.

jener Theile niemals rein, in den evangelischen Christen aber niemals ohne das schmerzliche Gefühl entwickeln kann, daß jene an der Erhebung der Protestanten über Irrthümer und Mißbräuche noch nicht Theil nehmen. Es hat eben darum in der Feier des Reformationsfestes bisher immer das Bewußtsein der Erhebung der Christen über frühere Irrthümer und Mißbräuche vorgewaltet, und das Bewußtsein des Verhältnisses der evangelischen Kirche zum Ganzen der christlichen kann in diesem Feste nur in dem Maaße zur Geltung kommen, als die Anschauung und Anerkennung mannigfaltiger eigenthümlicher Gestaltungen des Christenthums sich verbreitet. Indeß sichert schon jenes Bewußtsein als bestimmendes Element des Gemüthszustandes am Reformationsfeste diesem Feste den Werth eines nothwendigen Gliedes der Reihe des Kirchenjahres. — Da das Todtenfest auf der Erinnerung an Verstorbene beruht, und der mit dieser Erinnerung verbundene Schmerz mit den christlichen Hoffnungen für die Verstorbenen unläugbar in jedem christlichen Bewußtsein mit enthalten ist, so kann die Allgemeinheit dieses Gottesdienstes keinem Bedenken unterliegen, und es folgt aus dieser Allgemeinheit für unsern Standpunkt unmittelbar die Zusammengehörigkeit desselben mit allen andern Gottesdiensten des Kirchenjahres*). Da nun alle Hoffnung auf Vollendung im ewigen Leben und in der Seligkeit auf dem schon hier begonnenen neuen Leben und der schon hier begonnenen Gemeinschaft mit Christo ruht, so kann der christliche Gemüthszustand am Todtenfeste sich immer nur auf die verstorbenen Gläubigen beziehen und durch die Erinnerung an diese bestimmt sein. Und da nun die Vollendung des ewigen Lebens und der Seligkeit gar nicht anders gedacht werden kann als in der innigsten Gemeinschaft der Vollendeten mit Christo und untereinander, so ruht das evangelische Todtenfest wesentlich auf einem Gemüthszustande, der durch das Bewußtsein der Vollendung aller Christen nach dem Tode, also der über alle Zeit hinaus liegenden Vollendung der Kirche bestimmt ist.

Aus diesen Erörterungen ergiebt sich nun, daß das Kirchweihfest, das Reformationsfest und das Todtenfest auf Gemüthszuständen ruhen, in welchen die Kirche als bestimmendes Element enthalten ist, wenngleich in verschiedenen Beziehungen und Momenten, nämlich so daß der Gemüthszustand am Kirchweihfeste durch das Verhältniß der einzelnen Gemeinde zum Ganzen der Kirche bestimmt ist, der Gemüthszustand am Reformationsfeste dagegen durch das Verhältniß eines größern Theils der Kirche zum Ganzen derselben und durch denjenigen Moment ihrer Entwickelung, in welchem sie sich über frühere Irrthümer und Mißbräuche erhob, der Gemüthszustand am Todtenfeste dagegen durch denjenigen Moment der Entwickelung der Kirche, in welchem sie über alle zeitlichen Mängel zur Vollendung gelangt. Da nun alle diese Feste, wenigstens in den meisten Gemeinden, in dem letzten Theile der zweiten Hälfte

*) Das Todtenfest kann in so fern unsicher erscheinen, als es zu den neuern gehört und noch neuer ist als das Reformationsfest. Es ist in der preußischen Monarchie erst 1816 und, wie Piper a. a. O. S. 76 bemerkt, noch später in den sächsischen Landen und in den evangelisch lutherischen Gegenden Rußlands eingeführt worden. Allein die Neuheit des Festes kann seiner Anerkennung als eines Moments des Kirchenjahres nicht entgegenstehen, wenn es einmal, wie wir nachgewiesen haben, die wesentlichen Eigenschaften eines solchen Momentes hat. Man hat die Zulässigkeit dieses Festes von einem andern Standpunkte aus und zwar damit bestreiten wollen, daß man gesagt hat, es sei eine Nachahmung der Feste Aller Heiligen und Aller Seelen in der römischen Kirche und darum unprotestantisch. Da nun aber die Hoffnung auf Vollendung im ewigen Leben und in der Seligkeit nach dem Tode eine allgemeine christliche ist, so liegt das Unprotestantische jener Feste offenbar nicht in dieser Hoffnung, auf welcher sie beruhen, sondern in dem Unterschiede von solchen Christen, die zu dieser Vollendung gelangt sind, und solcher, die noch nicht dazu gelangt sind, von welchem sie ausgehen. Einen solchen Unterschied aber setzt das Todtenfest in der evangelischen Kirche keineswegs voraus, da es gleichmäßig von der Erinnerung an alle im Glauben Verstorbenen ausgeht, also diesen allen gewidmet ist.

gefeiert werden, so zeigt sich, daß die Gottesdienste dieses letzten Theils im Allgemeinen auf Gemüthszuständen ruhen, welche durch die Kirche als bestimmendes Element des Selbstbewußtseins angeregt sind. Wir finden demnach, wenngleich die angegebenen Feste keineswegs alle Beziehungen oder alle Momente der Entwickelung der Kirche und alle Verhältnisse derselben bezeichnen, welche gemeinsame christliche Gemüthszustände erfüllen können, in der äußern Erscheinung des Kirchenjahres bereits die Kirche als denjenigen größern Theil der Welt bezeichnet, auf welchem die Gottesdienste einer Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres und zwar der letzten ruhen. Wir können es eben darum als nächste Aufgabe der Ausbildung des Kirchenjahres ansehen einerseits in der letzten Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres Gottesdienste hervorzubringen, welche auf andern Momenten der Entwickelung der Kirche und andern Beziehungen derselben zum frommen Selbstbewußtsein ruhen, andererseits aber auch in den Gottesdiensten der zweiten Hälfte, welche dieser ihrer letzten Reihe vorangehen, andere Theile der Welt zu bezeichnen, welche auf ähnliche Weise ein Ganzes bilden, wie die Kirche, und eben darum auf ähnliche Weise geeignet sind die Theilung derselben in Reihen zu begründen. Die Bestimmung dieser Theile der Welt und die durch dieselbe bedingte Bestimmung jener Reihen müssen wir jedoch der besondern Betrachtung dieser letzteren vorbehalten.

§. 12. Die Gottesdienste der ersten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres oder der Advents- und Weihnachtszeit beruhen auf Gemüthszuständen, in welchen das Bewußtsein der Sünde einerseits durch die Erinnerung an den Zustand der ganzen Menschheit vor Christo, andererseits durch die Vorstellung jedes Einzelnen von seinem Leben ohne Christo überwiegend angeregt ist; doch überwiegt in dem ersten und in dem letzten Momente dieser Reihe und zwar im ersten, in so fern er den Anfang des Kirchenjahres, im letzten, in so fern er die Geburt Christi bezeichnet, das Bewußtsein der Gnade.

Anm. Nachdem wir die Theilung der beiden Hälften des Kirchenjahres in vier Reihen durch die Betrachtung der äußern Erscheinung desselben, wie sie sich gegenwärtig gestaltet hat, festgestellt haben, kommt es darauf an jede dieser Reihen selbst noch näher zu bestimmen und zwar zunächst durch fortgesetzte Betrachtung ihrer äußern Erscheinung, so weit sie gegenwärtig ausgebildet ist, dann aber auch, wo uns diese keine Anleitung giebt, durch fortgesetzte Betrachtung derjenigen allgemeinen Gemüthszustände, welche, wie wir nachgewiesen haben, bereits in jeder der beiden Hälften und zwar auch in einzelnen Reihen derselben durch entsprechende Gottesdienste bezeichnet sind.

1. In den Gottesdiensten der Adventssonntage wird, da der wirkliche Eintritt Christi in die Welt erst am Weihnachtsfeste gefeiert wird, das Sein und Wirken Christi in der Welt als noch bevorstehend aufgefaßt. Da nun aber Christus in jedem Christen schon irgend wie eine Wirkung erlangt hat, und jeder Christ sich auch dieser Wirkung bewußt ist, so ist das bevorstehende Sein und Wirken Christi in der Welt lediglich Gegenstand einer Vorstellung des Christen. Daraus ergiebt sich, daß die Gottesdienste in den Adventssonntagen, wenn sie gleich wie alle andern auf einem gemeinsamen frommen Gemüthszustande, doch auf einem solchen ruhen, der durch eine Vorstellung vermittelt und bedingt ist. Der Gegenstand dieser Vorstellung

aber ist, da die ganze Adventsfeier sich von der Feier des Kommens Christi in die Welt und des Anfangs seines Seins für das Bewußtsein der Gläubigen bestimmt unterscheidet, offenbar die Zeit vor dem Eintritt Christi in die Welt oder der Zustand der Menschheit vor demselben: und der Gemüthszustand, welcher durch diese Vorstellung oder diese Erinnerung angeregt wird, ist ein Zustand mit überwiegendem Bewußtsein der Sünde, weil jener Zustand der Menschheit ein Zustand der Sünde war, und die Erinnerung an den allgemeinen Zustand der Sünde in jedem Einzelnen das Bewußtsein der Sünde hervorruft. Da nun Christus in seiner Geburt für jeden einzelnen Christen geworden ist, so umfaßt die Vorstellung von dem Zustande der Menschheit vor derselben, welche die Gottesdienste im Advent bedingt, auch das Leben jedes Einzelnen vor der Zeit, in welcher Christus für ihn wurde, welche gegenwärtig, wo die meisten Christen von ihrer ersten Kindheit an im Christenthum erzogen werden, nur Vorstellung und nur in den Wenigen, welche sich eines Zustandes ohne alle Kenntniß und ohne allen Glauben an Christum bewußt sind, wirkliche Erinnerung ist. Aber auch jene Vorstellung des Lebens ohne Christum ist geeignet in Jedem einen bestimmten frommen Gemüthszustand hervorzurufen, und dieser Zustand ist offenbar ein solcher, in welchem das Bewußtsein der Sünde überwiegt. Mit dieser Darstellung der besondern Beziehung der Gottesdienste der Adventszeit stimmt die Auffassung derselben in den Perikopen, Predigten, Liturgieen und Gesängen überein, nur daß, zumal in den herkömmlichen Perikopen, auch eine Beziehung auf die Parusie hervortritt, welche unsere Darstellung gar nicht berücksichtigt, welche aber auch den durch das bevorstehende Kommen Christi in die Welt bestimmten Gemüthszuständen so fern liegt und von diesen so verschieden ist, daß wir jene Verbindung, in so fern sie irgend eine allgemeine Bedeutung haben soll, nur als einen Mißgriff ansehen können.

2. Die allgemeine und sehr bestimmt hervortretende Beziehung des Gottesdienstes am ersten Advent auf den Anfang des Kirchenjahres ist zwar in dem Leben ohne Christum oder dem Leben in der Sünde, wie es sich so eben als bestimmendes Element der Gemüthszustände im Advent gezeigt hat, in so fern mitbegriffen, als das Kirchenjahr die ganze zeitliche Erscheinung des Erlösers umfaßt, die Vorstellung des Lebens ohne Christum also, wie sie einen Gegensatz zum Weihnachtsfeste bildet, auch einen Gegensatz zu dem ganzen Kirchenjahre bildet, geht jedoch auf zweierlei Weise über jenes Element hinaus: zunächst dadurch, daß die Gottesdienste des Kirchenjahres eben nicht bloß die zeitliche Erscheinung des Erlösers betreffen sondern über dieselbe hinausgehen, dann aber auch dadurch, daß der Anfang des Kirchenjahres als Anfang einer wiederkehrenden Reihe auf das eben erreichte Ende einer andern Reihe zurückweist. In der ersten Beziehung erweckt der Anfang des Kirchenjahres zugleich mit dem Bewußtsein der bevorstehenden Feier des Eintritts Christi in die Zeit auch das seines geistigen Wirkens in der Kirche, und in der letzteren erweckt er durch die nahe Verbindung des Anfangs mit dem Ende zugleich das Bewußtsein des Bleibenden und der Unvergänglichkeit des Seins Christi in der Kirche. Beides ist nun zwar Bewußtsein der Gnade, nicht Bewußtsein der Sünde, indeß schließt sich der durch den Anfang des Kirchenjahres bestimmte Gemüthszustand doch in der angegebenen Weise den übrigen dieser Reihe an, in welcher jedenfalls, wegen der folgenden Momente, das Bewußtsein der Sünde überwiegt. Eben so unterscheidet sich nun der Gemüthszustand am Weihnachtsfeste, wie bereits §. 11 bemerkt worden ist, von den meisten dieser Reihe als ein solcher, in welchem das Bewußtsein der Gnade überwiegt. Denn die Geburt Christi bestimmt das

fromme Bewußtsein zunächst als die That Gottes, mit welcher die Erlösung der Menschen begann, und erweckt damit unmittelbar auch das Bewußtsein der Wirkungen dieser That sowohl auf die Gesammtheit der Gläubigen als auf jeden Einzelnen. Das Bewußtsein dieser Wirkungen, in welchem bald mehr die göttliche That der Sendung Christi als ihre Ursache, bald mehr die Wirkungen als solche hervortreten können, ist nun aber offenbar Bewußtsein der von Christo den Gläubigen mitgetheilten Kraft und der Gemeinschaft an derselben. Doch steht das Weihnachtsfest schon dadurch im genauesten Zusammenhange mit dieser ganzen Reihe, daß es mit dieser die Beziehung auf das Kommen Christi in die Welt durchaus gemein hat und dieses Kommen, welches in den früheren Momenten als ein bevorstehendes vorgestellt wird, als ein geschehenes und so faßt, wie es unmittelbar für das christliche Bewußtsein gegeben ist.

3. Da wir die herkömmlichen Perikopen für sich niemals als eine sichere Anleitung zur Bestimmung der Momente des Kirchenjahres ansehen, so können wir die nähere Bestimmung der drei zwischenliegenden Gottesdienste dieser Reihe nicht in der äußeren Erscheinung des Kirchenjahres suchen und finden. Allein wenn wir darauf zurückgehen, daß die Gemüthszustände dieser Reihe zunächst an die Vorstellung von dem Zustande der Menschheit vor Christo geknüpft und von dieser angeregt sind, und daß dieser Zustand selbst im Laufe der Zeit sich veränderte, so daß er früher ein anderer war als später, so zeigt sich, daß die Gottesdienste dieser Reihe sich nach dem Zeitpunkte des Zustandes der Menschheit vor Christo, von welchem sie ausgehen, unterscheiden. Hieraus aber ergiebt sich von selbst, daß die vorangehenden Gottesdienste dieser Reihe als solche anzusehen sind, welche auf der Vorstellung der früheren Zustände der Menschheit und den durch diese hervorgerufenen Gemüthszuständen ruhen, und daß die folgenden Gottesdienste dieser Reihe auf solchen Gemüthszuständen ruhen, welche von den vorgestellten spätern, also der Geburt Christi selbst in der Zeit näher liegenden Zuständen der Menschheit angeregt werden.

§. 13. Die Gottesdienste der Epiphanienzeit oder der zweiten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres in ihrem oben §. 11 bestimmten Umfange beruhen auf Gemüthszuständen, welche durch die Momente des freien Lebens und Wirkens des Erlösers so bestimmt sind, daß jeder dieser Gottesdienste sich auf mehre beziehungsweise gleiche Lebensmomente Christi, oder auf das Gemeinsame derselben, und zwar nach der Folge ihres wirklichen Verlaufs bezieht.

1. Die ersten Gottesdienste der zweiten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres, deren Umfang bereits 11, 1 festgestellt ist, beziehen sich, wie wir dort bereits bemerkt haben, auf die ersten Lebensmomente Christi. Auch ist bereits festgestellt worden, daß die ganze erste Hälfte des Kirchenjahres mit ihren Gottesdiensten dem historischen Verlauf des Lebens Christi folgt, und daß die dritte Reihe dieser Hälfte sich auf die Leiden Christi bezieht. Hieraus folgt zunächst mit aller Sicherheit, daß die Gottesdienste der zweiten Reihe solchen Lebensmomenten Christi gewidmet sind, welche nicht zu seinen Leiden gehören, und daß wir demnach den Gesammtinhalt der Gemüthszustände dieser Reihe in dem Maaße bestimmen können, als sich ein bestimmter Unterschied zwischen den Leiden Christi und anderen seiner Lebensmomente festsetzen läßt*). Nun

---

*) Vom homiletischen Standpunkte aus und in der kirchlichen Praxis hat man die Betrachtung der Leiden Christi gewöhnlich mit der Salbung in Bethanien oder mit dem Einzuge in Jerusalem begonnen und eben damit diejenigen Lebensmomente des Erlösers, welche diesen Ereignissen folgen, als seine Leiden, die früheren dagegen als andere Erfahrungen und Schicksale bezeichnet. Allein jeder Blick auf das Leben des Erlösers zeigt, daß seine Leiden von andern Erfahrungen keinesweges so bestimmt und durch jene Ereignisse geschieden waren, und daß auch jenen Ereignissen Leiden vorangingen und Erfahrungen folgten, welche mit früheren größere Aehnlichkeit haben als mit seinen eigentlichen Leiden. Der Unterschied dieser Lebens-

sind Leiden im Allgemeinen solche Zustände, in welchen die geistige oder leibliche Thätigkeit irgend wie gehemmt ist und der Mensch sich dieser Hemmung bewußt wird, während alle Zustände, in welchen die Thätigkeiten des geistigen und leiblichen Lebens sich ungehemmt entwickeln und der Mensch sich dieser ungehemmten Entwickelung bewußt wird, nicht Leiden, sondern immer in irgend einem Maaße Freuden sind. Diesen Unterschied der menschlichen Zustände bemerken wir offenbar auch im Leben Christi, und er tritt am deutlichsten hervor einerseits in solchen Lebensmomenten, in welchen Christus ohne irgend ein Hinderniß zu finden mit dem wirksamsten Erfolge seine Weisheit und mit derselben sein Leben und seine Kraft Andern mittheilte und dieses Erfolges sich bewußt wurde, andererseits in solchen Lebensmomenten, in welchen das Widerstreben gegen seine ganze Thätigkeit so groß wurde, daß es dieselbe nicht nur hemmte sondern leiblich und geistig vernichtete, und in welchen er sich dieses Widerstrebens in seinem ganzen Umfange am lebhaftesten bewußt wurde, also in seinem Tode. Da nun Christus ohne Sünde war, die Sünde aber eine im Innern entstehende Hemmung der geistigen Thätigkeit ist, welche sich von ihrem Ursprunge an über alle geistigen Thätigkeiten verbreitet und als größtes Leiden gefühlt wird, so konnte das größte Leiden und die Erschwerung aller andern Leiden, welche jenes größte zur Folge hat, im Leben Christi nicht vorkommen. Weil aber Christus das klarste Bewußtsein über alle Hemmungen des Lebens und Wirkens hatte, und in diesem Bewußtsein alles Widerstreben gegen seine Thätigkeit als Werk der Sünde der Menschen, eben damit aber vermöge seiner unendlichen Liebe zugleich den tiefsten Schmerz über das Verderben der Menschen empfand, so waren in dieser Hinsicht seine Leiden größer als die Leiden der Menschen. Wir können demnach die Leiden Christi als diejenigen Zustände seines Lebens fassen, in welchen er sich einer Hemmung seines Lebens und seiner Thätigkeit bewußt wurde und zwar so, daß er sich in keinem dieser Zustände einer Hemmung seines Gottesbewußtseins, aber in allen diesen Zuständen mit der Hemmung seiner Thätigkeit auch der Ursach derselben in der Sünde der Menschen und dieser mit der innigsten Liebe und dem lebhaftesten Schmerze bewußt war. Da wir nun alle Lebensmomente des Erlösers, seine Leiden wie seine Freuden, nur aus den Berichten der Evangelisten kennen, und da wir eben deshalb, auch wenn wir die Möglichkeit anerkennen, daß der Erlöser Leiden und Freuden gehabt hat, welche die Evangelisten nicht mit ausdrücken, seine Leiden und seine Freuden nur nach den Berichten der Evangelisten unterscheiden können, so ergiebt sich zunächst, daß diejenigen Lebensmomente des Erlösers Leiden sind, in welchen er nach den Berichten der Evangelisten sich einer Hemmung seines Lebens und Wirkens durch die Sünde der Menschen bewußt wurde, dann aber auch, daß die Gottesdienste der zweiten Reihe der ersten Hälfte, eben weil sie sich nicht auf die Leiden Christi beziehen, auf denjenigen Lebensmomenten des Erlösers beruhen, in welchen sein Leben und Wirken sich nach den Berichten der Evangelisten ungehemmt entwickelte und in welchen er sich dieser ungehemmten Entwickelung und der Erfolge seines Lebens und Wirkens bewußt wurde.

2. Nehmen wir nun zu dieser Bestimmung der Bedeutung der zweiten Reihe der ersten Hälfte die andere, welche wir bereits gewonnen haben, nämlich daß ihre Gottesdienste dem geschichtlichen Verlaufe der Lebensmomente Christi folgen, so ergiebt sich, daß die Gottesdienste dieser Reihe sich im Allgemeinen auf die eben beschriebenen Lebensmomente Christi, welche wir die freien nennen können, und zwar in der Folge ihres geschichtlichen Verlaufes beziehen. Allein der geschichtliche Verlauf des Lebens Christi steht nun keinesweges so fest, daß mit Sicherheit beurtheilt werden könnte, welcher der von den Evangelisten dargestellten Momente desselben früher und welcher später eingetreten ist, vielmehr herrscht über die Chronologie des Lebens Christi bis in die neueste Zeit die größte Ungewißheit. Ist aber die Chronologie des Lebens Christi selbst ungewiß, so folgt mit aller Bestimmtheit, daß auch die erste Hälfte des Kirchenjahres, welche sich zu dem Leben Christi immer nur verhalten kann wie das Abbild zum Urbilde,

---

momente des Erlösers von andern muß demnach jedenfalls nicht bloß auf jene äußerliche sondern auf eine mehr innerliche Weise bestimmt werden.

sich keineswegs vollständig bestimmen läßt, und man könnte noch weiter gehend behaupten, daß es eine Verirrung der Kirche gewesen sei, vermöge deren sie bei Bildung und Entstehung des Kirchenjahres die unverkennbare Richtung genommen hat dem historischen Verlauf des Lebens Christi zu folgen, und daß wir weit entfernt, dieser Richtung gemäß diese Reihe des Kirchenjahres näher zu bestimmen, sie vielmehr verlassen und, wenn wir überhaupt noch ein Kirchenjahr festhalten wollen, die Anordnung seiner Gottesdienste auf ganz andere Weise und auf einem andern Wege zu suchen haben. Dazu kommt nun noch, daß in dem wirklichen Verlauf des Lebens Christi die Leiden desselben von seinen andern Lebensmomenten keineswegs so bestimmt geschieden waren, wie es die auf die Leiden sich beziehenden Gottesdienste und die übrigen schon dadurch sind, daß beide verschiedenen Reihen des Kirchenjahres angehören, sondern Leiden Christi, zumal in unserem Sinne, als Hemmungen seines Lebens und Wirkens, schon in der ersten Zeit seines Handelns und Wirkens vorkamen. Denn eben weil in dieser Weise im Leben Christi zu jeder Zeit Leiden und Freuden gemischt waren, ist es unmöglich die beiden Grundsätze für die Bestimmug der Gottesdienste dieser Reihe, welche wir bisher gefunden haben, nämlich den der Zeitfolge und den der Unterscheidung der Leiden Christi von andern Momenten seines Lebens, auf gleiche Weise festzuhalten. Man könnte also auch sagen, daß jene Scheidung von Gottesdiensten, welche sich auf die Leiden Christi beziehen, von den übrigen aus einer so mangelhaften Auffassung des Lebens Christi hervorgegangen sei, daß sie bei jeder weiteren Entwickelung des Kirchenjahres aufgegeben werden müsse. Endlich aber ist nun die Anzahl der Momente des freien Lebens und Wirkens Christi, in so fern dieselben als einzelne Momente für sich betrachtet werden können, sehr groß und, weil viele einzelne Momente nach der Darstellung der Evangelisten leicht eine weitere Theilung in mehre gestatten, eine völlig unbegrenzte, wogegen die Anzahl der Gottesdienste der zweiten Reihe, welche sich doch auf verschiedene Momente im Leben Christi beziehen soll, eine durchaus beschränkte ist und auch in ihrer größten Ausdehnung nicht mehr als 11 beträgt.

Was nun zunächst die erste dieser Schwierigkeiten, die der Unsicherheit der Chronologie des Lebens Christi, betrifft, so müssen wir feststellen, daß die Gottesdienste dieser Reihe nur in so fern und in so weit an die historische Folge der Lebensmomente Christi gebunden sein können, als diese selbst sicher und in das Bewußtsein der Christen aufgenommen ist, daß wir also bei der Bestimmung der einzelnen Gottesdienste dieser Reihe das ganze streitige Gebiet der historischen Folge der Lebensmomente Christi unbeachtet lassen müssen. Wir müssen demnach vor Allem von dem Unterschiede mehrerer kleinerer Zeiträume in der Zeit des eigentlichen Wirkens Christi gänzlich absehen, da man zwar vielfältig versucht hat einen solchen Unterschied festzusetzen, dieser aber immer noch zweifelhaft ist, da Neander (Leben Jesu Christi, Hamburg 1837, S. 430 Note 1) der noch in neuerer Zeit von Haase, Paulus und Süßkind aufgestellten Behauptung, daß das Joh. 5, 1 erwähnte Fest das zweite Pascha sei, die gewichtigsten Gründe entgegengesetzt hat. Allein bei aller Ungewißheit über die historische Folge derjenigen Lebensmomente Christi, welche der Zeit seines eigentlichen Wirkens angehören und welche nun allerdings in der Geschichte seines Lebens den bedeutendsten Raum einnehmen, lassen sich doch andere, größere Zeiträume in seinem Leben nicht allein mit aller Sicherheit unterscheiden sondern auch als bereits in dem allgemeinen Bewußtsein der Christen anerkannt voraussetzen: so daß wir immer noch eine Grundlage für die Bestimmung der historischen Folge der Gottesdienste dieser Reihe im christlichen Bewußtsein finden. Einige Erzählungen der Evangelisten betreffen nämlich so bestimmt Lebensmomente, welche dem eigent-

lichen Wirken Christi vorangingen, daß sie immer als solche gefaßt worden sind. Wir erwähnen hier nur die Erzählungen von der Kindheit Christi und die von seiner Taufe. Auf der andern Seite bildet der Einzug Christi in Jerusalem für sein ganzes Leben und für seine ganze Wirksamkeit einen so bestimmten Wendepunkt, daß er nicht allein in der wissenschaftlichen Darstellung des Lebens Christi immer als eine Epoche angesehen sondern auch vom Ganzen der Kirche immer als solche aufgefaßt worden ist. Dazu kommt nun, daß, wenngleich die Folge der Momente des eigentlich wirksamen Lebens im großen Ganzen noch ungewiß ist und demgemäß über die Folge vieler einzelner Momente desselben noch die größte Ungewißheit und das größte Schwanken obwaltet, doch die Folge und der Zusammenhang anderer Momente des wirksamen Lebens Christi in den Berichten der Evangelisten so bestimmt angegeben ist, daß sie eine wenn auch nicht vollständig sichere, doch einigermaßen klare Auffassung ihres Zusammenhanges mit dem ganzen Leben und Wirken Christi zulassen. Demnach findet unsere allgemeine Behauptung von der ersten Hälfte des Kirchenjahres, daß ihre Gottesdienste dem historischen Verlauf des Lebens Christi folgen, auf diese Reihe immer noch einige Anwendung. Sie kann zwar auf keine Weise dahin ausgedehnt werden, daß jeder Gottesdienst dieser Reihe durch einen Lebensmoment Christi bestimmt ist, welcher im wirklichen Verlauf des Lebens Christi einem andern und zwar demjenigen folgte, durch welchen der vorangehende Gottesdienst dieser Reihe bestimmt ist; aber sie führt mit aller Sicherheit zu der Behauptung, daß die früheren Gottesdienste dieser Reihe durch Lebensmomente Christi bestimmt sind, welche der Zeit seines eigentlichen Wirkens vorangingen, die späteren dagegen durch dieses selbst, und daß diejenigen Lebensmomente Christi, welche dem Einzuge in Jerusalem folgten, jedenfalls über diese Reihe hinaus liegen und der folgenden angehören. Dann aber können wir auch in Hinsicht einzelner Gottesdienste dieser Reihe, auch solcher, die sich auf die eigentliche Wirksamkeit Christi beziehen, sagen, daß von denjenigen, welche sich auf Lebensmomente Christi beziehen, deren Zeitbestimmung durch die Darstellung der Evangelisten einigermaaßen gesichert ist, die früheren sich auf solche Lebensmomente Christi beziehen, welche nach den beigefügten Zeitbestimmungen andern vorangingen, die späteren dagegen auf solche, welche nach der Darstellung der Berichterstatter andern folgten. Was nun die andere Schwierigkeit der Bestimmung der Gottesdienste dieser Reihe betrifft, daß sie nämlich entweder den wirklichen Verlauf des Lebens Christi folgen und dann auch Leiden Christi mit aufnehmen, also in den Umfang der folgenden Reihe hinübergreifen oder die Leiden übergehen, dann aber auch von der historischen Folge der Lebensmomente Christi absehen muß, so erledigt sich dieselbe im Allgemeinen dadurch, daß, wenngleich die Leiden des Erlösers von seinem übrigen Leben keinesweges so bestimmt geschieden waren, wie dieß in dem Kirchenjahre und seinen Theilen vorausgesetzt zu werden scheint, doch mit dem Einzuge in Jerusalem ein Zeitpunkt eintrat, von welchem an die Leiden Christi ungleich schneller folgten und gewaltsamer eintraten als früher, und daß überhaupt die freilich schon mit dem Wirken Christi beginnenden Leiden desselben in späterer Zeit sich mehrten und vergrößerten,

so daß nicht allein ein bestimmter Unterschied der Zeit des Leidens von der übrigen Zeit des Lebens Christi, sondern auch die Ordnung des Kirchenjahres, in welcher eine spätere Reihe auf die Leiden Christi, eine frühere auf sein übriges Leben bezogen ist, in dem Leben des Erlösers selbst begründet ist, wenn auch nur so, daß in der Zeit des Leidens das Leiden, in der übrigen das freie ungehemmte Wirken des Erlösers das Uebergewicht hat. Die letzte Schwierigkeit der näheren Bestimmung dieser Reihe ließe sich nun leicht dadurch beseitigen, daß wir sagten: die Gottesdienste dieser Reihe beziehen sich alle dergestalt auf die Momente des freien Lebens und Wirkens Christi und den historischen Verlauf derselben, daß sie in jedem wirklichen Verlauf des Kirchenjahres nur einen Theil dieser Momente mit möglichster Beobachtung ihres historischen Verlaufs betreffen, also bei jeder Wiederkehr dieser Reihe im Kirchenjahre den einen Theil dieser Momente an die Stelle des andern setzen und mit dieser Abwechselung fortfahren, bis die Gesammtheit dieser Momente erschöpft ist. Allein diejenigen Lebensmomente Christi, auf welche sich die Gottesdienste dieser Reihe beziehen, nämlich diejenigen, welche seiner Geburt folgen und welche dem Einzuge in Jerusalem vorangehen, sind nicht allein so zahlreich sondern auch so verschieden von einander, daß die Aehnlichkeit des Gottesdienstes an einem einzelnen Sonntage dieser Reihe in einem bestimmten Verlaufe des Kirchenjahres mit dem Gottesdienste an demselben Sonntage in jedem andern wirklichen Verlaufe des Kirchenjahres fast ganz verschwinden und die Gottesdienste dieser Reihe die Eigenschaft der Wiederkehr bis auf die letzte Spur verlieren würden, wenn sie ohne alle nähere Bestimmung an jene Momente des Lebens Jesu geknüpft würden. Es liegt demnach schon in der Deutlichkeit, mit welcher in andern Gottesdiensten des Kirchenjahres und besonders der ersten Hälfte desselben die Eigenschaft der Wiederkehr hervortritt, die Auffoderung eine solche nähere Bestimmung zu suchen. Die Aufnahme dieser näheren Bestimmung erscheint auch als eine der ersten Aufgaben der Fortbildung des Kirchenjahres. Diese nähere Bestimmung ist nun in der bisherigen Entwickelung des Kirchenjahres in so fern schon vorgebildet, als in derselben eine Unterscheidung der Leiden Christi von dem freien Leben und Wirken Christi ausgedrückt ist. Denn in dieser Unterscheidung liegt die Zusammenstellung mehrerer beziehungsweise gleicher Lebensmomente Christi unter demselben Gesichtspunkte und die Entgegenstellung dieses einen allgemeinen Gesichtspunktes gegen einen anderen, auch abgesehen von dem wirklichen geschichtlichen Verlaufe. Wir können deshalb sagen: wie der wesentliche Inhalt der ganzen zweiten und dritten Reihe des Kirchenjahres sich nicht bloß durch einzelne Momente im Leben Christi und zwar in ihrer wirklichen Folge sondern zunächst durch jene allgemeinen Gesichtspunkte bestimmt, unter welchen offenbar mehre unter sich gleiche Lebensmomente Christi zusammengefaßt und von anderen unterschieden worden sind, so bestimmt sich auch die Beziehung der einzelnen Gottesdienste dieser Reihe dadurch, daß mehre unter sich gleiche Lebensmomente Christi zusammengefaßt und von andern unterschieden werden, nur freilich so, daß diese Gesichtspunkte alle jenem weiteren für diese ganze Reihe untergeordnet sein müssen, und daß sie, wenn auch keinesweges an die ungewisse Zeitfolge der Lebens-

momente Christi gebunden, doch in ihrer Folge von der Zeitfolge im Leben Christi in so fern abhängig sind, als diese feststeht und entweder bereits in das Bewußtsein der Christen eingedrungen ist oder doch von ihm immer mehr aufgenommen werden soll.

3. Die Absicht unserer Darlegung des Kirchenjahres fodert nun unabweislich noch eine nähere Bestimmung der Gesichtspunkte, aus welchen sich die Bestimmung der einzelnen Gottesdienste dieser Reihe in der angedeuteten Weise ergiebt. Da, wie sich gezeigt hat, die Gottesdienste dieser ganzen Reihe auf Momenten des freien Lebens und Wirkens Christi ruhen und dem geschichtlichen Verlauf derselben, so weit dieser feststeht, folgen, und da die Evangelisten Momente aus der ersten Kindheit Christi darstellen, welche schon als solche allen übrigen vorangingen und sich von allen übrigen dadurch unterscheiden, daß in denselben Christus noch nicht mit bewußter Selbstthätigkeit erscheint, so ergiebt sich leicht, daß der erste Gottesdienst dieser Reihe auf einem Gemüthszustande ruht, der durch einen der beschriebenen Momente bestimmt ist. Da die weiteren Erzählungen der Evangelisten Momente des Lebens Christi darstellen, welche zwar nicht seiner bewußtlosen Kindheit angehören, aber doch entweder als Momente seiner bewußten Kindheit oder durch andere Umstände sichtbar einer seinem eigentlichen freien Wirken vorangehenden Zeit angehören, so bilden diese den Inhalt des Gemüthszustandes, aus welchem der zweite Gottesdienst dieser Reihe hervorgeht. Was nun die folgenden Gottesdienste dieser Reihe betrifft, so bilden zu den Leiden Christi in unserem Sinne diejenigen seiner Lebensmomente den bestimmtesten Gegensatz, in welchen er aus seinem früher zurückgezogenen Leben hervortrat und zunächst beabsichtigte einen Kreis seines Wirkens und Lehrens zu finden und zu bilden. Solche Momente des Wirkens Christi berichten die Evangelisten einerseits in den Erzählungen von den ersten Berufungen der Jünger, andererseits in den Erzählungen von dem ersten Auftreten Christi vor dem Volke und seinen ersten Reden in den weiteren Kreisen desselben, in welchen er noch lediglich zur Sinnesänderung ermahnt und seine ganze Erscheinung mit den Verheißungen der Propheten in Verbindung setzt. Diese Momente des Wirkens Christi gehören ihrer ganzen Bedeutung nach so bestimmt der ersten Zeit desselben an und sie sind demgemäß auch fast durchgängig den Berichten über andere Momente des Wirkens Christi so vorangestellt, daß wir sie unbedenklich als diejenigen ansehen können, auf welchen die ersten dem eigentlichen Wirken Christi gewidmeten Gottesdienste beruhen, und zwar so, daß der dritte Gottesdienst dieser Reihe sich auf die Berufung der ersten Jünger, der vierte sich aber auf das erste, noch vorbereitende Wirken Christi unter seinem Volke bezieht. Von diesen Lebensmomenten Christi unterscheiden sich nun alle folgenden offenbar als die seiner vollständig entfalteten Wirksamkeit. Von den letzteren aber erscheinen, da wir bereits bemerkt haben, daß das Leiden Christi keinesweges erst mit einem bestimmten Zeitpunkte seinen Anfang nahm, sondern bereits in und mit seinem eigentlichen Wirken begann, für unsere Betrachtung diejenigen am meisten von einander verschieden, in welchen Christus ohne irgend eine Hemmung und ohne irgend ein von den Berichterstattern angedeutetes Bewußtsein derselben wirkte, und diejenigen, in welchen ihm, ob er gleich noch im freien Wirken begriffen war, eine

Hemmung entgegentrat und ein in den Berichten ausgedrücktes Bewußtsein derselben erweckte. Dieser Unterschied der Momente der Wirksamkeit Christi ist bei der Betrachtung derselben als bestimmendes Element der Gemüthszustände dieser Reihe jedenfalls festzuhalten. Doch erfodert eben sowohl das weite Gebiet und die große Anzahl des Lebensmomente Christi, welche jedes Glied dieser Unterscheidung umfaßt, als auch auf der andern Seite die Anzahl der in dieser Reihe eintretenden Gottesdienste noch eine nähere Betrachtung dieser Unterscheidung und eine weitere Theilung derselben. Nun wirkte Christus nach den Erzählungen der Evangelisten zuweilen in weitern auf keine bestimmte Weise begrenzten Kreisen, auf einzelne, mehre, auch viele Genossen seines Volkes und auch auf einzelne Heiden, zuweilen aber auch lediglich in dem bestimmt begrenzten Kreise seiner Jünger. Dieser Unterschied der Personen, auf welche Christus wirkte, bezeichnet nicht bloß einen Unterschied der Gegenstände seiner Wirksamkeit, sondern auch einen Unterschied der innern Seite derselben oder seines innern Lebens. Denn das Wirken auf jene unbestimmten Kreise und Personen hat in den meisten Fällen die Absicht der Erweckung des Glaubens und der Verbreitung seines Reiches nach Außen, während das Wirken auf die Jünger in jedem Augenblicke nach ihrer Berufung den erweckten Glauben irgend wie voraussetzte und zunächst die Belebung und Stärkung dieses Glaubens, die Verbreitung des Reiches Christi aber nur mittelbar, durch die höhere Befähigung seiner Jünger für dieselbe, beabsichtigte. Wir finden demnach in denjenigen Momenten, in welchen Christus in jenen unbestimmten Kreisen und auf jene unbestimmten Personen wirkte, auf der einen Seite, und in denjenigen, in welchen er auf seine Jünger wirkte, auf der andern, eine beiden für sich gemeinschaftliche Absicht und gemeinschaftliche Eigenschaften, welche eine Zusammenfassung der Momente des Wirkens Christi auf jene unbestimmten Kreise und der Momente des Wirkens Christi auf die Jünger bei der Bestimmung der Gottesdienste dieser Reihe begründen. Aber auch die Momente des Wirkens auf jene unbestimmten Kreise sind wiederum in so fern noch verschieden von einander, als sie zum Theil in Reden bestehen, in welchen Christus durch Offenbarungen seines göttlichen Wesens und durch Belehrungen über das Wesen und den Zustand der Menschen Glauben weckte, zum Theil in Thaten, deren nächste Absicht war die leiblichen und geistigen Leiden der Menschen aufzuheben, und bei welchen dann auch durch die Wunderkraft, mit welcher diese Leiden gehoben wurden, sich das göttliche Wesen Christi offenbarte und Glauben weckte. Wir können demnach die Momente des Wirkens Christi auf jene unbestimmten Kreise noch als solche nuterscheiden, in welchen er durch Reden, und als solche, in welchen er durch Thaten wirkte. In dem Wirken Christi auf die Jünger tritt dieser Unterschied, weil Christus in diesem engeren Kreise bei Weitem mehr durch das Wort als durch die That wirkte, weniger hervor. Aber es kommt nun hierbei noch in Betrachtung, daß jene Momente des Wirkens Christi durch Reden auf das Volk und auf unbestimmte Kreise an und für sich ebenso reichhaltig und bedeutsam als mannigfaltig sind, während die Momente des Wirkens Christi durch die That, weil sie auf einzelne einander ähnliche Uebel und sehr gleiche Zustände gerichtet sind, auch in der Darstellung der

Evangelisten viel einförmiger erscheinen. Die Momente des Wirkens Christi auf die Jünger dagegen sind wieder so reichhaltig und mannigfaltig, daß sie jedenfalls jenen ersteren an Bedeutsamkeit für das christliche Bewußtsein gleichstehn. Wir müssen eben deshalb nicht bloß Einen sondern zwei Gottesdienste dieser Reihe als durch das Wirken Christi durch das Wort auf das Volk und zwei andere als durch das Wirken Christi auf die Jünger bestimmt und sich auf dasselbe beziehend ansehen. Hierdurch nun gewinnt jeder Gottesdienst dieser Reihe seine eigne Bestimmung und Beziehung. Indeß können wir die Beziehung der Gottesdienste dieser Reihe nicht in der Folge festsetzen, in welcher sie sich uns ergeben hat, da wir zunächst von dem Gegensatze des Leidens und des freien Wirkens Christi ausgingen, aber auch immer festhalten müssen, daß die Gottesdienste dieser Reihe dem historischen Verlauf der Lebensmomente Christi folgen, so weit er aus den Evangelien mit Sicherheit hervorgeht. Es folgen nämlich in den Evangelien und zwar nicht allein in den synoptischen sondern auch in dem johanneischen auf jene Berichte, welche wir bereits für den vierten Gottesdienst dieser Reihe bestimmt haben, Darstellungen von Lebensmomenten Christi, in welchen er durch das Wort auf jene unbestimmten Kreise wirkte. Da nun diese Lebensmomente Christi, wie wir eben bemerkten, die Beziehung zweier Gottesdienste erfodern und begründen, so sehen wir den fünften und sechsten Gottesdienst dieser Reihe als durch das Wirken Christi im Worte auf sein Volk bestimmt an. An das Wirken Christi durch das Wort schloß sich sein Wirken durch die That so genau an, daß es vollständig mit demselben verflochten war, und daß nur die Ungenauigkeit der Zeitbestimmungen seiner Reden und Thaten zu der Sonderung berechtigen kann, zu welcher wir von unserem Standpunkte aus genöthigt werden. Wir müssen deshalb jedenfalls das Wirken Christi durch die That auf jene weiteren Kreise als das bestimmende Element des Gemüthszustandes des folgenden, siebenten Gottesdienstes dieser Reihe ansehen. Da nun diejenigen Lebensmomente Christi, in welchen er, obgleich noch im freien Wirken begriffen, auf Widerstand stieß, mit jenen, die ohne Widerspruch und Widerstreben verliefen, genau zusammenhängen und sie an verschiedenen Stellen durchkreuzen, so erfodern sie auch als bestimmende Elemente der Gottesdienste dieser Reihe eine Stellung in unmittelbarer Folge nach jenen und finden dieselbe im achten Gottesdienste. Hierauf folgen nun nothwendig diejenigen Momente, in welchen Christus unter seinen Jüngern, diese bildend und auf diese wirkend, dargestellt wird. Auf diese bezieht sich der neunte und zehnte Gottesdienst dieser Reihe. An diese so bestimmten Gottesdienste schließt sich nun endlich der letzte dieser Reihe mit der Bestimmung, welche er, wie wir oben bemerkten, bereits durch die kirchliche Praxis in so fern erhalten hat, als er der Verkündigung des Leidens Christi gewidmet ist, dadurch sehr gut und angemessen an, daß Christus, indem er seine Leiden weissagt, ohne gleichzeitigen Widerstand der Feinde, aber im lebhaftesten Bewußtsein der Leiden und zwar unter seinen Jüngern dargestellt wird.

§. 14. Die Gottesdienste der Passions- und Osterzeit oder der dritten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres beruhen auf Gemüthszuständen, welche durch Momente des Leidens Christi und zwar eben sowohl im Zustande seiner

äußeren Freiheit als seines äußeren Gebundenseins, durch seinen Tod und durch seine Auferstehung bestimmt sind.

1. Die gemeinsame Beziehung der Gottesdienste dieser Reihe ist bereits oben mit den Leiden Christi bestimmt worden. Der Endpunkt der Reihe ist überdieß mit der Auferstehung Christi sehr deutlich bezeichnet. Auch ist der Anfangspunkt dieser Reihe oben vorläufig mit dem Einzuge Christi in Jerusalem ermittelt, §. 13, 2. Aber wenn wir nun diese Reihe näher und so bestimmen wollen, daß die Beziehung ihrer einzelnen Gottesdienste sich festsetzen läßt, so entstehen einige Bedenken gegen diesen Anfangspunkt derselben. Zunächst könnte es scheinen, als gehöre der Einzug Christi in Jerusalem, auch wenn er die Grenze dieser und der vorigen Reihe bezeichnete, doch nicht dieser Reihe an, weil das Volk bei demselben Christo ehrerbietig entgegenkam, Christus also dabei eben so wenig eine Hemmung seines Wirkens erfuhr, als er sich derselben bewußt war. Allein die lauten Ehrenbezeigungen, welche das Volk Christo erwies, als er in Jerusalem einzog, standen in so großem Widerspruche einerseits mit der Stimmung gegen ihn, welche bereits erwacht war, andererseits mit den unmittelbar folgenden Handlungen des Volkes, daß Christus auch in diesem Momente nicht ohne das Bewußtsein des Widerstrebens seiner Feinde und des baldigen Gelingens desselben gedacht werden kann, welches für ihn um so mehr ein Leiden werden mußte, je lauter und glänzender jene Ehrenbezeigungen waren. Ein anderes Bedenken gegen den Anfang dieser Reihe mit dem Einzuge Christi in Jerusalem entsteht aus denjenigen Reden Christi sowohl in den synoptischen Evangelien als im Evangelium Johannes, welche unmittelbar den Widerstand und den Unglauben seiner Feinde und der Juden betreffen und eben deshalb das Bewußtsein des Widerstandes sehr lebhaft ausdrücken, während sie doch schon nach der Stellung, welche sie in den Evangelien einnehmen, in der historischen Folge nicht allein dem Einzuge in Jerusalem sondern auch den Verkündigungen der Leiden Christi vorangehen. Wir können diese Reden Christi nicht in die Reihe der Gottesdienste aufnehmen, welche sich auf seine Leiden beziehen, ohne den geschichtlichen Verlauf und die geschichtliche Folge der Lebensmomente Christi zu stören; aber wir können sie auch nicht aus den Gottesdiensten der Leidenszeit verweisen, ohne den Gottesdiensten derselben mehre bestimmende Elemente zu entziehen, welche ganz eigentlich ihrem Gesammtinhalte entsprechen. Wenn nun eben deshalb hier die Frage entsteht, was bei Anordnung der Gottesdienste dieser beiden Reihen mehr zu berücksichtigen sei: die historische Folge der Lebensmomente Christi oder der allgemeine Gesichtspunkt, in welchem sie aufgehen? so müssen wir uns unbedingt für das Letztere entscheiden, weil die Anordnung der Gottesdienste zunächst auf dem kirchlichen Bewußtsein ruht, in diesem aber der Gesichtspunkt, unter welchem mehre Lebensmomente Christi als Leiden gefaßt werden, viel bestimmter ausgebildet ist als die historische Folge. Wir betrachten deshalb jene Reden Christi und die in ihnen ausgedrückten Lebensmomente als bestimmende Elemente der beiden ersten Gottesdienste dieser Reihe. Hieraus aber folgt von selbst, daß wir den Einzug in Jerusalem nicht als das bestimmende Element des ersten sondern erst als bestimmendes Element des dritten Gottesdienstes dieser Reihe ansehen können. Dieser Moment ist nun zwar für die folgenden Schicksale Christi entscheidender als frühere, so daß er allein und ohne Verbindung mit andern Lebensmomenten als bestimmendes Element des dritten Gottesdienstes dieser Reihe auch bei jeder Wiederkehr desselben angesehen werden könnte; doch sind ihm einige andere, in welchen Christus nach den Berichten der Evangelisten kurz vor seinem Leiden Ehrenbezeigungen aus der Mitte seines Volkes und in engeren Kreisen empfing, so ähnlich, daß sie mit ihm auf ähnliche Weise unter einem allgemeinen Gesichtspunkte zusammenfallen, wie diejenigen Lebensmomente, auf welche sich die beiden ersten Gottesdienste dieser Reihe beziehen, unter dem angegebenen allgemeinen Gesichtspunkte zusammengefaßt werden konnten. Nachdem wir nun auf diese Weise den Anfang dieser Reihe mit Lebensmomenten Christi bestimmt haben, welche seinem Einzuge in Jerusalem vorangingen, und dieser selbst sich als bestimmendes Element des dritten sonntäglichen Gottesdienstes dieser Reihe ergeben hat, haben wir nur noch einen Ein-

theilungsgrund einerseits für die noch übrigen drei sonntäglichen Gottesdienste dieser Reihe und andererseits für die Wochengottesdienste dieser Reihe in ihrem Unterschiede von den sonntäglichen aufzusuchen. Nun bemerken wir in den synoptischen Evangelien nach der Erzählung von Christi Einzuge in Jerusalem mehre Reden und Gespräche Christi, welche in keiner bestimmten Beziehung auf seine Leiden stehen und ein Bewußtsein derselben gar nicht ausdrücken. Diese kommen bei Bestimmung der Gottesdienste dieser Reihe, in so fern dieselbe durchaus auf den Leiden Christi ruht, gar nicht in Betrachtung. Um so mehr aber fallen andere Reden, welche Christus nach dem Einzuge in Jerusalem vor seinen Feinden wie vor seinen Jüngern gesprochen hat, ganz in den Gesichtskreis dieser Reihe, und zwar erstere wegen des Bewußtseins der Hemmungen seines Wirkens und des Widerstandes, welches sich in ihnen ausspricht, letztere wegen der Verkündigungen seines Todes, welche in ihnen je später desto bestimmter und umfassender hervortreten. Wie wir nun bereits andere Lebensmomente Christi nach den Personen unterschieden haben, mit welchen er in jenen Momenten verkehrte, so können wir auch diese auf gleiche Weise unterscheiden; und da die hier in Betrachtung kommenden Reden Christi unter seinen Jüngern die unter seinen Feinden an Bedeutsamkeit übertreffen und eine Unterscheidung leicht zulassen, so können wir durch diese noch zwei und zwar die beiden letzten sonntäglichen Gottesdienste dieser Reihe bestimmen. — Was nun die Wochengottesdienste dieser Reihe betrifft, so liegen dieselben scheinbar außerhalb des Gebietes unserer Aufgabe, welche nur auf Texte für Predigten an Sonn- und Festtagen gerichtet ist. Allein diese Wochengottesdienste haben eine so bestimmte und ausschließliche Beziehung auf die Leiden Christi, daß sie die ganze Reihe ergänzen, und eben so wenig die sonntäglichen Gottesdienste derselben ohne sie zu bestimmen sind wie sie selbst ohne die sonntäglichen. Ja es ist offenbar, daß die Beziehung auf die Leiden Christi bisher in den Wochengottesdiensten dieser Reihe viel bestimmter hervorgetreten ist als in den sonntäglichen, in welchen die Leiden Christi nicht selten bis zu einer völligen Uebergehung zurückgetreten sind. So gewiß als dieses Verfahren dem Sinne und der Anordnung des Kirchenjahres widerstrebt, eben so unabweislich ist die Frage, wie die Wochengottesdienste, welche den Leiden Christi gewidmet sind, sich von den sonntäglichen unterscheiden? Die äußere Erscheinung des Kirchenjahres gewährt zur Beantwortung dieser Frage nur in so fern einen Anhalt, als die Wochengottesdienste eben in der Woche gehalten werden, die sonntäglichen aber Sonntags. Doch ist eben dieser Anhalt nicht ohne Werth. Denn die Feier des Sonntags setzt immer schon wegen ihrer ursprünglichen Beziehung auf die Auferstehung Christi irgend wie das Bewußtsein des Sieges Christi und seines Reiches über seine Feinde voraus und verträgt deshalb weniger als Wochengottesdienste die Beziehung auf eine wenn auch nur äußerliche Niederlage Christi. Wir haben demnach die sonntäglichen Gottesdienste als solche anzusehen, welche sich auf Lebensmomente Christi beziehen, in welchen er, wenn auch leidend, doch äußerlich siegte, die Wochengottesdienste dagegen als solche, in welchen Christus, wenn auch innerlich immer siegend, doch äußerlich unterlag. Fragen wir nun aber weiter, ob die Lebensmomente Christi sich in dieser Weise von einander unterscheiden, und ob wir die Gottesdienste in den Wochen- und an den Sonntagen der Leidenszeit in der angegebenen Weise unterscheiden können, wenn wir unserm bisherigen Verfahren gemäß beide durch die Beziehung auf die Momente des Leidens Christi bestimmen? so tritt uns sogleich die große Veränderung entgegen, welche in der äußern Lage Christi mit seiner Verhaftung eintrat. Diese Veränderung bestand nicht allein darin, daß Christus nach der Verhaftung der Freiheit seiner äußern Handlungen, welche er bis dahin gehabt hatte, entbehrte, also in der That aus dem Zustande der äußern Ueberlegenheit, in welchem er sich bis dahin immer noch auch bei den stärksten Vorwürfen gegen seine Feinde befunden hatte, in den des äußern Gebundenseins gerieth, sondern auch darin, daß Christus durch die Verhaftnng dem Kreise der Seinigen, in welchem er sich bisher noch bewegt hatte, so entzogen wurde, daß nur noch einzelne Augenblicke vor seinem Tode Berührungen mit diesen gestatteten. Wir können demnach mit aller Sicherheit sagen, daß die Wochengottesdienste dieser Reihe sich auf Leiden Christi nach seiner Verhaftung, die sonntäglichen Gottesdienste dagegen sich auf Leiden Christi vor seiner Verhaftung beziehen.

Die nähere Bestimmung der einzelnen Wochengottesdienste in der Passionszeit und ihre Anordnung ergiebt sich, nachdem der Anfang derselben bereits mit der Verhaftung festgestellt ist, aus dem Charfreitage, in so fern die Feier desselben auf dem Tode Christi beruht und den Endpunkt aller Gottesdienste bezeichnet, welche sich auf das Leiden Christi beziehen. Der Charfreitag selbst kann nun, da wir ihn bereits als Fest betrachtet haben, nicht als einer der Wochengottesdienste der Passionszeit angesehen werden. Es ist also mit demselben der Tod Christi als diejenige Grenze der Wochengottesdienste in der Passionszeit gegeben, welche über dieselben hinausliegt: und die Anzahl der Wochengottesdienste beschränkt sich durch den Charfreitag, da dieser der sechsten Passionswoche angehört, auf fünf. Da nun der Charfreitag sich auf den Tod Christi und eben damit auf einen einzigen bestimmten Moment des Leidens Christi bezieht und nicht, wie die sonntäglichen Gottesdienste dieser und der vorigen Reihe, auf mehre gleichartige, welche unter einen Gesichtspunkt zusammengefaßt werden können, so müssen, zumal bei der steigenden Bedeutsamkeit der Leidensmomente Christi von seiner Verhaftung bis zu seinem Tode die einzelnen Wochengottesdienste nicht auf mehre gleichartige, sondern jeder für sich auf einen einzelnen Moment des Leidens Christi von seiner Verhaftung an bis zu seinem Tode bezogen werden: und wir können von hier aus weiter zurückgehend sagen, daß die sonntäglichen Gottesdienste, je näher ihre Beziehung dem Tode Christi tritt, um so weniger auf mehre Lebensmomente Christi bezogen werden können und um so mehr die Einzigkeit des Momentes ihrer Beziehung mit dem Charfreitage gemein haben. Aus der Vertheilung der Leidensgeschichte auf die sonntäglichen und die Wochengottesdienste, welche sich auf diese Weise ergiebt, entsteht nun ein Uebelstand, den wir noch zu berücksichtigen haben. Es muß nämlich schon der erste Wochengottesdienst auf die Verhaftung bezogen werden, während erst der sechste Sonntagsgottesdienst dieser Reihe die der Verhaftung unmittelbar vorangehenden Lebensmomente Christi erreicht. Diese Unangemessenheit der Folge der Gottesdienste zu der Folge der Lebensmomente Christe, auf welche jene sich beziehen, wird jedoch einerseits dadurch gerechtfertigt, daß eben die Verhaftung Christi den ihr folgenden Lebensmomenten einen von den früheren wesentlich verschiedenen Charakter gab, andererseits dadurch, daß sie nicht größer ist als diejenige Abweichung von der historischen Folge der Lebensmomente Christi, welche durch die bestimmte Unterscheidung der Passionszeit von den übrigen Theilen des Kirchenjahres doch unabweislich gefodert ist, und sie gewährt überdieß den Vortheil, daß die Feier des Todes Christi sich dem letzten Wochengottesdienste dieser Reihe eben so angemessen anschließt wie dem letzten Sonntagsgottesdienste derselben, wie sich sogleich bei der nähern Bestimmung desselben zeigen wird.

2. Die beiden ersten sonntäglichen Gottesdienste dieser Reihe beziehen sich hiernach auf die oben zu 1. erwähnten Reden Christi, und zwar der erste auf diejenigen dieser Reden, welche den Unglauben des jüdischen Volkes und der Menschheit überhaupt betreffen, der zweite auf diejenigen dieser Reden Christi, welche den Unglauben und die Heuchelei seiner Feinde darstellen. Der erste dieser Gottesdienste geht aus einem Gemüthszustande hervor, der durch Momente des Leidens Christi bestimmt ist, welche der Unglaube des Volkes und der Menschheit überhaupt hervorrief, der zweite aus einem Gemüthszustande, der durch Momente des Leidens Christi bestimmt ist, welche der Unglaube seiner Feinde hervorrief. Während auf diese Weise die beiden ersten Gottesdienste dieser Reihe Leiden Christi vor dem Einzuge in Jerusalem betreffen, bezieht sich der Gottesdienst des dritten Sonntags dieser Reihe auf diesen Einzug selbst. Der vierte sonntägliche Gottesdienst dieser Reihe, welcher, wie wir nachgewiesen haben, sich auf Momente des Leidens Christi bezieht, die seinem Einzuge in Jerusalem folgten, findet seine bestimmtere Beziehung in denjenigen Reden Christi, in welchen er sich nach seinem Einzuge in Jerusalem über seine Feinde äußerte, in so

fern dieselben Momente seines Lebens und seines Leidens darstellen, in welchen er von dem Bewußtsein des steigenden und gewaltsamen Widerstandes seiner Feinde ergriffen war. Der fünfte sonntägliche Gottesdienst dieser Reihe findet nun wie der sechste seine Beziehung in den letzten Momenten des Lebens Christi unter seinen Jüngern, und in den Reden Christi in diesen Momenten, in so fern dieselben sein Leiden oder das Bewußtsein des Widerstandes seiner Feinde und der nahen Vollführung desselben in seinem Tode ausdrücken. Von diesen Reden betreffen einige die Schicksale der Jünger und des Reiches Christi nach seinem bevorstehenden Tode und bezeichnen Momente des Leidens Christi, in welchen er sich im Bewußtsein des gleichzeitigen Widerstandes seiner Feinde über diese Gegenwart hinaus in die Zukunft erhebt, andere aber betreffen mehr unmittelbar die gleichzeitig obwaltenden Umstände und bezeichnen Momente des Leidens Christi, in welchen er im Bewußtsein des zur höchsten Macht gelangten Widerstandes seiner Feinde zugleich das lebhafteste Bewußtsein der Liebe Gottes und der Liebe der Jünger zu sich und eben damit auch seine ganze Liebe zu Gott und zu den Seinigen äußert. Dieser, wenn auch keinesweges völlig ausschließende doch sichtbare, Unterschied der letzten Reden Christi unter seinen Jüngern begründet nun den Unterschied der Beziehung der beiden letzten sonntäglichen Gottesdienste dieser Reihe. Wir werden eben damit, wie sich aus dem Bisherigen von selbst ergiebt, dazu geführt in Uebereinstimmung mit der zum Theil auf bestimmten Anordnungen kirchlicher Behörden entstandenen Sitte die Einsetzung des h. Abendmahls als die Beziehung des Gottesdienstes des letzten Sonntags der Passionszeit anzusehen. Wie die Einsetzung des h. Abendmahls, so fällt auch das Fußwaschen und das Gebet in Gethsemane unter den bezeichneten Gesichtspunkt dieses Sonntags, der jedoch auf diese wenigen bedeutungsvollen Momente aus dem bereits angedeuteten Grunde beschränkt ist. Die nähere Bestimmung der fünf Wochengottesdienste hängt nun, wie wir bereits bemerkt haben, von der Art und Weise ab, in welcher die Geschichte des Leidens Christi von seiner Verhaftung bis zu seiner Kreuzigung sich auf eben so viele Hauptmomente seines Leidens zurückführen und unter denselben zusammenfassen läßt. Sie läßt diese Auffassung in so fern sehr leicht zu, als sie Christum im Moment der Verhaftung selbst, dann im Verhör vor dem Hohenpriester und bei der Verläugnung des Petrus, ferner im Verhör vor Pilatus, hierauf Christi Verhalten während der Versuche des Pilatus ihn vom Tode zu befreien, endlich den Moment der Verurtheilung Christi und seiner Abführung zur Richtstätte darstellt.

3. Die letzten beiden Momente dieser Reihe sind durch die äußere Erscheinung des Kirchenjahres und die in dieser hervortretende kirchliche Sitte so bestimmt bezeichnet, daß sie einer näheren Erörterung hier nicht bedürfen. Wir bemerken deshalb nur, daß wir nach allen unsern Voraussetzungen den Moment des Todes Christi als das ausschließend und vollständig bestimmende Element des Gottesdienstes am Charfreitage ansehen und eben darum jeden Gottesdienst an diesem Festtage, welcher über diesen Moment hinaus geht oder seinen Standpunkt neben demselben einnimmt, für unstatthaft halten, während freilich jedes Wort und jede Aeußerung Christi bei seinem Tode bedeutend genug ist um diesen Moment vollständig zu bezeichnen, also auch einem Gottesdienste am Charfreitage eine vollständige Grundlage zu gewähren. Der Gottesdienst am Osterfeste verhält sich auf ganz ähnliche Weise zu der ganzen Reihe wie der Weihnachtsgottesdienst zu den vorangehenden Gottesdiensten der Adventsonntage: und unsere

Bemerkungen über jenen finden auch auf das Verhältniß des Osterfestes zur Passionszeit Anwendung.

§. 15. Die Gottesdienste der Pfingstzeit oder der vierten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres beruhen auf Gemüthszuständen, welche durch die Macht und Herrlichkeit des nach seiner Auferstehung in seiner sichtbaren Erscheinung wie in seiner unsichtbaren geistigen Wirksamkeit über Leiden erhabenen und herrschenden Erlösers bestimmt sind.

1. Von dem Grundsatze aus, welcher sich oben für die nähere Bestimmung aller Gottesdienste der ersten Hälfte des Kirchenjahres ergab, daß die Gemüthszustände, aus welchen sie hervorgehen, durch Lebensmomente Christi und zwar in der Folge ihres historischen Verlaufs bestimmt sind, können wir zunächst in Beziehung auf die vierte Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres mit aller Sicherheit festsetzen, daß ihre Gottesdienste sich auf diejenigen Momente des Lebens Christi beziehen, welche seiner Auferstehung folgten, und zwar so, daß sie sich dem historischen Verlauf derselben anschließen. Denn diese Reihe schließt sich dem Osterfeste so unmittelbar an, daß ihre Gottesdienste sich unzweifelhaft als Fortsetzung der vorigen Reihen darstellen. Allein der Anfangspunkt dieser Reihe bedarf so wie ihr Endpunkt eine nähere Erörterung. In Absicht des ersteren bemerken wir nämlich, daß auch der Gottesdienst am Osterfeste sich, in so fern der Auferstandene bald den Jüngern erschien und zu ihnen sprach, mit auf Lebensmomente des Auferstandenen bezieht. Indeß ist der Anfangspunkt dieser Reihe von den Evangelisten auf eine besondere Weise dadurch bezeichnet und gesichert, daß, wenigstens im Johanneischen Evangelium, die ersten Erscheinungen des Auferstandenen von den späteren sehr bestimmt geschieden werden und bei einer der letzteren ausdrücklich erwähnt wird, daß sie acht Tage nach der Auferstehung selbst erfolgte, Joh. 20, 26. Wir können deshalb sagen, daß die Beziehung der Gottesdienste dieser Reihe eben mit jener Erscheinung beginnt, während der Gottesdienst am Osterfeste auf die früheren Erscheinungen beschränkt ist. Was nun den Endpunkt dieser Reihe betrifft, so ist bereits oben §. 11 bemerkt, daß, wenn wir auch die Himmelfahrt noch als einen und zwar den letzten Moment des zeitlichen Lebens Christi ansehen können, doch die beiden letzten Gottesdienste dieser Reihe eine Beziehung auf einen Moment des zeitlichen Lebens Christi nicht gestatten. Allein abgesehen von dem bereits oben angedeuteten Zusammenhange dieser beiden Gottesdienste mit der ganzen Reihe, kommt noch in Betrachtung, daß die Stellung, welche der Gottesdienst nach Himmelfahrt und vor Pfingsten einnimmt, mit aller Bestimmtheit die Beziehung auf den Zustand erfodert, in welchem die Jünger sich unmittelbar nach dem Hingange Christi befanden, und daß dieser Zustand, so wie die Handlungen, die aus demselben hervorgingen, als die ersten Nachwirkungen des Lebens und Wirkens Christi in den Jüngern angesehen werden können. Was aber den Gottesdienst am Pfingstfest betrifft, so bezeichnet Christus selbst das Ereigniß, auf welches derselbe sich bezieht, indem er verheißt, daß er den Geist senden werde, so wiederholt als seine That, daß die Verbindung dieser seiner That mit denjenigen, welche er im zeitlichen Leben vollbrachte, zulässig erscheint, wenn sie sich gleich

von demselben dadurch unterscheidet, daß Christus bei ihr schon im zeitlosen Zustande gedacht werden muß. Da aber nun eben deshalb der Endpunkt dieser Reihe über die Momente des zeitlichen Lebens Christi hinausgeht, so läßt sich der Gesammtinhalt dieser Reihe nicht durch jene zeitlichen Momente des Lebens Christi, sondern nur durch die Macht und Herrlichkeit Christi, als den gemeinsamen Charakter aller zeitlichen und zeitlosen Momente Christi, auf welche diese Reihe sich bezieht, bestimmen, wie es in obigem Satze geschehen ist. Zwar geht auf diese Weise diese Reihe über die Beziehung auf das zeitliche Leben Christi, welche wir als den gemeinsamen Inhalt der ganzen ersten Hälfte festgesetzt haben, hinaus: allein sie ist in dieser Hinsicht der ersten Reihe dieser Hälfte in so fern ganz analog, als auch diese das Sein des Erlösers in zeitloser Weise faßt, nur so, daß, während die ersten Gottesdienste jener ersten Reihe sich auf den Erlöser vor seiner zeitlichen Erscheinung, die letzten Momente dieser letzten Reihe sich auf den Erlöser nach seiner zeitlichen Erscheinung beziehen. Die Gottesdienste dieser Reihe aber, welche sich auf die zeitlichen Lebensmomente des Auferstandenen beziehen, übertreffen auf eine eigenthümliche Weise alle übrigen der ganzen ersten Hälfte an Bestimmtheit und Abgeschlossenheit. Denn da der Auferstandene den Jüngern nur in einzelnen Momenten erschien, die sich eben dadurch sehr bestimmt von einander unterscheiden, so findet jeder Gottesdienst dieser Reihe bis Himmelfahrt in einem Momente dieser Art oder in einer einzelnen Erscheinung des Auferstandenen seine eben so bestimmte als abgeschlossene Beziehung, während in der frühern Lebenszeit Christi die Auffassung und Bestimmung besonderer Momente derselben dadurch erschwert ist, daß in derselben sein Leben unter den Jüngern nicht durch wiederholte Entfernungen von ihnen unterbrochen war.

2. Wie nun aber diese Reihe schon dadurch, daß sie auch den Gottesdienst nach Himmelfahrt und an Pfingsten mit umfaßt, über die Beziehung auf die zeitlichen Momente Christi nach seiner Auferstehung hinausgeht, so zeigt sich die Richtung auf andere Momente des Lebens und Wirkens Christi auch in dem großen äußern Umfange dieser Reihe. Denn die Erscheinungen des Auferstandenen übertreffen mit ihrer Anzahl die Sonntage dieser Reihe bis Himmelfahrt keinesweges in demselben Maaße wie die Momente des früheren Lebens Christi die Sonntage der ihnen entsprechenden Reihen, sind ihnen vielmehr in dem Maaße gleich, daß jeder Gottesdienst dieser Reihe nur auf eine einzige Erscheinung des Auferstandenen bezogen werden kann. Wollten wir nun sagen, daß die Gottesdienste dieser Reihe sich schlechthin nur auf jene Erscheinungen des Auferstandenen und jeder einzelne Gottesdienst nur auf eine einzige bezieht, so würde aus der Einförmigkeit der Gottesdienste dieser Reihe ein großes Mißverhältniß derselben zu der großen Mannigfaltigkeit der übrigen entstehen, welches überdieß auch jeder Stütze in der kirchlichen Praxis entbehren und in großen Widerspruch mit derselben treten würde. Nun ließe sich freilich sagen, daß die große Ausdehnung dieser Reihe eben darum, weil der Erscheinungen des Auferstandenen, auf welche ihre Gottesdienste sich beziehen, so wenig sind, nur einem Fehlgriff in der Anordnung des Kirchenjahres zugeschrieben werden könne, der als solcher abgestellt werden müsse. Da aber unsere ganze Untersuchung auf der Voraussetzung der gegenwärtigen Gestaltung des Kirchenjahres in ihren wesentlichen Grundzügen ruht, und eine Verkürzung dieser Reihe nicht ohne Zerstörung derselben möglich wäre, so können wir die Frage nicht umgehen, ob in dem Leben des Erlösers Momente vorkommen, welche denen nach seiner Auferstehung so ähnlich sind, daß sie die Verbindung mit diesen zulassen und fodern? Solche Momente finden wir nun aber in der That und zwar eben sowohl in den synoptischen Evangelien wie im johanneischen Evangelium in denjenigen Reden Christi, in welchen er zwar seine Leiden und seinen

Tod noch als bevorstehend ansieht, sich aber doch über die zeitliche Nähe seines Todes und seiner Leiden so erhebt, daß er das Bewußtsein seiner ewigen Macht und Herrlichkeit und seiner ewigen Herrschaft in seinem Reiche in seinem ganzen Umfange ausspricht. In den synoptischen Evangelien betreffen diese Reden vornehmlich Christi Wiederkehr zum Gericht, in dem johanneischen aber die Sendung des Geistes. Diese Reden sind den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen in so fern ganz ähnlich, als sich in beiden das Bewußtsein Christi von seinem Siege über seine Feinde auf das Deutlichste ausspricht, wenn sie sich gleich beide darin von einander unterscheiden, daß bei den Erscheinungen des Auferstandenen die Erscheinung selbst, in jenen Reden aber eben die Worte des Auferstandenen seinen Sieg und seine Herrschaft bezeichnen. Hieraus ergiebt sich nun, daß die Gottesdienste dieser Reihe sich, wenn auch immer zunächst auf die Erscheinungen des Auferstandenen, doch auch auf frühere Lebensmomente Christi und zwar auf diejenigen beziehen, in welchen er mit den Verheißungen seiner Wiederkehr und der Sendung des Geistes das Bewußtsein seiner Macht und Herrlichkeit äußerte. Die Beziehung der Gottesdienste dieser Reihe auf jene Lebensmomente Christi, in welchen er dieses Bewußtsein noch vor seinen Leiden und vor seinem Tode äußerte, tritt nun wieder der allgemeinen Regel für die Bestimmung der Gottesdienste der ganzen ersten Hälfte, nach welcher dieselben sich dem geschichtlichen Verlauf des Lebens Christi anschließen, entgegen. Allein diese Abweichung von jener Regel ist nicht allein durch die Abweichung von derselben, welche wir bereits in der zweiten und dritten Reihe bemerkten, geschützt, sondern auch durch die Beschaffenheit jener Lebensmomente Christi und der Reden, in welchen sie sich äußern. Denn diese Reden enthalten entweder gar keine oder doch so unbestimmte Beziehungen auf die gleichzeitigen oder ihnen vorangehenden Umstände, daß der Zeitpunkt des Lebens Christi, welchem sie angehören, schwer zu bestimmen ist, und daß sie sich nicht ohne die größten Schwierigkeiten in dem Zusammenhange seiner Lebensereignisse denken lassen, in welchem sie von den Evangelisten überliefert worden sind. Bei dieser Unbestimmtheit der Zeitverhältnisse jener Reden läßt sich auch die Folge der einzelnen Gottesdienste dieser Reihe, in so fern sie sich auf jene Reden beziehen, nicht näher festsetzen. Wir können demnach zwar im Allgemeinen sagen, daß die Beziehung der Gottesdienste dieser Reihe auf die Macht und Herrlichkeit des nach seiner Auferstehung herrschenden Christus auch jene Reden, in welchen Christus schon vor seinen Leiden diese seine künftige Macht und Herrlichkeit schilderte, mit umfaßt; über die einzelnen Gottesdienste dieser Reihe aber können wir nichts Anderes festsetzen, als was sich bereits bei Betrachtung der zeitlichen Lebensmomente des Auferstandenen, als ihrer eigentlichen und wesentlichen Beziehung ergab, nämlich daß sie mit dieser Beziehung dem geschichtlichen Verlauf jener Momente folgen und mit der Himmelfahrt, dem Zustande der Jünger nach demselben und der Sendung d. heil. Geistes schließen.

§. 16. Die Gottesdienste der ersten Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres beruhen auf Gemüthszuständen, in welchen das Bewußtsein des persönlichen Daseins des Einzelnen in seiner Abhängigkeit von Christo oder das Verhältniß des Einzelnen zu Christo bestimmend hervortritt.

1. Von allen frommen Gemüthszuständen, in welchen das Bewußtsein der Welt bestimmend hervortritt, schließen sich diejenigen, welche durch das Bewußtsein des persönlichen Daseins bestimmt sind, den Gemüthszuständen mit dem Uebergewichte des Bewußtseins der Sünde und Gnade am nächsten an. Vergl. §. 10, 1. Sie bilden deshalb den Inhalt der ersten Reihe der zweiten Hälfte. Diese Bestimmung ist in unsern bisherigen Erörterungen auch schon auf andere Weise begründet. Es hat sich nämlich bereits gezeigt, daß die letzte Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres durch die Gestaltung, welche die äußere Erscheinung derselben bereits gewonnen hat, deutlich als eine solche bezeichnet wird, deren fromme Gemüthszustände durch das

Bewußtsein der Kirche bestimmt sind. Da nun die Kirche für das Bewußtsein des evangelischen Christen nicht bloß äußerlich gegeben ist, sondern der evangelische Christ mit und in dem Sein der Kirche sich zugleich seines Seins in ihr bewußt ist, also das Bewußtsein der Kirche zugleich ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit ihr ist, so ist jeder durch dieses Bewußtsein bestimmte Gemüthszustand zugleich die größte Erweiterung des Bewußtseins des Lebens in Christo überhaupt. Dagegen ist nun das Bewußtsein des einzelnen und persönlichen Daseins die größte Beschränkung dieses Bewußtseins. Wenn nun jene größte Erweiterung des Bewußtseins des Lebens in Christo die letzte Stelle unter den Reihen der zweiten Hälfte einnimmt, so sind wir schon damit bei der Bestimmung der Stellung der größten Beschränkung jenes Bewußtseins an die erste Reihe der zweiten Hälfte gewiesen.

2. Es könnte scheinen als gehörten Gemüthszustände, in welchen das eigene persönliche Dasein bestimmend hervortritt, gar nicht zu den gemeinsamen, noch weniger zu den allgemeinen, also gar nicht zu denjenigen, welche allein nach unserer Bestimmung des Kirchenjahres eine Stellung in demselben finden können. Nun kommen allerdings im Leben des Christen Momente vor, in welchen er sich durchaus individueller Elemente seines persönlichen Daseins bewußt wird, und welche fromm sind, weil sich in ihnen mit diesen Elementen das Bewußtsein Gottes verbindet. Aber eben so gewiß als in dem Leben jedes Christen Zustände vorkommen, in welchen sein Gemüth durch jene individuellen Elemente, durch einzelne, oft ganz vorübergehende Erfahrungen und Erscheinungen fromm erregt ist, wird auch jeder zuweilen durch solche Elemente seines persönlichen Daseins fromm erregt, die er mit mehreren oder mit allen gemein hat. Solche gemeinsame Elemente des persönlichen Daseins beruhen nun entweder auf den gleichen Eindrücken der äußern Welt auf alle, in so fern dieselben bleibende Elemente des persönlichen Daseins werden können, oder auf der Gleichheit der rein innern Seite des persönlichen Daseins aller Einzelnen. In so fern diese allgemeinen Elemente auf Eindrücken der Welt beruhen, drücken sie immer einen Theil der Welt im unmittelbaren Selbstbewußtsein aus und erzeugen in Verbindung mit dem Gottesbewußtsein fromme Gemüthszustände, welche in derjenigen Reihe des Kirchenjahres ihre Stelle finden, die eben diesem Theile der Welt, in so fern sie außer dem persönlichen Dasein liegt, entsprechen. In so fern sie aber auf der Gleichheit der rein innern Seite des persönlichen Daseins jedes Einzelnen beruhen, gehören sie zwar auch der Welt im weiteren Sinne des Wortes (§. 11, 2) an, stellen aber die Art und Weise dar, in welcher Christus in jedem einzelnen Christen wirksam und in seinem geistigen Leben mit enthalten ist. Diese Elemente des Bewußtseins des Christen erzeugen in jedem Augenblicke, in welchem sie hervortreten, unmittelbar und durch ihr ganzes Wesen eine fromme Regung, welche schon darum eine allgemein christliche ist, weil jeder Christ es nur dadurch ist, daß Christus in ihm wirksam ist und er sich dieses Wirkens Christi in sich selbst bewußt werden kann. Da nun hier eben nur diejenigen durch das persönliche Dasein bestimmten Zustände in Betrachtung kommen können, in welchen der Christ sich der Wirksamkeit Christi in seinem Innern bewußt wird, so sind im obigen Satze die Gemüthszustände dieser Reihe als solche bezeichnet, in welchen das Verhältniß des Einzelnen zu Christo bestimmend hervortritt.

3. Wenn wir die einzelnen Gottesdienste dieser Reihe bestimmen wollen, so entsteht die Frage, ob das persönliche Dasein, welches wir als den Gesammtinhalt dieser Reihe bestimmt haben, mehre bestimmende Elemente frommer Gemüthszustände umfaßt, welche sich zu ihm selbst verhalten wie Theile zu einem, wenn auch nur beziehungsweise, größeren Ganzen? Nun ist offenbar, daß der Christ, indem er sich seines persönlichen Daseins mit der Wirksamkeit Christi in demselben bewußt wird,

sich dieser Wirksamkeit Christi in besondern Beziehungen seines persönlichen Daseins bewußt werden kann, so daß in dem einen frommen Gemüthszustande mehr die eine Beziehung des persönlichen Daseins hervortritt, in dem andern mehr die andere. Allein in jeder bestimmten Beziehung, in welcher der Christ sich seines persönlichen Daseins bewußt wird, drückt sich immer zugleich die außer ihm gesetzte Welt mit aus. Wir können deshalb die frommen Gemüthszustände, in welchen das persönliche Dasein der Christen hervortritt, nach den besondern Beziehungen desselben nur mit Rücksicht auf die verschiedenen in ihnen hervortretenden Theile der Welt unterscheiden und werden damit auf den Unterschied der frommen christlichen Gemüthszustände geführt, welchen wir der Eintheilung und Anordnung dieser ganzen Hälfte zu Grunde gelegt haben. Da wir nun eben deshalb die frommen Gemüthszustände dieser Reihe nicht nach besondern Beziehungen des persönlichen Daseins unterscheiden können, so müßten wir sie alle als unter sich gleich betrachten, wenn das persönliche Dasein jedes Einzelnen, auch in seiner Totalität betrachtet, oder das Verhältniß jedes Einzelnen zu Christo nicht die Unterscheidung verschiedener Momente zuließe. Die verschiedenen Momente jedes persönlichen Daseins sind aber, wenngleich nach der Mannigfaltigkeit der Persönlichkeiten unendlich verschieden, doch in jedem an den allgemeinen Typus des Entstehens, der Dauer und des Verschwindens gebunden. In so fern nun die frommen Gemüthszustände des Christen, in welchen das persönliche Dasein bestimmend hervortritt, das Sein Christi im Bewußtsein mit umfassen, wird das Entstehen in ihnen als Anfang des Seins Christi im Gemüthe, als Ursprung des Glaubens und des neuen Lebens, die Dauer als ein an die Form des Wechsels von Fortschritten und Rückschritten gebundenes Wachsthum in der Gemeinschaft mit Christo, das Verschwinden aber nicht schlechthin als Vergehen sondern als Vollendung des geistigen Lebens und nur in so fern als ein Verschwinden gefühlt, als das Bewußtsein des leiblichen Daseins sich in und mit ihnen entwickelt. Dabei kommen in dem Leben jedes Christen auch Gemüthszustände vor, welche lediglich durch das Bewußtsein des Wirkens Christi in seinem Innern oder seines Lebens in Christo, abgesehen von allem Unterschiede des Ursprungs, des Wachsthums und der Vollendung bestimmt sind, und welche sich, weil diese Unterschiede in ihnen verschwinden, von andern durch die Sicherheit und die Freudigkeit unterscheiden, welche der Glaube an Christum dem Gemüthe in jedem Augenblicke giebt, in welchem er lebhaft hervortritt. Es ergeben sich demnach aus dem Gesammtinhalte dieser Reihe vier Gemüthszustände, auf welche sich ihre Gottesdienste beziehen: einer, welcher durch das Bewußtsein des Lebens in Christo überhaupt, also durch die Freudigkeit des Glaubens, abgesehen von verschiedenen Momenten desselben, ein anderer, welcher durch den Ursprung des Glaubens, ein dritter, welcher durch die Dauer des neuen Lebens oder durch den Wechsel von Fortschritten und Rückschritten in demselben und ein vierter, welcher durch die Vollendung im Glauben bestimmt ist. Der Ursprung des Glaubens ist in jedem christlichen Bewußtsein nur durch die Erinnerung, und die Vollendung im Glauben ist nur als Hoffnung gegeben, aber demungeachtet Element eines wirklichen Gemüthszustandes. Von allen diesen Zuständen liegt aber

der des Bewußtseins vom Leben in Christo, abgesehen von allem Unterschiede, dem Pfingstfeste offenbar am nächsten, da das Leben in Christo wesentlich Leben im Geiste ist*).

§. 17. Die Gottesdienste der zweiten Reihe der zweiten Hälfte beruhen auf Gemüthszuständen, in welchen das Verhältniß des Christen zur Natur bestimmend hervortritt.

1. Nachdem sich ergeben hat, daß die erste Reihe dieser Hälfte aus solchen Gottesdiensten besteht, in welchen das persönliche Dasein bestimmend hervortritt, die letzte dagegen aus solchen, in welchen die Kirche das Gemüth erfüllt, kann im Allgemeinen die Bestimmung der zweiten und dritten Reihe keiner Schwierigkeit mehr unterliegen. Denn wenn wir fragen, welche Theile der Welt sind außer den eben erwähnten für das christliche Bewußtsein noch so gegeben, daß sie bestimmende Elemente seiner Erregungen werden können, und welche Theile der Welt bleiben überhaupt als unter den erwähnten nicht begriffen noch übrig? so stellt sich sogleich auf der einen Seite die Natur, auf der andern die Menschheit als ein solcher Theil der Welt dar. Beide sind von den bereits in Betrachtung gezogenen verschieden, da das persönliche Dasein des Menschen zwar auch seine Leiblichkeit mit umfaßt, mit welcher er der Natur angehört, die Leiblichkeit an sich aber bei der vorigen Reihe schon deshalb nicht in Betrachtung kommen konnte, weil wir das persönliche Dasein dort nur in so fern berücksichtigten, als es durch das Mitgesetztsein Christi bestimmt ist. Die Kirche besteht zwar wesentlich aus einem Theile der Menschheit, aber doch aus demjenigen, welcher schon gläubig ist und welcher schon darum das christliche Gemüth auf eine andere Weise bestimmt als die übrige Menschheit, weil der Christ sich mit und in ihm wesentlich der Gemeinschaft des Geistes bewußt ist**). Daß nun Natur und Menschheit nicht nur an und für sich verschiedene Theile der Welt sind, sondern auch das christliche Gemüth in so verschiedener Weise bestimmen und erfüllen, daß wir durch dieselben zwei Reihen des Kirchenjahres unterscheiden können, ist

*) Da der Ursprung des Glaubens wesentlich die Wiedergeburt ist, mit dieser aber die Taufe zusammentreffen soll, so wäre der durch den Ursprung des Glaubens bestimmte Gemüthszustand wesentlich derselbe mit einem durch die Taufe und durch die Erinnerung an dieselbe erfüllten, wenn nicht die Taufe als Kindertaufe vor dem Entstehen des Bewußtseins in jedem Christen vollzogen würde. Die Taufe wird aber für das Bewußtsein und das Leben jedes Einzelnen wirklich durch die Konfirmation, welche im Allgemeinen die Handlung ist, die für jeden Einzelnen den Ursprung des Glaubens bezeichnet. Demnach ist nun der Gemüthszustand dieser Reihe, welchen wir als durch den Ursprung des Glaubens bestimmt ansehen, zugleich derjenige, der durch die Konfirmation angeregt wird.

**) Der Ausdruck Menschheit ist zwar in so fern hier zu weit, als er eben alle Menschen bezeichnet, wir aber hier dabei nur an diejenigen Menschen denken, welche nicht zur Kirche gehören. Allein der Gebrauch dieses Ausdrucks rechtfertigt sich doch hier nicht allein durch den Mangel eines andern entsprechenderen, sondern auch dadurch, daß er sehr bestimmt den Unterschied des mit ihm bezeichneten Inhalts frommer Gemüthszustände von der Natur angiebt; wozu noch kommt, daß wir keineswegs alle Gläubigen unbedingt von dem Umfange seines Begriffes ausschließen, da auch Gläubige und das Verhältniß zu ihnen das christliche Bewußtsein durch ihre allgemein menschlichen Beziehungen bestimmen und erfüllen können, und die auf diese Weise angeregten Gemüthszustände zu denen gehören, welche durch das Mitgesetztsein der Menschheit im Bewußtsein bestimmt sind, während nun freilich alles Bestimmtwerden des christlichen Gemüthes durch wesentlich christliche Verhältnisse zu den Menschen in die vierte Reihe gehört, die wir als durch die Kirche bestimmt ansehen.

leicht nachzuweisen. Denn die Natur unterscheidet sich als der vernunftlose Theil der Welt sehr bestimmt von der Menschheit in unserm Sinne als dem vernünftigen Theile der Welt. Jeder durch die Menschheit angeregte Gemüthszustand schließt deshalb das Bewußtsein der Gemeinschaft der Vernunft mit ein, welches jedem durch die Natur angeregten Gemüthszustande fremd ist. Eben hieraus aber bestimmt sich auch unmittelbar die Folge, in welche wir beide Reihen im Kirchenjahre zu stellen und zu ordnen haben. Denn wir haben bereits oben bemerkt, daß der Inhalt der ersten und der vierten Reihe sich zu einander verhalten wie die größte Beschränkung und die größte Erweiterung des Bewußtseins des Lebens in Christo. Diejenige Reihe, in welcher eine größere Erweiterung dieses Bewußtseins liegt, muß deshalb der vierten, diejenige, in welcher das Bewußtsein des geistigen Lebens in Christo beschränkter ist, muß der ersten zunächst gestellt werden. Nun soll die ganze Menschheit in die Gemeinschaft des Geistes übergehen, und sie ist durch die Vernunft für dieselbe empfänglich. Der Christ ist sich dieser Empfänglichkeit in jedem durch die Menschheit angeregten Zustande mit bewußt. Er wird sich seiner allgemein menschlichen Beziehungen zu den Menschen nicht anders als mit dem Maaße und mit der Art und Weise bewußt, in welcher dieselben bereits dem heiligen Geiste entsprechen. Demnach schließt jeder durch die Menschheit und die Verhältnisse zu ihr angeregte Gemüthszustand das Bewußtsein, wenn nicht der Gemeinschaft des Geistes selbst, doch einer Empfänglichkeit für dieselbe in sich, welches bei den durch die Natur angeregten Gemüthszuständen nicht eintreten kann, und ist darum eine größere Erweiterung des Bewußtseins des geistigen Lebens in Christo. Die durch die Menschheit bestimmten Gemüthszustände nehmen also die dritte Stelle unter den Reihen der zweiten Hälfte ein, die durch die Natur bestimmten dagegen die zweite.

2. Was nun näher diejenigen Gemüthszustände selbst betrifft, welche durch das Mitgesetztsein der Natur im christlichen Bewußtsein bestimmt sind, so schließen sie zwar einerseits, wie wir bereits bemerkt haben, das Bewußtsein der Gemeinschaft der Vernunft schlechthin aus, doch enthalten sie andrerseits im Vergleich mit den Gemüthszuständen der vorigen Reihe eine Erweiterung des Bewußtseins des geistigen Lebens in Christo, da die Natur Gegenstand der wirksamen Thätigkeit des Christen und der Christ mit ihr in einer beständigen Wechselwirkung begriffen ist, in welcher er sein inneres geistiges Wesen in die Natur hineinzubilden strebt und sich mit den Fort- und Rückschritten dieses Strebens auch bewußt wird, daß und in wie fern die Natur sein inneres Wesen bereits aufgenommen hat und ein Ausdruck desselben ist. Eben darum aber, weil die Natur das unmittelbare Selbstbewußtsein des Menschen nur so bestimmt, daß der Mensch sich in allen durch dieselbe angeregten Gemüthszuständen zugleich der Wechselwirkung bewußt wird, in welcher er mit ihr begriffen ist, unterscheiden sich auch die durch das Mitgesetztsein der Natur im Selbstbewußtsein angeregten Gemüthszustände nicht schlechthin und unbedingt nach den Theilen der Natur, welche in ihnen bestimmend hervortreten, sondern zunächst nach der Art und Weise, in welcher sich der Mensch in verschiedenen Gemüthszuständen seines Verhältnisses zur Natur bewußt wird, nach den Theilen der Natur aber nur in so fern, als

die auf mehre Theile der Natur gerichtete Thätigkeit dieselbe ist, der Unterschied der Gemüthszustände also lediglich in den Theilen der Natur liegt. In dem Verhältnisse der Wechselwirkung, in welchem der Mensch zur Natur steht, liegt eben sowohl, daß der Mensch Einwirkungen von der Natur empfängt, welche, eben weil sie von der Natur ausgehen, von ihm unabhängig sind, als auch, daß er auf die Natur einwirkt. Beides nun, sowohl die Einwirkungen der Natur auf den Menschen als die Wirksamkeit des Menschen auf die Natur, kann offenbar wirkliches Selbstbewußtsein werden und den Inhalt der Erregungen desselben bilden. Jeder Mensch erkennt nicht allein diese beiden Seiten seines Verhältnisses zur Natur, sondern hat auch Erregungen seines Gemüthes empfunden, in welchen er durch einen Eindruck der Natur auf dasselbe, und solche, in welchen er durch das Bewußtsein seiner Thätigkeit auf die Natur angeregt war. Was zuerst die Einwirkungen der Natur auf den Menschen betrifft, so verhalten sie sich wie alle Einwirkungen, welche der Mensch von Außen empfängt, verschieden zum unmittelbaren Selbstbewußtsein, je nachdem sie entweder das Leben und die Thätigkeit des Menschen fördern, und der Mensch sich mit diesen Einwirkungen einer Förderung seines Lebens bewußt wird, oder das Leben und die Thätigkeit des Menschen hemmen und der Mensch sich in und mit ihnen einer Hemmung seines Lebens und seiner Thätigkeit bewußt wird. Jene Einwirkungen sind im Allgemeinen die der Freude, diese die des Leidens. Ein an sich freudiger Zustand ist nun nicht schon darum freudig auch dann, wenn sich das Bewußtsein Gottes mit ihm verbindet und er dadurch ein frommer wird, und eben so wenig bleibt ein an sich trauriger Zustand traurig auch dann, wenn sich das Bewußtsein Gottes mit ihm verbindet und er dadurch ein frommer wird, sondern freudige und traurige Gemüthszustände können durch das Hervortreten des Gottesbewußtseins in ihr Gegentheil verwandelt werden. Allein fördernde und hemmende Einwirkungen der Natur geben als mitbestimmende Elemente frommer Gemüthszustände denselben einen so verschiedenen Gehalt, daß wir bei der näheren Bestimmung der durch die Natur angeregten Gemüthszustände jedenfalls von diesem Unterschiede ausgehen müssen. Betrachten wir nun zunächst diejenigen frommen Gemüthszustände, welche durch fördernde Einwirkungen der Natur auf den Menschen, also durch freudige Eindrücke auf das unmittelbare Selbstbewußtsein mitbestimmt sind, so kann es, da viele solcher Eindrücke in allen Christen von der Natur hervorgebracht werden, also allgemein sind, und im Laufe jedes Jahres wiederkehren, keinem Bedenken unterliegen, daß dieselben als Gemüthszustände des Kirchenjahres anzusehen sind und in diesem eine Stelle finden müssen: allein diese Gemüthszustände sind, weil sie durch Einwirkungen der Natur bedingt sind, mehr als alle übrigen des Kirchenjahres an die entsprechenden Eindrücke geknüpft und können nur mit Rücksicht auf diese geordnet werden, erfodern deshalb weiter unten noch eine besondere Betrachtung. In so fern nun auch die schmerzlichen Eindrücke auf äußern Einwirkungen beruhen, könnte es scheinen als müßten die durch diese angeregten frommen Gemüthszustände eben so wie die freudigen einer späteren Betrachtung vorbehalten werden. Allein alle schmerzliche äußere Eindrücke berühren schon als solche das Gemüth viel tiefer und sind eben

darum viel bleibender als freudige. Es wird eben darum von den Meisten das Leben viel mehr als eine zusammenhängende Reihe von Leiden denn als eine zusammenhängende Reihe von Freuden empfunden: es können eben darum auch alle schmerzlichen Eindrücke durch die Vorstellung leichter wieder erzeugt und mit den entsprechenden Gemüthszuständen in der Seele wieder hervorgerufen werden als die freudigen. Die durch hemmende Einwirkungen der Natur auf den Menschen erzeugten Gemüthszustände sind deshalb von der Gleichzeitigkeit der entsprechenden äußern Eindrücke eben so unabhängig als die freudigen an dieselben gebunden sind. Dazu kommt nun noch, daß der Christ sich mit seiner Gemeinschaft mit Christo auch der Kraft bewußt ist alle Leiden zu überwinden, und dieses Bewußtsein mit der Hoffnung auf Vollendung der Gemeinschaft mit Christo ein beharrliches Element seiner frommen Gemüthszustände bildet. Da nun auf diese Weise Leiden im christlichen Bewußtsein als beharrliches Element mitgesetzt sind, so können Zustände, in welchen dieses Element bestimmend hervortritt, auch völlig unabhängig von den entsprechenden äußern Eindrücken sich entwikkeln. Wir können aus diesen Gründen einen durch Leiden bestimmten Gottesdienst nicht nur mit aller Sicherheit als dieser Reihe angehörig ansehen, sondern ihm auch unbedingt wegen seiner nahen Beziehung zu dem Gottesdienste, mit welchem die vorige Reihe schließt, die erste Stelle unter den Gemüthszuständen dieser Reihe anweisen. Ueber diesen Gottesdienst selbst bemerken wir nun aber noch Folgendes. Die Leiden des Christen entstehen wie die menschlichen Leiden überhaupt nicht bloß durch Einwirkungen der Natur auf ihn, sondern auch durch Einwirkungen anderer Menschen. Nur Gemüthszustände, welche durch Leiden der ersten Art angeregt sind, haben wir bisher betrachtet: sie fallen streng genommen unter den Gesichtspunkt dieser Reihe. Allein die Leiden, welche von Menschen veranlaßt werden, hängen oft schon in ihrem Ursprunge mit den Leiden, welche von der Natur ausgehen, so genau zusammen, und der Eindruck beider auf das Gemüth ist theils so gleich theils so gemischt, daß der Leidende sich mit seinen Leiden keinesweges immer des Ursprungs derselben und jenes Unterschiedes klar bewußt ist. Dazu kommt noch, daß das christliche Bewußtsein der Kraft zum Widerstande, welches jedes Leiden erweckt, in Beziehung auf Leiden beider Art durchaus gleich ist, und daß eben deshalb die Schrift in den meisten Stellen, wo von den Leiden die Rede ist, die Betrachtung beider Arten von Leiden verbindet. Wir sehen deshalb den durch Leiden mitbestimmten Gemüthszustand dieser Reihe als einen solchen an, der durch Leiden im Allgemeinen mitbestimmt ist. Wenden wir uns nun zu der andern Seite des Verhältnisses des Menschen zur Natur, seiner Wirksamkeit auf dieselbe, so können wir diese Wirksamkeit und demnach auch die Gemüthszustände, in welchen sie mitbestimmend hervortritt, eben sowohl nach den Gegenständen als nach der Verschiedenheit dieser Thätigkeit selbst unterscheiden. In der ersten Beziehung bemerken wir den Unterschied derjenigen Güter, welche im Allgemeinen Gegenstände des Besitzes und Gebrauches sind, von denjenigen, welche den Menschen zur Nahrung dienen und Gegenstände des Genusses sind. In der andern Beziehung bemerken wir den Unterschied der Arbeit, des Erwerbes auf der einen und des Genusses auf der andern Seite. Beide Unterschiede fallen nicht völlig

zusammen, da auch das, was genossen wird, erworben werden muß, und da auch Güter, die nicht zur Nahrung dienen, einen Genuß im weiteren Sinne des Wortes gewähren. Indeß sind Gegenstände des Besitzes wenigstens von Nahrungsmitteln immer so verschieden, daß erstere beim Gebrauch erhalten, letztere aber beim Gebrauch zerstört werden und letztere nur so lange Gegenstände des Besitzes sind, als sie eben nicht genossen werden so daß wir in der That mit dem angegebenen Unterschiede verschiedener Theile der Welt einen Unterschied bezeichnet haben, welcher dem des Erwerbes und des Genusses einigermaaßen entspricht. Allein weil der Unterschied des Erwerbes und des Genusses als Unterschied der Thätigkeit des Menschen dem unmittelbaren Selbstbewußtsein näher liegt, als der Unterschied der Gegenstände der Natur an und für sich, so unterscheiden wir die durch das Mitgesetztsein der Natur und zwar der auf sie gerichteten Thätigkeit des Menschen bestimmten frommen Gemüthszustände sicherer und angemessener eben nach dem Unterschiede dieser Thätigkeit selbst und betrachten den einen als durch das Bewußtsein des Erwerbes, den andern als durch das Bewußtsein des Genusses mitbestimmt. Auf diese Weise ergeben sich, da wir die durch fördernde Einwirkungen oder freudige Eindrücke der Natur bedingten Zustände von dieser Reihe ausschließen mußten, drei Gemüthszustände derselben: einer, welcher durch das Hervortreten der Leiden, ein andrer, der durch das Hervortreten des Erwerbes und der erwerbenden Thätigkeit, und ein dritter, der durch das Hervortreten des Genusses im Selbstbewußtsein mitbestimmt ist.

§. 18. **Die Gottesdienste der dritten Reihe der zweiten Hälfte beruhen auf Gemüthszuständen, in welchen das Verhältniß des Christen zur Menschheit überhaupt und zu den menschlichen Gemeinschaften insbesondere bestimmend hervortritt.**

1. Wie die durch das Mitgesetztseln der Natur bestimmten Gemüthszustände wesentlich ein Bewußtsein der Wechselwirkung enthalten, in welcher der Christ mit der Natur begriffen ist, und darum auf dem Verhältniß des Christen zur Natur beruhen, so sind auch diejenigen frommen Gemüthszustände, welche durch das Mitgesetztsein der Menschheit im frommen Bewußtsein bestimmt sind, wesentlich Bewußtsein des Verhältnisses des Christen zur Menschheit, und zwar um so mehr als das Bewußtsein der Menschheit als ein Element des frommen Bewußtseins Bewußtsein der Gemeinschaft der Vernunft ist, und als das Christenthum die Richtung hat die ganze Menschheit zu umfassen und in sich aufzunehmen.

2. Das christliche Selbstbewußtsein umfaßt nun die ganze Menschheit in einem solchen Umfange und mit solcher Klarheit, daß wir zunächst mit aller Sicherheit einen durch das Mitgesetztsein der ganzen Menschheit, abgesehen von jedem Unterschiede in derselben, oder einen durch das Verhältniß zu ihr bestimmten Gemüthszustand als einen wesentlichen dieser Reihe ansehen können. Fragen wir aber nach Unterschieden der Menschheit, welche für das unmittelbare Selbstbewußtsein des Christen gegeben sind und welche das Leben des Christen so vielfach berühren, daß sie seinem Gemüthe eine bleibende Bestimmtheit geben, so bemerken wir zunächst die beiden Gemeinschaften des Staates oder des Volkes und die der Familie. Jeder Einzelne gehört denselben

auf irgend eine Weise an, und Jeder ist sich des Verhältnisses zu denselben so bewußt, daß er zugleich auch ein Bewußtsein darüber hat, daß sie eben nicht die ganze Menschheit sondern nur einen Theil derselben umfassen, neben und außer welchen noch andere sind. Aber auch abgesehen von diesen Gemeinschaften, welche bestimmt begrenzte Mehrheiten umfassen, wird Jeder noch von andern Unterschieden der Menschen so berührt, daß er sich bewußt ist nur durch Theile der Menschheit, nicht durch die Gesammtheit derselben bestimmt zu werden. Jeder unterscheidet auf irgend eine Weise böse und gottlose Menschen von guten und frommen, und ist sich bewußt von diesen andere Einwirkungen zu empfangen als von jenen. Eben so findet Jeder in seinem Leben und Wirken Menschen, welche auf dasselbe absichtlich einen störenden und hemmenden Einfluß üben, und wiederum solche, die dasselbe fördern. Das Verhältniß zu jenen giebt dem christlichen Bewußtsein eine eigenthümliche Bestimmtheit, mit welcher sich Jeder bewußt ist, daß sie sich nur auf einen Theil der Menschheit, auf seine Feinde, bezieht. Auch macht der Unterschied des äußeren Wohls, den Jeder unter den Menschen bemerkt, einen verschiedenen Eindruck auf sein Gemüth, und zwar so, daß Jeder, indem er durch äußere Noth und äußere Leiden seiner Mitmenschen angeregt ist, sich bewußt ist diesen Eindruck nicht von der Gesammtheit der Menschen, sondern nur von einem Theile derselben, den Dürftigen und Nothleidenden, zu empfangen. Wir müssen deshalb Gemüthszustände, welche durch das Mitgesetztsein von Bösen und Gottlosen, von Feinden und von Nothleidenden und Dürftigen bestimmt sind, unbedingt als allgemeine, also als solche ansehen, welche im Kirchenjahre eine Stelle fodern. Diese Gemüthszustände sind nun, eben weil sie sich auf unbegrenzte Mehrheiten beziehen, denjenigen, welche durch das Mitgesetztsein der ganzen Menschheit im Bewußtsein bestimmt werden, offenbar ähnlicher, als diejenigen, welche durch die genannten Gemeinschaften, die begrenzte Mehrheiten umfassen, bestimmt werden, und erfodern demnach bei Anordnung des Kirchenjahres eine frühere Stellung. Die letzte der oben bemerkten menschlichen Gemeinschaften, die Familie, ist der ersteren, dem Staate, darin gleich, daß sie einen Unterschied von weiteren und engeren Kreisen darbietet. Im Staate stellt sich dieser Unterschied in dem Ganzen des Staates auf der einen und in Gemeinden auf der andern Seite und den zwischen liegenden Abstufungen dar. In der Familie aber stellt er sich dar auf der einen Seite in der erweiterten Form, welche das Familienleben durch das Zusammensein mit Dienstboten und durch den Verkehr mit Freunden gewinnt, auf der andern Seite in der engsten Form des Familienlebens, in welcher dasselbe lediglich auf die Gatten beschränkt ist. Zwischen dieser größten Ausdehnung und größten Beschränkung des Familienlebens liegt die eigentliche Grundform desselben, das Zusammensein von Eltern und Kindern. Diese engeren und weiteren Kreise des Staates und der Familie wirken nun offenbar verschieden auf den Christen ein und bestimmen damit auch seine frommen Erregungen in eigenthümlicher Weise. Allein die Art und Weise, wie das fromme Selbstbewußtsein durch die engeren und weiteren Kreise des Staates bestimmt wird, ist im Wesentlichen so gleich und in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein der Meisten so wenig geschieden, daß wir nicht füglich mehre Gemüthszustände des Kir-

chenjahres als durch das Bewußtsein des Staates mitbestimmt ansehen können, sondern die verschiedenen engeren und weiteren Kreise des Staates als Elemente des Einen durch das Mitgesetztsein des Staates bestimmten Gemüthszustandes betrachten müssen. Mit den verschiedenen Kreisen des Familienlebens verhält es sich dagegen offenbar anders. Die Eindrücke, welche Jeder von den Kreisen des Familienlebens empfängt, sind, eben weil diese Kreise Jedem näher liegen, häufiger und bleibender. Sie prägen sich deshalb viel bestimmter im Bewußtsein aus und erzeugen auch ein viel lebendigeres Bewußtsein ihres Unterschiedes. Wir sehen deshalb drei Gemüthszustände des Kirchenjahres als durch das Familienleben bestimmt an, und zwar so, daß wir den ersten als durch jenen weitesten Kreis, zu welchem Dienende und Freunde gehören, den andern als durch den engern im Zusammenleben von Eltern und Kindern, den dritten als durch den engsten, die Ehe, bestimmt betrachten. Zwar ist das Verhältniß zu Freunden von dem zu Dienstboten und die Art und Weise, in welcher das unmittelbare Bewußtsein durch beide Verhältnisse bestimmt wird, sehr verschieden: allein grade vom christlichen Standpunkte aus vermindert sich dieser Unterschied. Wir fassen deshalb beide Verhältnisse in dem Verhältnisse zu Hausgenossen um so unbedenklicher zusammen, als beide sich von den bezeichneten engeren Kreisen des häuslichen Lebens bestimmt unterscheiden. In allen erwähnten menschlichen Gemeinschaften finden wir den Unterschied der Höheren und Niederen sehr deutlich ausgeprägt. Er stellt sich im Staate im Gegensatze der Regierten und Regierenden, im Hause im Gegensatze der Herrschaften und Dienstboten, in dem engeren Kreise des Familienlebens im Gegensatze der Eltern und der Kinder, und, wennauch in anderer Weise, doch auch im Gegensatze von Mann und Weib, dar. Wie bestimmt aber auch diese Gegensätze hervortreten und wie gewiß sie auch für das unmittelbare Selbstbewußtsein gegeben sind, so unstatthaft ist es doch die Gemüthszustände des Kirchenjahres nach diesen Gegensätzen zu bestimmen. Denn da diese Gemüthszustände wesentlich gemeinsam sind, so umfassen sie immer beide Glieder dieser Gegensätze: und die Gemeinschaftlichkeit dieser Gemüthszustände kommt nur in dem Maaße zur vollständigen Darstellung, als dieselbe sich gleichmäßig auf beide Glieder der angeführten Gegensätze bezieht. Aus allem Bisherigen ergeben sich nun acht Gemüthszustände und denselben entsprechende Gottesdienste dieser Reihe, von denen der erste durch das Verhältniß zur Menschheit im Allgemeinen, der zweite durch das Verhältniß zu Gottlosen und Bösen, der folgende durch das Verhältniß zu Feinden, der vierte durch das Verhältniß zu Nothleidenden, die folgenden durch das Hervortreten der begrenzten Gemeinschaften, des Staates, des Hauses, der Familie und der Ehe, bestimmt sind.

3. Da wir nun die Gemüthszustände dieser Reihe ganz unserer allgemeinen Beschreibung der zweiten Hälfte gemäß, nämlich durch kleinere Theile der Welt, welche demselben größeren angehören, bestimmt haben, bei der Bestimmung der ersten und zweiten Reihe aber auch von andern Gesichtspunkten ausgingen, so können wir die Bestimmung dieser Reihe nur durch eine Ausgleichung mit jenen Gesichtspunkten vollständig sichern. Was nun den Gesichtspunkt betrifft, unter welchem wir die Gemüthszustände der ersten Reihe nach dem Ursprunge, der Dauer und der Vollendung des Lebens im Glauben bestimmten, so ist offenbar, daß die begrenz-

ten Gemeinschaften die Auffassung nach diesen verschiedenen Momenten zulassen. Aber wir können den Unterschied der Gemüthszustände dieser Reihe nicht nach jenen verschiedenen Momenten bestimmen. Denn diese Momente liegen als Momente des Staats- und des Volkslebens dem unmittelbaren Selbstbewußtsein zu fern, als daß jeder für sich als ein bestimmendes Element eines besonderen Gemüthszustandes im Kirchenjahre angesehen werden könnte. Als Momente des häuslichen und Familienlebens aber sind sie zu sehr mit den Beziehungen der Eigenthümlichkeit eines Jeden verknüpft, als daß sie den Inhalt gemeinsamer Gemüthszustände bilden könnten. Was aber den Gesichtspunkt der Wechselwirkung betrifft, unter welchem wir die durch das Mitgesetztsein der Natur bestimmten Gemüthszustände theilten, so können wir die durch das Mitgesetztsein der Menschheit im unmittelbaren Selbstbewußtsein bestimmten Gemüthszustände nicht auf gleiche Weise wie jene in solche theilen, welche nur durch das Bewußtsein empfangener Einwirkungen, und solche, welche auch durch das Bewußtsein einer Thätigkeit in Beziehung auf dieselben bestimmt sind. Denn weil das durch das Mitgesetztsein der Menschheit angeregte Bewußtsein wesentlich Bewußtsein der Gemeinschaft der Vernunft ist, so ist in jedem durch die Menschheit angeregten Gemüthszustande auch das Bewußtsein einer Thätigkeit in Beziehung auf die Menschheit enthalten. Wir können demnach die Gemüthszustände dieser Reihe von diesem Standpunkte aus nur nach der Thätigkeit bestimmen, deren sich der Christ in Beziehung auf die Menschen bewußt ist, und nach der verschiedenen Art und Weise, wie das christliche Selbstbewußtsein durch diese Thätigkeit bestimmt wird. Die Thätigkeit, welche der Christ auf die Menschheit richtet, ist nun in ihrem innersten Grunde, als ein beharrliches Element des christlichen Bewußtseins, zugleich auch eine beharrliche Bestimmtheit desselben, die Liebe. Die Liebe aber ist immer wesentlich mitbedingt durch ihre Gegenstände und kann am leichtesten eben nach diesen unterschieden werden. Wir würden demnach, auch wenn wir von dem Gesichtspunkte der Thätigkeit auf die Menschen ausgegangen wären, die Gemüthszustände dieser Reihe am leichtesten nach Unterschieden unter den Menschen und dem Verhältniß des Christen zu ihnen haben bestimmen können. Wir hätten auch von diesem Gesichtspunkte aus die betrachteten Unterschiede hervorheben müssen: die Gemüthszustände dieser Reihe hätten sich dann ganz in derselben Weise, in der wir sie entwickelt haben, dargestellt, nur mit dem Unterschiede, daß nicht die angegebenen Verhältnisse zu den Menschen, sondern die verschiedenen Richtungen und Gestaltungen der Liebe sich als die bestimmenden Elemente der Gemüthszustände dieser Reihe ergeben haben würden, nämlich die allgemeine Menschenliebe, die Liebe auch zu bösen Menschen, die Großmuth, die Wohlthätigkeit, die Vaterlandsliebe, die Freundschaft und die Liebe in den weiteren Kreisen des häuslichen Lebens, die Liebe der Eltern und Kinder und die eheliche Liebe.

§. 19. **Die Gottesdienste der vierten Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres beruhen auf Gemüthszuständen, in welchen die Kirche oder die Gemeinschaft des Geistes bestimmend hervortritt.**

1. Daß die Kirche oder die Gemeinschaft des Geistes den Gesammtinhalt der Gemüthszustände dieser Reihe bildet, ist schon oben bei der allgemeinen Betrachtung der beiden ersten Hälften des Kirchenjahres und seiner äußern Erscheinung nachgewiesen worden §. 11, 2. Auch haben wir bereits dargethan, daß mit dem Kirchweihfeste ein Gottesdienst im Kirchenjahre vorkommt, welcher sich auf das Bewußtsein der Entstehung und des Daseins einzelner Gemeinden als bestimmter Theile der Kirche bezieht, und mit dem Reformationsfeste ein anderer, welcher sich auf das Bewußtsein der Entstehung und des Daseins noch anderer Theile der christlichen Kirche und zwar solcher bezieht, welche durch Bekenntniß und Kultus geschieden sind, und daß beide Gottesdienste, in so fern sie auf allgemeinen Elementen des christlichen Bewußtseins ruhen, eine Stellung im Kirchenjahre fodern.

2. Mit der Nachweisung dieser beiden verschiedenen Momente dieser Reihe ist jedoch die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Momente noch keinesweges erschöpft. Denn da der evangelische Christ, wie wir bereits 16, 1 bemerkt haben, sich seiner selbst als

eines lebendigen Gliedes der Kirche bewußt ist, und da eben darum in jedem Momente, in welchem er sich seines Verhältnisses zur Kirche bewußt wird, auch sein Leben und Sein in derselben in sein Bewußtsein tritt, so wird er sich in jedem Zustande dieser Art auch der verschiedenen Thätigkeiten der Kirche als eines Ganzen bewußt, in denen er, wenn auch bald mehr selbstthätig bald mehr aufnehmend, Theil nimmt. Diese verschiedenen Thätigkeiten der Kirche sind nun an und für sich so bedeutend und liegen dem unmittelbaren Bewußtsein des Christen so nahe, daß sie bereits verschiedene Gottesdienste hervorgerufen haben, welche zwar nur sehr theilweis in das Kirchenjahr aufgenommen sind, von denen sich aber leicht nachweisen läßt, daß sie auf einem allgemeinen Elemente des christlichen Bewußtseins ruhen, also nach der oben entwickelten Idee des Kirchenjahres eine Stellung in demselben fodern. Dieß ist zunächst klar in Absicht derjenigen Thätigkeit der Kirche, in welcher dieselbe am bestimmtesten und sichtbarsten als solche wirksam hervortritt, nämlich in der Verkündigung des Evangeliums unter Ungläubigen und der Bekehrung derselben. Diese Thätigkeit und das Bewußtsein derselben hat in den Missionsfesten bereits Gottesdienste hervorgerufen. Da nun das Bewußtsein der Nothwendigkeit der Bekehrung der Ungläubigen an und für sich keineswegs wenigen Christen ausschließlich eigen sondern schon wegen des Befehls Christi ein durchaus allgemeines ist, so umfaßt das Bewußtsein des Seins und des Lebens in der Kirche diese Thätigkeit mit: es bildet diese Thätigkeit ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins, welches einen Gottesdienst bestimmt, der die Aufnahme in das Kirchenjahr und zwar in diese Reihe fodert. Aber die Kirche ist nicht allein thätig in Beziehung und in der Richtung auf noch Ungläubige sondern auch in Beziehung auf sich selbst. Diese ihre Thätigkeit äußert sich, da die Gläubigen, welche die Kirche bilden, diese Thätigkeit selbst ausüben und zugleich Gegenstand derselben sind, in der Wechselwirkung der Gläubigen. Diese Wechselwirkung der Gläubigen ist nun zum Theil eine allgemeine, welche von allen Gliedern der Kirche gleichmäßig ausgeübt werden kann, zum Theil eine besondere, welche von einigen Gliedern der Kirche in größerem Maaße ausgeübt wird, und an welcher die übrigen nur mit geringer Selbstthätigkeit alle jedoch in so fern Theil nehmen, als sie die Einwirkungen derselben aufnehmen. Die erstere, die allgemeine Wechselwirkung der Glieder der Kirche, ist zum Theil ganz zufällig, nur von dem jedesmaligen Bedürfniß und von der augenblicklichen Auffassung und Fähigkeit des Wirkenden abhängig, also auch von jeder bestimmten Form unabhängig und äußert sich dann in Worten, Ermahnungen, Warnungen, Tröstungen oder Handlungen. Sie ist aber auch zum Theil an eine bestimmte Ordnung, an bestimmte Zeiten, Oerter und Formen gebunden und tritt in dieser Weise als Gottesdienst hervor. Die andere, einigen Mitgliedern der Kirche übertragene und von diesen ausgeübte Thätigkeit der Kirche auf sich selbst, ist eben darum durch eine bestimmte Vollmacht und durch ein bestimmtes Amt bedingt und, eben weil sie, wenn auch von Einzelnen, doch im Namen des Ganzen vollzogen wird, an bestimmte Regeln und Formen gebunden. Auch sie ist eine zweifache, je nachdem sie mehr die Belebung des Glaubens im Ganzen der Kirche, also die Leitung und Regierung derselben, oder mehr die Belebung,

Erhaltung und Fortpflanzung des Glaubens der einzelnen Gemeinde zum Zwecke hat, und da diese, wenngleich auch auf Leitung des Gottesdienstes und Sorge für den Glauben der Gemeinde überhaupt, doch überwiegend auf der Lehre beruht, überwiegend Belehrung. Alle diese Arten der Thätigkeit der Kirche auf sich selbst, die allgemeine formlose Wechselwirkung ihrer Mitglieder, der Gottesdienst, die Aemter der Regierung und der Belehrung, liegen nun offenbar einerseits dem unmittelbaren Selbstbewußtsein des Christen so nahe und sind für das Leben jedes Einzelnen bedeutend genug, daß sie besondere Lebensmomente des Christen erfüllen. Andererseits nimmt auch die Thätigkeit der Kirche überall, wo sie sich in irgend einer Ausdehnung entwickelt, diese vier Richtungen und Weisen so deutlich an, daß wir mit Sicherheit die durch dieselben erweckten und bestimmten Gemüthszustände als allgemeine ansehen können, und daß die Neigung bestimmte Gottesdienste auf sie zu beziehen schon vielfach hervorgetreten ist. Es ergeben sich demnach mit diesen Thätigkeiten der Kirche auf sich selbst vier ihrer Beziehung und Bedeutung nach verschiedene Gottesdienste dieser Reihe. Es erfodert aber hierbei die Lehre als eine Seite der kirchlichen Thätigkeit noch eine besondere Betrachtung. Da nämlich jene formlose Wechselwirkung der Mitglieder der Kirche, wenngleich an sich sehr vielgestaltig, doch immer zunächst Belehrung ist, da in jedem Gottesdienste Belehrung oder die Verkündigung der Lehre einen bedeutenden Raum einnimmt, da ferner alle Regierung und Leitung der Kirche zunächst durch Erkenntniß der christlichen Lehre bedingt ist, und das Amt der Belehrung oder der Lehrer überwiegend die Verkündigung der Lehre zum Zwecke hat und in derselben besteht, so durchdringt die Lehre auf eine besondere Weise die eben ermittelten Formen und Arten der kirchlichen Thätigkeit. Ja in so fern in der evangelischen Kirche alle Thätigkeit an die Schrift gebunden und von derselben abhängig ist, die Schrift aber selbst die ursprüngliche Darstellung und der Anfang der Entwickelung aller christlichen Lehre ist, sind alle ermittelten Weisen und Richtungen der kirchlichen Thätigkeit von der Lehre abhängig: und diese Abhängigkeit aller kirchlichen Thätigkeit, insbesondere der Verkündigung der Lehre, von der ursprünglichen Darstellung derselben in der Schrift hat seit dem Entstehen der protestantischen Kirche einen wesentlichen Grundzug des protestantischen Bewußtseins gebildet. Diese Bedeutung der Lehre für das protestantische Bewußtsein, und zwar eben so ihrer ursprünglichen Darstellung in d. heil. Schrift als der späteren, wie sie in der Leitung, Verbreitung und Fortpflanzung der christlichen Kirche entwickelt worden ist, fodert ihre Aufnahme als bestimmendes Element eines besondern Gottesdienstes in das Kirchenjahr um so mehr, als sie nicht allein für jedes protestantische Bewußtsein gegeben ist, sondern auch in der That in den sogenannten Bibelfesten, wennauch bis jetzt nur zerstreut und in großen Unterbrechungen bereits besondere Gottesdienste hervorgerufen hat, so daß wir den eben ermittelten Gottesdiensten, welche sich auf die verschiedenen Weisen der kirchlichen Thätigkeiten beziehen, noch einen, der sich auf die Lehre bezieht, hinzufügen können. Wir bemerken dabei in Absicht der Stellung dieses Gottesdienstes sogleich, daß er mit jenem Gottesdienste, dessen Bedeutung sich lediglich durch die Beziehung auf den Gottesdienst überhaupt bestimmt, näher als

mit den übrigen, eben ermittelten, verwandt ist und daher in möglichst nahe Verbindung mit demselben gebracht werden muß. Denn wenngleich die Lehre auch in dem Sinne, in welchem wir sie gefaßt haben, immer eine Richtung und ein Erzeugniß der Thätigkeit der Kirche ist, wie der Gottesdienst, so unterscheidet sie sich doch mit dem Gottesdienste von der Thätigkeit der kirchlichen Aemter dadurch, daß ihre Entwickelung und Wirkung, wenn sie gleich immer von den Christen ausgeht und durch dieselben geschieht, doch von der Persönlichkeit derselben unabhängig gefaßt und gedacht und mehr dem Herrn der Kirche selbst oder dem Geiste zugeschrieben wird, während die amtliche Thätigkeit immer in Verbindung und in Beziehung auf die Personen gedacht wird, welche die Aemter tragen. Auch ergiebt sich nun sogleich aus unserer Bemerkung, daß auch der Gottesdienst von der Lehre, wenigstens in ihrer ursprünglichen Darstellung, der heil. Schrift, abhängig ist, daß derjenige Gottesdienst, welcher sich auf die Lehre bezieht, dem andern, welcher sich auf den Gottesdienst überhaupt bezieht, vorangehen muß.

3. Es erfodert aber hier der Typus der Entstehung, der Dauer und der Vollendung, nach welchem wir den eigenthümlichen Gehalt jedes Gottesdienstes der ersten Reihe der zweiten Hälfte bestimmten, noch eine besondere Erörterung. Denn es entsteht die Frage: ob und in wie fern jener Typus auch auf die Bedeutung dieser Reihe, die Kirche, anzuwenden und eine Unterscheidung ihrer Momente nach demselben zulässig ist? ob also die Gottesdienste dieser Reihe sich so und dadurch unterscheiden, daß einer oder mehre sich auf die Entstehung, andere sich auf die Dauer, noch andere sich auf die Vollendung der Kirche beziehen? Nun kann, was zunächst die Entstehung der Kirche betrifft, kein Zweifel sein, daß dieselbe das christliche Gemüth in einer besondern Weise erfüllt, und zwar so, daß aus dieser Bestimmtheit des christlichen Gemüthes auch Gottesdienste hervorgehen. Denn da Christus selbst die Kirche stiftete, so ist eben die Zeit der zeitlichen Wirksamkeit Christi recht eigentlich die der Entstehung der Kirche: und da nun die Bedeutung der ersten Hälfte des Kirchenjahres, wie wir nachgewiesen haben, wesentlich auf der Erscheinung und dem Wirken Christi ruht, so sind mit den Momenten der ersten Hälfte des Kirchenjahres, in so fern sie bereits eine bestimmte Bedeutung erlangt haben, bereits Gottesdienste, die sich auf die Entstehung der Kirche beziehen, in das Kirchenjahr aufgenommen. Aus dieser Bemerkung aber folgt zunächst keinesweges unmittelbar die Nothwendigkeit und Zulässigkeit eines Gottesdienstes, der sich auf die Entstehung der Kirche bezieht, in der vierten Reihe der zweiten Hälfte. Vielmehr könnte es scheinen als müssen alle Gottesdienste der zweiten Hälfte des Kirchenjahres eben deshalb auf die spätere Entwickelung der Kirche, also auf ihre Dauer und ihre Vollendung bezogen werden, weil die erste sich auf ihre Entstehung bezieht, und es würde daraus sogleich weiter folgen, daß die Bedeutung der drei ersten Reihen der zweiten Hälfte in anderer Weise zu bestimmen wäre, als es von uns eben damit geschehen ist, daß wir bei derselben nicht von dem Bewußtsein der Kirche ausgingen. Allein die Bedeutung der ersten Hälfte des Kirchenjahres geht, wenn sie gleich den eigentlichen Ursprung der Kirche mit umfaßt, doch keinesweges völlig in demselben auf, sondern, weil sie auf der ganzen zeitlichen Erscheinung des Erlösers, also auf seinem Leben und der Gemeinschaft aller Gläubigen in demselben ruht, weit darüber hinaus. Andererseits umfaßt die erste Hälfte des Kirchenjahres die Entstehung der Kirche keinesweges vollständig, da jene mit der Sendung des Geistes sehr bestimmt abschließt, diese aber an und für sich eine so bestimmte Abgrenzung und Theilung von der späteren Entwickelung der Kirche und allen denjenigen Erscheinungen, die unter den Gesichtspunkt der Dauer derselben fallen, nicht gestattet und, wenn ein bestimmter Zeitpunkt angenommen werden soll, mit welchem die Kirche als entstanden und ihrer weiteren Entwickelung entgegengehend angesehen werden kann, jedenfalls einen späteren Zeitpunkt als Grenze fodert als die Sendung

des Geistes. Denn die ersten Bekehrungen der Apostel, durch welche sie die Kirche über ihren und der schon durch Christum selbst gläubig Gewordenen engen Kreis hinaus verbreiteten, die erste Erweiterung der Kirche über das jüdische Volk durch Berufung der Heiden und die ersten Anordnungen der Apostel, durch welche die Einheit und die Verbindung auch der vermehrten Anzahl der Gläubigen und damit die Fortdauer derselben als eines Ganzen, also als Kirche, auch nach dem Hingange Christi gesichert wurde, fallen eben darum, weil sie die spätere Gestaltung der Kirche begründeten und von bleibenden Einfluß auf dieselbe waren, mit unter den Gesichtspunkt der Entstehung der Kirche. Von allen Handlungen und Reden, mit welchen die Apostel die Kirche begründeten, können nun, wenngleich auch noch spätere einen begründenden Einfluß gewannen, für unsere Untersuchung nur diejenigen in Betrachtung kommen, welche in dem neuen Testament berichtet werden, da wir eine Bestimmung des Kirchenjahres, seiner Reihen und Momente, nur suchen um eine Grundlage für die Abtheilung und Anordnung des gesammten zu Perikopen geeigneten Schriftstoffes als solcher zu gewinnen. Das neue Testament aber führt in der Apostelgeschichte die Entstehung der Kirche fort bis zu der Gefangenschaft des Apostels Paulus in Rom. Die Handlungen, Reden und Schicksale der Apostel, mit welchen die Kirche sich von der Sendung des Geistes an bis zur Gefangenschaft des Apostels Paulus in Rom weiter entwickelte, gehören demnach für unsere Betrachtung mit unter den Gesichtspunkt der Entstehung der Kirche, und es ergiebt sich eben damit die Nothwendigkeit die Bedeutung der Momente dieser Reihe mit Rücksicht auf die Entstehung der Kirche zu bestimmen und diese eben damit in das Kirchenjahr aufzunehmen. Daß nun dabei keinesweges Alles in Betrachtung kommen kann, was in irgend einem Sinne zur Entstehung der Kirche gehört, ergiebt sich schon aus der Bemerkung, daß die Entstehung der Kirche nur in so fern Inhalt und Bedeutung der Gottesdienste des Kirchenjahres bestimmen kann, als sie in der Schrift berichtet wird. Andrerseits liegt darin, daß wir die Entstehung der Kirche auf die Erzählungen der Apostelgeschichte beschränken, keine Nothwendigkeit alle Erzählungen der Apostelgeschichte lediglich als Berichte über Entstehung der Kirche zu betrachten und zu ordnen, wie sich später bei der Entwickelung der Regeln der Anordnung noch näher ergeben wird. Allein auch diejenigen Erzählungen der Apostelgeschichte, welche für uns lediglich als Berichte über die Entstehung der Kirche in Betracht kommen, sind so ausgedehnt und mannigfaltig und zugleich so bedeutend, daß sie nicht alle auf Einen Sonntag vereinigt werden können, und die Entstehung der Kirche, auch in dem beschränkten Sinne, in welchem wir sie hier allein fassen können, nicht bloß einen sondern zwei Momente dieser Reihe in Anspruch nimmt. Wenn wir nun eben deshalb zwei Gottesdienste dieser Reihe auf die Entstehung der Kirche beziehen, so werden diese Gottesdienste bei unserer Anordnung des Kirchenjahres von demjenigen, der sich auf die Sendung des Geistes bezieht, durch die drei ersten Reihen der zweiten Hälfte getrennt: und daraus entsteht der Uebelstand, daß die Erzählungen der Apostelgeschichte, welche einerseits die Sendung des Geistes andererseits die Entstehung der Kirche in ununterbrochener Folge berichten, als Perikopen im Kirchenjahre in große Entfernung von einander treten. Allein dieser Uebelstand, den wir in gewissem Maaße als solchen anerkennen, ist geringer als er scheint, andrerseits aber unvermeidlich. Er ist gering, weil die Sendung des Geistes und die Geschichte derselben als Gegenstand einer besondern Festfeier jedem christlichen Bewußtsein nahe liegt und gegenwärtig ist und bei der homiletischen Behandlung der Enstehung der Kirche in unserm Sinne leicht und sicher vorausgesetzt werden kann. Er ist aber auch unvermeidlich, einerseits weil, wie wir nachgewiesen haben, Gottesdienste, welche auf dem Bewußtsein des Verhältnisses jedes Einzelnen zu Christo, seinem Sein und Leben in ihm, ruhen, sich durch ihren Inhalt der Bedeutung der ersten Hälfte des Kirchenjahres so nahe anschließen, daß sie die erste Reihe der zweiten Hälfte unbedingt einnehmen müssen und der Entstehung der Kirche in dieser Hinsicht nicht nachstehen können, und weil nun andrerseits, wie wir auch bereits nachgewiesen haben, die Ausbildung des Kirchenjahres bereits sehr entschieden die Richtung auf die Kirche als den Grund der Bedeutung des letzten Theils der zweiten Hälfte gewonnen hat, und die Entstehung der Kirche mit allen übrigen Be-

ziehungen und Momenten der Kirche der letzten Reihe der zweiten Hälfte angehört, wenn einmal die Kirche selbst der Bedeutung dieser ganzen Reihe zu Grunde liegt. Hiernach kommt nun die Dauer der Kirche in Betrachtung. Es fragt sich also: Sind allgemeine fromme Gemüthszustände der Christen möglich und bereits entwickelt, welche sich auf die Dauer der Kirche beziehen, und wie verhalten sich dieselben untereinander? Diese Frage erledigt sich von selbst und leicht dadurch, daß alle Gottesdienste dieser Reihe, die wir bereits gefunden haben, indem wir von dem Unterschiede bestimmter Theile der Kirche oder von dem Gegensatze der Kirche zu den Ungläubigen und der Thätigkeit der Kirche in Beziehung auf diese, endlich von der Thätigkeit der Kirche in Beziehung auf sich selbst ausgingen, unter den Gesichtspunkt der Dauer der Kirche fallen. Denn die Theile der Kirche, durch welche wir die Bedeutung zweier Momente dieser Reihe bestimmten, sind zu irgend einer Zeit entstanden, bezeichnen also einen Zeitpunkt der zeitlichen Entwickelung und Ausbildung der Kirche und damit ihrer Dauer. Diese historische Beziehung hat in den Gottesdiensten jener beiden Momente auch immer vorgewaltet, ja sie ist nicht selten, wennauch gewiß mit Unrecht, als die einzige Bedeutung dieser Feste selbst gefaßt worden. Wie diese Feste, so hat auch derjenige Gottesdienst dieser Reihe, welcher sich auf die Verkündigung des Evangeliums unter Ungläubigen bezieht, eben damit eine bestimmte Beziehung auf die Dauer der Kirche. Denn eben weil die Verkündigung des Evangeliums unter den Ungläubigen mit der Stiftung der Kirche selbst begonnen und seit derselben immer fortgesetzt worden ist, bezeichnet sie einen wesentlichen Grundzug ihrer Dauer. Dasselbe gilt nun offenbar auch von den verschiedenen Arten und Formen der Thätigkeit der Kirche auf sich selbst, die wir bereits bemerkt haben. Denn die formlose Wechselwirkung aller Glieder der Kirche, die Lehre, der Gottesdienst, die Aemter der Regierenden und der Lehrer sind auch mit der Kirche selbst entstanden und haben in derselben seit ihrer Stiftung immer fortgedauert. Wenn wir demnach unbedingt sagen können, daß auch Gottesdienste möglich und auch theilweis bereits ausgebildet sind, welche sich auf die Dauer der Kirche beziehen, so können wir, da wir die angegebenen Beziehungen derselben von verschiedenen Ausgangspunkten gefunden haben, auch sagen, daß mit denselben alle Gottesdienste des Kirchenjahres, die sich auf die Dauer der Kirche beziehen, wirklich gefunden und festgestellt sind, und zwar um so sicherer, als wir mit denselben alle Gottesdienste aufgenommen und berücksichtigt haben, welche zu entwickeln das kirchliche Leben gegenwärtig auf irgend eine Weise eine Neigung zeigt. Fragen wir hiernach: ist auch ein Gottesdienst dieser Reihe möglich und nothwendig, welcher sich auf die Vollendung der Kirche bezieht? so ist auch diese Frage im Wesentlichen schon durch unsere Erörterungen §. 11, 2 beantwortet, in so fern wir dort nachgewiesen haben, daß das bereits in den meisten und größten Theilen der evang. Kirche aufgenommene und anerkannte Todtenfest sich wesentlich auf die Vollendung der Kirche bezieht. In der Hoffnung auf die Vollendung der Kirche, wie dieselbe beim Todtenfeste vorausgesetzt wird und sich entwickelt, ist nun die Hoffnung auf Auferstehung und ewige Seligkeit unmittelbar mit enthalten. Allein die Hoffnung auf die Wiederkehr Christi zum Gericht und die Hoffnung auf das allgemeine Gericht selbst tritt in und mit dem Todtenfeste weniger hervor. Beide Hoffnungen aber sind in dem neuen Testamente so vielfach angeregt und auch in das christliche Bewußtsein so tief eingedrungen, daß sie, wennauch zerstreut und vereinzelt, doch schon vielfach besondere Gottesdienste hervorgerufen haben: und beide Hoffnungen haben für das christliche Bewußtsein eine so entschieden allgemeine Bedeutung, daß Gottesdienste, welche sich auf sie beziehen, nach unsern Voraussetzungen eine Stelle im Kirchenjahre fodern. Da wir indeß die letzte Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres auf die Herrlichkeit Christi bezogen haben, diese Herrlichkeit aber seine Wiederkehr zum Gericht mit umfaßt und in der Schrift in den meisten Stellen in Verbindung mit derselben geschildert wird, so haben wir keine Veranlassung einen Gottesdienst dieser Reihe ausschließlich auf die Wiederkehr Christi zum Gericht zu beziehen. Wogegen nun das allgemeine Gericht selbst auch als ein Moment der Vollendung der Kirche ein so bedeutender Gegenstand christlicher Hoffnung ist und in der Schrift so vielfach dargestellt wird, daß ein Gottesdienst dieser Reihe auf dasselbe bezogen wer-

den muß, und wir demnach zwei Gottesdienste dieser Reihe als auf der Vollendung der Kirche beruhend ansehen, wovon der eine sich wesentlich auf das allgemeine Gericht, der andere sich dagegen wesentlich auf die ewige Seligkeit bezieht.

Von dem Unterschiede der Entstehung, der Dauer und der Vollendung der Kirche ausgehend, finden wir hiernach Gottesdienste, welche wir von den andern Standpunkten aus nicht fanden. Alle Gottesdienste, die wir von anderen Standpunkten ausgehend gefunden haben, lassen sich dagegen unter dem Gesichtspunkte der Dauer der Kirche zusammen fassen. Daraus aber folgt unmittelbar, daß die Gottesdienste dieser Reihe lediglich nach der Grundlage des Typus der Entstehung, der Dauer und der Vollendung, der sie alle umfaßt, geordnet werden müssen. Das Verhältniß jedes einzelnen Christen zur Gesammtheit derselben oder der Kirche und damit das Wesen und Dasein der Kirche selbst als der Gemeinschaft des Geistes ist für jedes christliche Bewußtsein so bedeutend und so bestimmt gegeben, daß es auch abgesehen von allen Unterschieden und Gegensätzen in der Kirche das christliche Bewußtsein erfüllen und bestimmen kann. Wir können deshalb ähnlich wie in früheren Reihen dieser Hälfte einen Gottesdienst als lediglich und wesentlich durch das Wesen der Kirche und das Verhältniß zu ihr, abgesehen von jedem Unterschiede in derselben, bestimmt ansehen. Daß dieser Gottesdienst allen übrigen dieser Reihe vorangehen und diese Reihe eröffnen muß, bedarf nun keiner besonderen Begründung. Die beiden Gottesdienste, welche sich auf die Entstehung der Kirche beziehen, schließen sich mit dieser ihrer Bedeutung den Erzählungen der Apostelgeschichte so genau an, daß ihre Folge lediglich durch diese bedingt ist, also auch keiner weiteren Erörterung bedarf. Was nun aber diejenigen Gottesdienste betrifft, die wir unter den Gesichtspunkt der Dauer der Kirche zusammenfassen konnten, so ist zwar im Allgemeinen klar, daß sie den eben erwähnten Gottesdiensten dieser Reihe folgen müssen, allein die Folge dieser Gottesdienste unter sich ist wenigstens theilweis schwieriger zu bestimmen. Die Lehre und der Gottesdienst stehen in einer besonderen Beziehung zu der Entstehung der Kirche in unserm Sinne, nicht nur weil die erste Ausbildung beider recht eigentlich dem apostolischen Zeitalter angehört, sondern auch weil die ursprüngliche und bleibende Darstellung der christlichen Lehre in der Schrift aus dem apostolischen Zeitalter herrührt. Auch die Aemter der Regierung und der Belehrung in der Kirche sind der Zeit ihres Ursprunges nach apostolisch, da Christus zwar die Apostel berief, diese aber doch erst nach seinem Hingange die Regierung und Leitung der Kirche übernahmen. In so fern aber die erste Bildung der Kirche oder die erste Berufung Gläubiger und zwar schon von Christo selbst durch Lehre geschah und schon beim ersten Zusammenleben der Gläubigen Gebet und Gottesdienst erzeugte, und die Einsetzung von Aemtern immer schon die in einem gewissen Umfange ausgebildete Kirche voraussetzte, gehört Lehre und Gottesdienst einer frühern Zeit der Kirche an als die Aemter, und wir müssen eben deshalb auf jene frühere Gottesdienste beziehen als auf diese. Die formlose Wechselwirkung der Glieder der Kirche und die Verkündigung des Evangeliums unter Ungläubigen gehört zwar mit ihrem Ursprunge auch der apostolischen Zeit sehr bestimmt an, allein beide erinnern weniger an ihren Ursprung, als sie auf ihr Ziel, die Vervollkommnung und allgemeine Ausbreitung der christlichen Kirche, hinweisen.

Da sie auf diese Weise mehr der Zukunft angehören als der Vergangenheit, so finden die Gottesdienste, welche sich auf sie beziehen, ihre angemessene Stellung nach den übrigen bereits betrachteten dieser Reihe. Es bleibt daher nur noch übrig die Stelle zu bestimmen, welche das Kirchweih- und das Reformationsfest in dieser Reihe einnehmen. An und für sich betrachtet erfodern beide, da sie sich auf Ereignisse der Vergangenheit beziehen, und zwar einer Vergangenheit, welche erst lange nach dem apostolischen Zeitalter eintrat, eine Stellung nach den Gottesdiensten, welche sich auf die Aemter, und vor denjenigen, welche sich auf die allgemeine Wechselwirkung der Gläubigen und die Verkündigung des Evangeliums beziehen. Allein dieser wie jeder andern festen Stellung dieser Gottesdienste im Kirchenjahre steht entgegen, daß das Reformationsfest sehr entschieden an den 31. October gebunden ist, und darum die Folge, in welcher es mit den andern Sonntagen dieser Reihe eintritt, durchaus schwankend ist. Auch das Kirchweihfest ist in denjenigen Gemeinden, welche den Tag der Weihe ihrer Kirche wirklich wissen, an einen bestimmten Tag gebunden: und dieser Umstand läßt eine Bestimmung seiner Stellung im Kirchenjahre um so weniger zu, als dieser Tag keinesweges in allen Gemeinden derselbe sondern in der einen ein anderer ist als in der andern. Es entsteht also die Frage, wie wir die Schwierigkeit, die sich hiermit für die Bestimmung der Folge der Gottesdienste dieser Reihe ergiebt, beseitigen können? Nun ist offenbar, daß die Festsetzung jedes Gottesdienstes, der sich auf ein Ereigniß eines bestimmten und bekannten Tages des Jahres bezieht, auf diesen Tag für die Andacht eine belebende Kraft hat, die in keinem Falle unbeachtet bleiben kann, und daß wir eben darum im Allgemeinen fodern müssen, daß diese beiden Gottesdienste an und mit dem Tage der Ereignisse eintreten, auf welche sie sich beziehen; es ist aber auch eben so klar, daß wir auf diese Weise eine irgend allgemeine und feste Bestimmung der Folge, in der diese Gottesdienste eintreten, nicht gewinnen können. Wollten wir nun aus diesem Grunde diese beiden Gottesdienste ganz übergehen, so würde unsere Darstellung des Kirchenjahres und die Anordnung der Perikopen, die wir auf dieselbe gründen wollen, unvollständig bleiben. Es bleibt daher nur übrig diesen beiden Gottesdiensten eine lediglich hypothetische Stellung anzuweisen, bei welcher ihre Beweglichkeit nach Maaßgabe der verschiedenen Weihetage der Kirchen und der verschiedenen Folge, in welcher der 31. October eintritt, anerkannt wird. Diese hypothetische Stellung aber kann keine andere sein als die, welche sich eben ergeben hat, indem wir von dem Wesen und der Bedeutung dieser Feste und ihrer Umgebungen ausgingen. Daß der Gottesdienst, welcher sich auf die ewige Seeligkeit bezieht, demjenigen, welcher sich auf das Gericht bezieht, folgen muß, ergiebt sich daraus, daß er als Todtenfest bereits die letzte Stelle des Kirchenjahres einnimmt. Hiernach ergeben sich dreizehn Gottesdienste dieser Reihe, welche sich so ordnen, daß auf denjenigen, welcher der Kirche an sich gewidmet ist, zwei folgen, die sich auf ihre Entstehung, dann acht, welche sich auf ihre Dauer, und endlich zwei, welche sich auf ihre Vollendung beziehen.

§. 20. Die Gottesdienste am Neujahr und Erndtefeste bezeichnen den Anfangs- und den Endpunkt einer noch in der Entwickelung begriffenen Reihe von

Gottesdiensten, welche auf Gemüthszuständen beruhen, in denen die fördernden und belebenden Eindrücke der Natur bestimmend hervortreten.

1. Bei der Entwickelung der beiden Hälften des Kirchenjahres §. 10, 2 sind wir von dem Neujahrs- und Erndtefeste ausgegangen, aber bei der Darlegung der einzelnen Gottesdienste noch nicht wieder auf dieselben zurückgekommen. Da nun, wie wir bereits oben dargethan haben, beide Feste eine Beziehung auf Zustände der Natur und zugleich auf allgemeine menschliche Handlungen haben, welche in ihrem Ursprunge vom Christenthume unabhängig sind, so ist ohne Weiteres klar, daß sie nicht aus Gemüthszuständen hervorgehen, in denen irgend ein Moment des persönlichen Seins und Lebens in Christo, oder aus solchen, in denen irgend ein Moment der Gemeinschaft des Geistes überwiegt. Es kann also nur die Frage entstehen, ob sie aus Gemüthszuständen hervorgehen, in denen die Natur, oder aus solchen, in denen die Menschheit als mitbestimmendes Element hervortritt? Wenn nun gleich am Neujahr das Gemüth auch durch das Bewußtsein des Anfangs einer neuen Reihe menschlicher Handlungen bestimmt ist, so ist die Erregung durch den Anfang des natürlichen Jahres, also einer neuen Reihe von Bewegungen und Stellungen der Erde, an diesem Feste doch immer die ursprünglichere, dagegen jene, durch den Anfang menschlicher Handlungen hervorgerufene, die hinzukommende und die abgeleitete, und zwar schon deshalb, weil diejenigen menschlichen Handlungen, deren Anfang und Ende mit dem Neujahr in das Bewußtsein tritt, von dem Laufe des natürlichen Jahres abhängen, nicht umgekehrt dieser von jenen. In Absicht des Erndtefestes, an welchem das christliche Gemüth durch die vollendete Sammlung der Feldfrüchte erregt ist, ist nun zwar Natur und Handeln der Menschen als bestimmendes Element im Bewußtsein noch näher und genauer verbunden, da hier zwar auch ein bestimmter Zustand der Erzeugnisse der Natur das Bewußtsein erfüllt, aber ein Zustand, in welchen sie eben durch menschliche Handlungen, durch die Einsammlung, versetzt worden sind: allein offenbar überwiegt an diesem Feste im Bewußtsein der Zustand, in welchen die Erzeugnisse der Erde durch Einsammlung versetzt worden sind. Denn nicht sowohl die Erinnerung an das vollbrachte Geschäft der Einsammlung als solches, als vielmehr das Bewußtsein des Besitzes der nöthigen Nahrungsmittel, also der Dank gegen Gott für diesen Besitz, bildet den Grundton des Gottesdienstes am Erndtefeste. Wir können demnach die Gemüthszustände am Neujahr und am Erndtefeste mit Sicherheit als solche ansehen, in welchen die Natur und zwar ein bestimmter Theil derselben bestimmend hervortritt. Da der Anfang des Jahres Anfang einer neuen Reihe von Bewegungen und Stellungen der Erde gegen die Sonne ist, so ist es an diesem Feste die Erde und ihr Verhältniß zu andern Weltkörpern überhaupt, welche das Bewußtsein erfüllt; und weil die Früchte der Erde, welche den Menschen nähren, alle auf der Oberfläche derselben entstehen, so ist es am Erndtefeste die Oberfläche der Erde, welche das fromme Bewußtsein durch ihre bereits gesammelten Erzeugnisse erfüllt. In beiden Gemüthszuständen ist sich der Christ nun offenbar einer Wechselwirkung mit der Natur bewußt, und zwar so, daß mehr die Einwirkung der Natur auf ihn selbst, als seine auf die Natur gerichtete

Thätigkeit in das Bewußtsein tritt. Denn gerade die kosmischen Verhältnisse der Erde erregen mehr wie jede andere Erscheinung der Natur das Bewußtsein der Abhängigkeit der Menschen von derselben. Mit dem Bewußtsein des Besitzes der Feldfrüchte verbindet sich zwar leicht das Bewußtsein der Thätigkeit des Menschen auf die Natur nicht allein für die Einsammlung sondern auch für die Erzeugung der Früchte: allein der eigentliche Gehalt des Gemüthszustandes am Erndtefeste wird immer verdunkelt und verwischt, wenn eben die menschliche Thätigkeit zur Erzeugung der Früchte als Hauptmoment hervorgehoben wird. Die Einwirkung der Natur aber, deren der Christ sich beim Neujahr und beim Erndtefeste bewußt wird, ist eine sein Dasein, seine ganze Thätigkeit fördernde, und der durch dieses Bewußtsein bedingte Zustand ist ein freudiger. Denn die Bewegungen und Stellungen der Erde geben, in so fern sie selbst an die bestimmtesten Gesetze gebunden sind, unmittelbar den Eindruck der vollendeten Regelmäßigkeit und Ordnung, welche der Mensch in seinem Bewußtsein findet, und erwecken und beleben eben damit selbst diese Seite seines Bewußtseins. In Verbindung mit dem Bewußtsein Gottes, wie wir hier alle Eindrücke der Natur zu denken haben, ist nun der Gemüthszustand am Neujahr wesentlich Bewußtsein der Regelmäßigkeit und Ordnung in der Welt als eines Werkes Gottes und der Ewigkeit Gottes als der Ursache jener. Die Erzeugnisse der Erde aber geben, in so fern sie gesammelt sind, unmittelbar den Eindruck des Nutzens zur Erhaltung des leiblichen Daseins, und da diese durch irgend eine Gleichheit und Uebereinstimmung mit dem menschlichen Dasein bedingt ist, auch das Bewußtsein dieser Uebereinstimmung und damit auch der durch den Genuß möglichen Stärkung und neuen Belebung der eignen Thätigkeit. Wir finden demnach hier im Neujahr und im Erndtefeste diejenigen durch die Natur bestimmten Gemüthszustände, welche auf fördernden oder freudigen Eindrücken derselben beruhen, und welche wir oben §. 17, 2 als außerhalb jener Reihe liegend übergehen mußten. Denn an einen Eindruck der Natur sind beide Feste gewissermaaßen, wenngleich nur so gebunden, daß derselbe durch eine hinzutretende Vorstellung mitbedingt ist. Am Neujahr liegt dieser Eindruck in dem neuen Anfange des Umlaufs der Erde um die Sonne, der zunächst mit der Verlängerung der Tage wahrgenommen wird: aber dieser Eindruck würde gar nicht entstehen, wenn nicht die Vorstellung von den beständig wechselnden Stellungen der Erde die eine am Neujahr als Anfang festhielte. Die Auffassung dieser Stellung als Anfangspunkt ist aber so allgemein, daß der Eindruck schon durch die allgemeine Uebereinstimmung, mit der er festgehalten wird, entsteht. Mit dem Erndtefeste verhält es sich auf ähnliche Weise. An diesem entsteht der Eindruck zunächst aus der Vollendung der Einsammlung der Früchte: allein auch dieser Eindruck beruht mit auf einer Vorstellung, durch welche ein Theil dieses Geschäftes von einem andern Theile desselben geschieden und festgehalten wird. Denn es sind auch um die Zeit des Erndtefestes viele Früchte noch nicht eingesammelt, und es beginnt schon vor dem Erndtefeste das Geschäft der Bestellung des Ackers für die künftige Erndte*). Da

*) Man kann eben darum nicht sagen, daß die Stellung des Erndtefestes unpassend sei, sondern man muß anerkennen, daß der Gottesdienst am Erndtefeste wie der am Neujahr auf

nun aber die eben beschriebenen äußeren Eindrücke in den Gemüthszuständen dieser Feste mit enthalten sind, in verschiedenen Theilen des Jahres entstehen, so ist es nicht allein erklärlich sondern auch nothwendig, daß das Neujahr und das Erndtefest, obgleich ihrem eigentlichen Gehalte nach ganz ähnliche Feste, doch im Kirchenjahre viel weiter auseinanderliegen als andere Gottesdienste und Gemüthszustände, welche durch denselben größeren Theil der Welt bestimmt sind.

2. Aber je ähnlicher sich hiernach die Beziehung der Gottesdienste an beiden Festen zeigt, und je mehr diese sich dabei von andern Gottesdiensten gleicher Beziehung und gleichen Gehaltes im Kirchenjahre durch ihre weite Entfernung von einander unterscheiden, desto weniger können wir hier die Frage umgehen, ob mit jenen beiden Festen alle Gemüthszustände, welche auf fördernden Einwirkungen oder freudigen Eindrücken der Natur beruhen, bereits vollständig in das Kirchenjahr aufgenommen sind? Wenn nun der Anfang des Jahres als Beginn einer neuen Reihe von Bewegungen der Erde bestimmendes Element eines allgemeinen Gemüthszustandes ist, so erscheint es zunächst nothwendig der neuen Belebung der Erdoberfläche und der Wesen auf derselben im Frühlinge denselben Werth beizulegen. Denn auch diese macht auf das Bewußtsein einen fördernden Eindruck, bei welchem der Mensch sich der Uebereinstimmung der Natur mit seinem innern Wesen bewußt wird, und zwar nicht allein so, daß der Mensch auch von der Empfindung des neuen Lebens ergriffen wird, sondern auch so, daß er das Gesetz der periodischen Erneuerung des Lebens in der Natur als das seines eigenen Lebens fühlt. Auch der aus diesem Eindrucke hervorgehende Gemüthszustand ist allgemein wie der am Anfang des Jahres, da die Jahreszeiten auf der ganzen Erde wechseln; nur ist er nicht so gleichzeitig wie der letztere, da dieser nach einer Seite hin durchaus willkührlich ist. Aber der Eindruck der Veränderung der Erde im Frühlinge ist viel größer und stärker als der sinnliche Eindruck, auf welchem der Gemüthszustand am Neujahr beruht, da bei diesem die entsprechende sinnliche Wahrnehmung der Verlängerung der Tage nur sehr gering ist. Er ist überdieß keinesweges wie der Eindruck am Neujahr durch eine hinzutretende Vorstellung bedingt, sondern durch die Wahrnehmung der neuen Belebung der Natur unmittelbar gegeben. Aehnliches ergiebt sich von einer nähern Betrachtung des Erndtefestes aus. Denn wenn die Feldfrüchte in dem Zustande, in welchen sie durch die Einsammlung versetzt worden sind, das Gemüth fromm erregen können, so läßt sich nicht absehen, warum der Eindruck, welchen sie in ihrer Reife, vor der Einsammlung und in ihrem noch ganz natürlichen Zustande machen, in so fern er sich mit dem Bewußtsein Gottes verbindet, nicht einen gleichen Werth haben solle? Auch dieser Eindruck ist offenbar fördernd und erhebend. Denn der Anblick der gereiften Früchte erweckt nicht bloß in so fern das Bewußtsein der Uebereinstimmung der Natur mit dem Wesen des Menschen, als diese Früchte den

---

einem Gemüthszustande beruht, der nicht durch einen Eindruck für sich sondern auch durch eine hinzutretende Vorstellung angeregt ist: und diese Auffassung kann keinem Bedenken unterliegen, da ja viele Gemüthszustände im Kirchenjahre, ja überhaupt viele fromme Gemüthszustände allein durch die Vorstellung, ohne allen äußern Eindruck angeregt werden.

Menschen nähren, sondern auch in so fern als die gereifte Frucht das Ziel der Entwickelung der Gewächse, die Zweckmäßigkeit und die Folge ihrer verschiedenen Stufen darstellt und eben damit das Bewußtsein der Aehnlichkeit der menschlichen Entwickelung in einer bestimmten Stufenfolge bis zur Reife erweckt. Der durch diesen Eindruck bestimmte fromme Gemüthszustand ist nun offenbar in demselben Maaße allgemein wie derjenige, auf welchem das Erndtefest beruht, und er ist stärker und größer, in so fern die gereiften Früchte vor ihrer Einsammlung für die Wahrnehmung in einem weit größeren Umfange gegeben sind als die eingesammelten. Aber dieser Gemüthszustand ist nun freilich, je unmittelbarer jener Eindruck ist, um so mehr an die Gleichzeitigkeit desselben gebunden. Die beiden frommen Gemüthszustände, welche wir auf diese Weise vom Neujahr und vom Erndtefeste ausgehend finden, fallen nun, da sie, wie wir bemerkt haben, an gleichzeitige Eindrücke der Natur gebunden sind, diese Eindrücke aber in der Zeit zwischen dem Neujahr und dem Erndtefeste entstehen, in der Folge der Gemüthszustände des Kirchenjahres zwischen das Neujahr und das Erndtefest. Sie entsprechen jenen Gemüthszuständen nicht allein dadurch, daß sie, wie wir bereits nachgewiesen haben, gleich jenen auf fördernden Eindrücken der Natur beruhen, sondern auch dadurch, daß in diesen beiden wie in jenen beiden die Erdoberfläche und die kosmischen Verhältnisse der Erde mitbestimmend hervortreten und jene Eindrücke erzeugen. Denn auch dem Anfange des Jahres entspricht eine bestimmte Gestaltung der Erdoberfläche, und zwar diejenige, welche mit der Unterdrückung des Lebens nur die Möglichkeit der Erneuerung desselben darstellt: und auch den Gemüthszuständen, welche durch die Erneuerung des Lebens auf der Erdoberfläche im Frühlinge, durch die Reife der Früchte und durch die vollendete Einsammlung derselben bestimmt sind, entsprechen bestimmte kosmische Verhältnisse der Erde als Ursache derselben. Sie umfassen überdieß in Verbindung mit dem Bewußtsein Gottes auch, wie der Gemüthszustand am Neujahrsfeste, das Bewußtsein der Beziehungen Gottes zur Welt und zum Menschen insbesondere oder das Bewußtsein göttlicher Eigenschaften, und zwar so, daß, wenn dem Gemüthszustande am Neujahr das Bewußtsein der Ewigkeit Gottes am nächsten liegt, dem Gemüthszustande im Frühlinge das Bewußtsein der Allmacht, dem Gemüthszustande bei der Reife der Früchte das Bewußtsein der Weisheit, und dem nach der Einsammlung der Früchte das Bewußtsein der Liebe Gottes, in so fern sie für die leibliche Erhaltung des Menschen sorgt, am nächsten liegt. Wir finden demnach in diesen vier Gemüthszuständen eine Aehnlichkeit, durch welche sie offenbar in einem ganz gleichen Verhältnisse zu einander stehen wie Gemüthszustände anderer Reihen. Zwar verhalten sich, da sie alle durch die Erdoberfläche und durch die kosmischen Verhältnisse der Erde bestimmt sind, ihre verschiedenen Elemente nicht wie kleinere Theile der Welt zu einem größeren: aber sie bezeichnen um so bestimmter, als die bestimmenden Elemente der ersten und vierten Reihe der zweiten Hälfte, verschiedene Momente desselben größern Theils der Welt, nämlich der Natur, der in ihnen allen das Gemüth erfüllt. Denn der Anfang des Jahres bezeichnet im Allgemeinen das Entstehen einer neuen Reihe von Bewegungen und Gestaltungen der Erde. Auch der Früh-

ling bezeichnet dieses Entstehen, nur so, daß mit ihm die mit dem Neujahr beginnende Gestaltung bereits in die Erscheinung tritt: die Reife der Früchte bezeichnet die Dauer, die vollendete Sammlung aber das Verschwinden einer neuen Reihe von Gestaltungen der Erde. Daß nun diese frommen Gemüthszustände sich im Kirchenjahre nicht unmittelbar folgen, wie die Gemüthszustände anderer Reihen, kann ihrer Auffassung als einer zusammengehörenden Reihe nicht entgegenstehen, weil sie eben mehr wie andere an äußere Eindrücke gebunden sind, welche sich nicht eben so folgen wie die Gottesdienste des Kirchenjahres. Auf diese Weise ergiebt sich, daß, weil auch Gemüthszustände, welche auf freudigen Eindrücken der Natur beruhen, im Kirchenjahre vorkommen, und die Folge derselben, als von äußern Eindrücken abhängig, durch andere Gottesdienste unterbrochen ist, im Kirchenjahre außer den bereits betrachteten acht Reihen eine neunte anerkannt werden muß, deren äußerste Endpunkte, das Neujahr und das Erndtefest, in verschiedenen Hälften des Kirchenjahres liegen, und deren mittlere Momente eben so in die bereits dargelegten verschiedenen Reihen dieser Hälften hineintreten.

Die Stellung, welche die vier Gottesdienste dieser Reihe in der Folge der übrigen des Kirchenjahres einnehmen, ist nun in dem Maaße durch ihre Beziehung sehr bestimmt gegeben, als diese Beziehung eben mit einem gleichzeitigen äußern Eindrucke verknüpft ist, also nur mit diesem eintreten kann. Aber dieser äußere Eindruck tritt keinesweges immer in gleicher Verbindung und Folge mit den übrigen Gottesdiensten des Kirchenjahres ein. Es entsteht eben hieraus ein Schwanken der Gottesdienste dieser Reihe, welches sie jedoch, wie wir bei der Betrachtung der vierten Reihe der zweiten Hälfte bereits bemerkt haben, mit andern Gottesdiensten des Kirchenjahres gemein haben, und welches ihren Werth als solcher keineswegs aufhebt. Die Stellung des Neujahrs und des Erndtefestes, und zwar des letzteren wenigstens in den preußischen Landen, ist zwar dem Anscheine nach sehr fest. Aber sie ist dieß nur im bürgerlichen Jahre, nicht im Kirchenjahre, da das Neujahr dem Weihnachtsfeste zuweilen unmittelbar, zuweilen nach dem Eintritt eines Sonntags folgt, und da bei der Beweglichkeit des Osterfestes das Erndtefest einem andern Gottesdienste folgt und vorangeht, wenn die zweite Hälfte des Kirchenjahres an einem früheren, als wenn sie an einem spätern Tage des bürgerlichen Jahres beginnt. Wie nun aber ungeachtet dieser Schwankungen des Neujahrs und des Erndtefestes die Gegend des Kirchenjahres, in welche sie beide fallen, sich im Allgemeinen und zwar dahin bestimmen läßt, daß das Neujahr im Anfange der zweiten Reihe der ersten Hälfte eintritt und das Erndtefest im Anfange der vierten Reihe der zweiten Hälfte, so ist auch eine allgemeine Bestimmung des Eintritts der beiden andern Momente dieser Reihe und zwar damit möglich, daß der Gottesdienst, welcher sich auf die Wiederbelebung der Erdoberfläche und ihrer Gewächse bezieht, in der vierten Reihe der ersten Hälfte, und derjenige, welcher sich auf die Reife der Gewächse bezieht, im Anfange der dritten Reihe der zweiten Hälfte eintritt. Wie wir bereits in Beziehung auf andere Gottesdienste, welche sich durch die Analogie mit in das Kirchenjahr aufgenommenen als nothwendige Momente desselben gezeigt haben, sagen konnten, daß ihre Aufnahme in das Kirchenjahr nächste Aufgabe seiner weiteren Entwickelung sei, so können wir auch die Aufnahme und Ausbildung jener Gottesdienste hier als Foderung aufstellen. Diese Foderung ist überdieß gerade in Beziehung auf die beiden Gottesdienste, welche wir als nothwendige Ergänzung dieser Reihe ansehen, auf eigenthümliche Weise gesichert und begründet. Es läßt sich nämlich voraussetzen, und es wäre wohl auch möglich aus gedruckten Predigten nachzuweisen, daß im anbrechenden Frühjahr und zur Zeit der Reife der Feldfrüchte oder der beginnenden Erndte Predigten gehalten werden, welche von dem Eindrucke jener Gestaltungen der Erdoberfläche ausgehen und durchweg auf denselben bezogen sind. Diese Predigten beweisen nun sehr sicher, daß die beiden

Gottesdienste, welche sich uns als nothwendige Ergänzung dieser Reihe ergeben haben, bereits wirklich in das Kirchenjahr eingetreten sind, nur mit dem Unterschiede von andern Gottesdiensten des Kirchenjahres, daß sie nur vereinzelt und nicht mit der Gleichzeitigkeit der übrigen Gottesdienste von bestimmter Beziehung gehalten werden und eben darum auch nicht gleiche Bedeutung erlangen und eben so bemerkt werden als jene. Dieser Unterschied dieser Gottesdienste von den übrigen des Kirchenjahres ist nun aber in ihrem eigenthümlichen Wesen durchaus begründet, da sie noch mehr als die am Neujahr und am Erndtefeste an einen sinnlichen Eindruck gebunden sind, dieser aber an verschiedenen Orten zu verschiedener Zeit, wenigstens nicht an demselben Sonntage, eintritt. Wir können eben darum sagen, daß es in dem eigenthümlichen Gehalt und Wesen jener Gottesdienste liegt, weniger als andere des Kirchenjahres gleichzeitig zu sein und als wesentliche Momente des Kirchenjahres hervorzutreten, daß sie aber demungeachtet dem Kirchenjahre ebenso wie andere Gottesdienste desselben angehören, da der Wechsel der Gestaltung der Erdoberfläche und deren Eindruck für alle Christen gegeben ist, also die frommen Gemüthszustände, welche aus demselben hervorgehen, wennauch nicht gleichzeitig, doch wesentlich allgemein christlich sind. Die Foderung der Aufnahme der Gottesdienste, welche sich auf den Frühling und den Sommer beziehen, ist nun überdieß auch in der früheren Entwickelung des Kirchenjahres begründet. Denn nach Ranke (Perikopensystem S. 267) bezeichnete der Name Quatember eine viermal im Jahre vorkommende, auf den Wechsel der Jahreszeiten — quatuor tempora — gegründete mehrtägige Buß- und Fastenübung. Hiernach hatte schon die Kirche des Mittelalters eine entschiedene Richtung auf Anerkennung der Gemüthszustände, welche wir geschildert haben, als nothwendiger Momente des Kirchenjahres und auf Festhaltung und Darstellung derselben im Gottesdienste. Sie irrte nur darin, daß sie keinen andern Ausdruck jener frommen Gemüthszustände wählte und fand als Buße und Fasten: und die protestantische Kirche hat, wie Ranke bemerkt, mit Recht bei der Feier der Vorgänge des natürlichen Jahres das Lob Gottes an die Stelle der Buße und des Fastens gesetzt. Aber wenn die protestantische Kirche einmal mit dem Neujahr und dem Erndtefeste Gottesdienste, welche dem Winter und dem Herbste entsprechen, als wesentliche Momente des Kirchenjahres und jene Zeitpunkte als Veranlassungen zum Lobe Gottes anerkennt, so hat sie gleichen Grund zur Anerkennung der von uns entwickelten Gottesdienste als Momente des Kirchenjahres und jener beiden andern Zeitpunkte als Veranlassungen zum Lobe Gottes, und es steht ihr übel an, daß sie mit dem Frühlings- und Sommer-Quatember nicht bloß die Buße und das Fasten sondern auch das Lob Gottes hat fallen lassen, wozu jene Gestaltungen der Erdoberfläche eben so lebhaft veranlassen wie die im Herbst und im Winter. Das Neujahrsfest erfodert aber auch in dieser Darstellung eine andere Behandlung als jeder Sonntag, an welchem einer der drei übrigen Gottesdienste dieser Reihe eintreten kann. Denn das Neujahrsfest ist immer die Feier des Jahresanfangs, wogegen jeder Sonntag, an welchem jene andern Gottesdienste eintreten können, in jedem Jahre, wo dieselben auf einen andern Sonntag fallen, eine andere und zwar eine solche Feier erfodert, die der Reihe, mit welcher er in unterbrochener Folge zusammenhängt, entspricht.

§. 21. Die Gottesdienste der im Bisherigen dargelegten neun Reihen bilden das vollständige Ganze des Kirchenjahrs in seiner gegenwärtigen Gestaltung. Die Gottesdienste am Grün-Donnerstage, bei der Konfirmation, bei Missions- und Bibelfesten sind in denselben mit begriffen. Die Gottesdienste am Epiphanienfeste, am Bußtage, am Feste Trinitatis und die an Engel-, Marien- und Aposteltagen sind zwar in jenen Reihen nicht mitbegriffen, beruhen aber entweder auf keinem bestimmten, oder auf gar keinem, oder auf einem unprotestantischen Gemüthszustande, so daß sie im Kirchenjahre, zumal im evangelischen, eine Stelle nicht mehr finden können.

1. Man hat in neuerer Zeit die beiden Hälften des Kirchenjahres auch so unter-

schieden, daß die eine dem zeitlich erschienenen Christus, die andere dem ewig herrschenden gewidmet sei. Vgl. Piper Kirchenrechnung Vorrede S. IV. Von diesem Standpunkte aus kann unsere Darstellung des Kirchenjahres unvollständig erscheinen, da wir Gottesdienste der letzteren Art gar nicht hervorgehoben haben. Allein abgesehen davon, daß wir in der vierten Reihe der ersten Hälfte Gottesdienste gefunden haben, welche aus dem Bewußtsein der Herrschaft Christi und zwar in dem Zustande seiner Erhöhung hervorgehen, enthalten alle Gottesdienste der zweiten Hälfte in dem Bewußtsein der Sünde und Gnade, welches auch die Zustände des überwiegenden Bewußtseins der Welt begleitet, das Sein und die Herrschaft Christi in den Gemüthern der Gläubigen und stellen in so fern die ewige Herrschaft des erhöhten Christus dar. Jene Eintheilung selbst aber entspricht der äußern Erscheinung und Gestaltung des Kirchenjahrs weniger als die unsrige, da auch die Sendung des Geistes eine That des bereits erhöhten Christus war, das Pfingstfest aber doch immer zur ersten Hälfte des Kirchenjahres gezogen worden ist. Auf eine andere Weise unterscheidet Ranke die erste und die zweite Hälfte und fodert dabei Gottesdienste, welche von uns gar nicht erwähnt worden sind, nämlich solche, welche den Zustand der Nichterlösten darlegen*). Da aber alle Gottesdienste des Kirchenjahres christlich sind und aus Gemüthszuständen der Christen hervorgehen, die als solche an der Erlösung irgend wie Theil nehmen, so kann im ganzen Kirchenjahre kein Gottesdienst vorkommen, der ein reines und unbedingtes Bewußtsein des Ausgeschlossenseins von der Erlösung oder der völligen Entfremdung von derselben darstellte. Es können nur solche Gottesdienste vorkommen, welche durch die Erinnerung an das völlige Ausgeschlossensein von der Erlösung und durch die Vorstellung von demselben hervorgerufen sind. Solche Gottesdienste nun haben wir allerdings auch als in das Kirchenjahr gehörig betrachtet und aufgenommen, aber nicht in die zweite Hälfte sondern in den Advent**). Während auf diese Weise unsere Darstellung des Kirchenjahres die von den beiden erwähnten Schriftstellern bezeichneten Theile desselben scheinbar übergeht, in der That aber wirklich umfaßt, trägt sie den sichersten Beweis ihrer Vollständigkeit in so fern in sich selbst, als sie einerseits auf dem durchgreifenden Gegensatze des Bewußtseins der Sünde und Gnade und des Bewußtseins der Welt beruht, andrerseits in beiden Gliedern des Gegensatzes den Typus der Entstehung der Dauer und des zeitlichen Verschwindens in der ewigen Vollendung durchführt. Denn dieser Typus, welchen wir in einigen Reihen der zweiten Hälfte bemerkten, liegt nicht allein auch in den übrigen dieser sondern auch in der ganzen ersten Hälfte. Er tritt am meisten zurück in der zweiten Reihe der zweiten Hälfte, ist aber um so bestimmter in der neunten Reihe ausgeprägt, welche, in so fern sie auch durch die Natur bestimmt ist, jene ergänzt. Er tritt in

*) Ranke sagt nämlich (Perikopensystem S. 409): „Die zweite Jahreshälfte wird, wenn „sie an ihrem Schluß das Endziel der Erlösung zur Vorstellung bringt, von vorn herein den „Zustand der Nichterlösten und in ihrem Verlauf die Aneignung des Glaubens und seine Früchte „sowohl am Einzelnen als an der erlösten Gemeinde im Ganzen darzulegen haben."

**) Uebrigens stimmt die ganze Darlegung des Kirchenjahrs, welche Ranke in seinen „Thesen über Herstellung neuer, mit der herkömmlichen in Verbindung zu setzender Perikopenreihen" S. 402 ff. giebt, mit der unsrigen so überein, daß wir uns freuen unsere Darstellung durch die Ansichten dieses gründlichen Forschers begünstigt zu sehen.

der dritten Reihe der zweiten Hälfte nicht als Eintheilungsgrund hervor, ist aber, §. 18, 2, in den einzelnen Gemüthszuständen derselben mit enthalten. Er ist in der ersten und vierten Reihe der zweiten Hälfte vollständig und so ausgebildet, daß die Gottesdienste dieser Reihe durch ihn bestimmt und unterschieden werden konnten. Er liegt endlich der ersten Hälfte, jedoch, weil diese sich an die Erscheinung der Person Christi anschließt, so zu Grunde, daß er sich über das Ganze derselben verbreitet. Denn die erste Reihe dieser Hälfte bezieht sich auf das Kommen Christi in die Welt, also auf den Anfang und die Entstehung seiner zeitlichen Erscheinung, die zweite und dritte auf die Dauer, die vierte endlich auf das Verschwinden derselben durch den Uebergang Christi aus dem zeitlichen Leben in die ewige Herrlichkeit.

2. Es kann jedoch noch bedenklich erscheinen, daß unsere Darstellung des Kirchenjahres von der gegenwärtigen Gestaltung desselben in so fern abweicht, als sie manche in derselben vorkommenden Gottesdienste nicht erwähnt. Wir bemerken in dieser Hinsicht zunächst die Gottesdienste am Gründonnerstage, bei der Konfirmation und an Missions- und Bibelfesten. Der Grün-Donnerstag wird von Kapp und Piper als ein Tag angeführt, der an einigen Orten gefeiert wird. Die Feier dieses Tages rührt überdieß, wie Lisco (Christl. Kirchenjahr I. S. 29) erwähnt, keinesweges aus der Zeit der Verderbniß der Kirche her sondern ist schon durch Bestimmungen des Koncils zu Karthago 397 begründet. Die Beziehung und der Gehalt des Gottesdienstes am Grün-Donnerstage war zwar früher zweifach, indem man an diesem Tage eben so die Stiftung des heil. Abendmahls und das Fußwaschen feierte, in neuerer Zeit hat dieser Gottesdienst sich aber ausschließlich auf das heil. Abendmahl gerichtet. Da wir nun mit dem Palmsonntage §. 14, 2 in der That einen Ort für die Feier der Stiftung des heil. Abendmahls gefunden haben, so weicht unsere Darstellung der gegenwärtigen Gestaltung des Kirchenjahres in Rücksicht auf den Gründonnerstag lediglich darin von andern Darstellungen derselben ab, daß wir diesen Gottesdienst auf den vorangehenden Sonntag zurückgezogen und die Beziehung des Gottesdienstes an diesem Sonntage nicht bloß, wie die Beziehung des Gottesdienstes am Grün-Donnerstage in der älteren Zeit, auf das Fußwaschen sondern auch auf das Gebet in Gethsemane ausgedehnt haben. Diese Abweichung rechtfertigt sich dadurch, daß die Stiftung des heil. Abendmahls gegenwärtig von einem viel größeren Theile der evang. Kirche am letzten Sonntage der Passionszeit gefeiert wird als durch einen besondern Gottesdienst am Grün-Donnerstage. Ueberdieß steht einem besondern Gottesdienste am Grün-Donnerstage die Häufung der Gottesdienste in der Charwoche entgegen, welche in Gemeinden von mäßigem Umfange leicht eben so das Maaß der Kraft und des Triebes der Gemeinden zur Theilnahme an gottesdienstlichen Handlungen als die der Geistlichen zur Verrichtung derselben übersteigt. Der besondere Gottesdienst am Grün-Donnerstage als solcher ist demnach gegenwärtig im Verschwinden begriffen, während andere Gottesdienste anfangen sich auszubilden. Die Konfirmation wird gegenwärtig zwar in größern Gemeinden im Lauf der Woche mit ausschließlicher Theilnahme der Eltern und Angehörigen der jedesmaligen Katechumenen vollzogen und ist in dieser Form eine Handlung, die, wenn auch durchaus gottesdienstlich, doch nicht die Theilnahme der ganzen Gemeinde voraussetzt, also auch nicht zu demjenigen Umfange gelangt, der eine Predigt mit einschließt und für uns in Betrachtung kommen kann; allein in allen kleineren Gemeinden wird die Konfirmation nicht allein Sonntags sondern auch mit lebhafter Theilnahme der ganzen Gemeinde und mit einem vollständigen Gottesdienste gefeiert. Von diesen beiden Weisen der Konfirmationsfeier entspricht die letztere, in kleinern Gemeinden übliche, dem Gebrauch der ältesten Kirche mehr als die erstere. Denn die am Ostertage Getauften legten am folgenden Sonntage die bis dahin getragenen weißen Kleider ab, und der Sonntag erhielt davon den Namen Quasimodogeniti*). Diese Form des Gottesdienstes bei der Konfir-

*) Augusti führt (im Handbuch der christlichen Archäologie. (Leipzig 1836 Bd. I. S. 595) diesen Sonntag als Dominica in Albis in der Uebersicht der beweglichen Feste mit auf.

mation ist durchaus begründet, da der Gemüthszustand, aus welchem dieser Gottesdienst hervorgeht, keinesweges auf Einzelne beschränkt sondern durchaus allgemein ist. Er entsteht freilich zunächst nur in den Katechumenen und verbreitet sich durch das persönliche Verhältniß der Angehörigen derselben vor Allen auf diese. Er ist aber an und für sich keineswegs auf diese Glieder der Gemeinde beschränkt. Denn die Konfirmation ist eine an und von jedem Christen mit Bewußtsein vollzogene Handlung, die eben darum auch in der Erinnerung jedes Christen fortdauert, und diese Erinnerung kann in jedem Christen den der Handlung der Konfirmation selbst entsprechenden Gemüthszustand erzeugen. Dieser ist demnach seinem Inhalte nach in allen Christen gleich, wenn er auch auf verschiedene Weise entsteht, nämlich in den Katechumenen unmittelbar aus der vorangegangenen Vorbereitung und der Handlung selbst, in den Angehörigen derselben durch die persönliche Theilnahme für jene und durch die durch diese persönliche Theilnahme verstärkte und belebte Erinnerung, in der übrigen Gemeinde aber durch die Erinnerung allein. Es ist deshalb nur ein Beweis von übermäßiger Größe und von der völlig willkührlichen Abgrenzung der Gemeinden, wenn eine einzelne Konfirmationshandlung die Erinnerung an frühere Konfirmationen älterer Gemeindeglieder gar nicht oder nur in geringem Umfange weckt; und es ist ein Beweis von Erschlaffung des geistigen Lebens, wenn diese Erinnerung zwar erweckt wird, aber kein frommer Gemüthszustand entsteht, aus dessen Gemeinschaftlichkeit ein besonderer sich auf die Konfirmation beziehender Gottesdienst hervorgehen kann. Wie die Allgemeinheit so hat die Konfirmation mit allen andern Gottesdiensten des Kirchenjahres auch die Eigenschaft der Wiederkehr gemein, die freilich in dem gegenwärtigen Zustande der evangelischen Kirche mehr auf gesetzlichen Bestimmungen des Staates als auf einem rein kirchlichen Gebrauche beruht, welche aber auch in einer größern Unabhängigkeit der Kirche vom Staate beibehalten werden und sich eben dann als auch dem kirchlichen Leben entsprechend erweisen würde. Ist nun die Konfirmation ein wesentlich allgemeiner und wiederkehrender Gottesdienst, so fodert sie auch eine Stelle im Kirchenjahre unabweislich, und unsere Darlegung des Kirchenjahres wäre durchaus mangelhaft, wenn sie dieselbe nicht enthielte. Nun aber ist, wie wir bereits bemerkt haben, die Konfirmation, so lange die Taufe noch Kindertaufe ist, wesentlich die äußere Handlung, deren innere Seite die Entstehung des Glaubens bildet. Der Gottesdienst der Konfirmation hat demnach lediglich im Ursprunge des Glaubens, sei es daß er unmittelbar als solcher das Gemüth erfüllt, sei es daß er mittelbar und durch Erinnerung eine Gemüthserregung hervorruft, seine Beziehung. Einen solchen Gottesdienst aber haben wir in unserer Darlegung des Kirchenjahres mit dem zweiten der ersten Reihe der zweiten Hälfte nachgewiesen. Wir haben deshalb hier jener obigen Ausführung nur noch hinzuzufügen, daß eben der dort nach seiner innern Seite dargestellte Gottesdienst derjenige ist, dem als äußere Handlung die jährliche Konfirmation entspricht, und daß die Folge des Kirchenjahres die Vollziehung dieser Handlung an jenem Sonntage fodert. Mit dieser Bestimmung verlassen wir freilich die älteste Sitte der christlichen Kirche, welche dieser Handlung den ersten Sonntag nach Ostern widmete: und wir haben nur den Gebrauch weniger Gemeinden der neueren Zeit für uns, da die meisten die Konfirmation gegenwärtig vor Ostern feiern. Allein jene alte Sitte ist in neuerer Zeit ohnedieß bereits vielfältig verlassen worden. Die Zeitpunkte für die Konfirmation sind aber fast alle ohne jede Rücksicht auf die Folge des Kirchenjahres, lediglich in Rücksicht auf äußere Umstände gewählt worden, so daß die Konfirmation sich gegenwärtig durch alle Gegenden des Kirchenjahres unstät hin und her bewegt. Dieß ist nun jedenfalls ein Uebelstand und wie manche andere Erscheinungen ein Beweis des desorganisirten Zustandes der Kirche, der in dieser Beziehung zunächst dadurch abgestellt werden kann, daß, wie es in unserer Darlegung des Kirchenjahres geschehen ist, diejenige Stelle desselben gefunden und bezeichnet wird, auf welche die Festsetzung der Konfirmation in der weiteren Entwickelung des kirchlichen Lebens sich zu richten hat. Die Gottesdienste bei Missions- und Bibelfesten stehen den bisher betrachteten an Alter, an Verbreitung und an Festigkeit als wirkliche Theile des Kirchenjahres nach. Zunächst ermangeln diese beiden Feste mehr als der Grün-Donnerstag und die Konfirmation einer Stütze im kirchlichen Alterthume. Das Missionsfest findet dieselbe höchstens

darin, daß das Ephiphanienfest in der ersten Zeit und vor Einführung des Weihnachtsfestes hauptsächlich als Fest der Erscheinung der Weisen aus dem Morgenlande und dabei auch als Fest der Erscheinung des Heilandes der ganzen Welt, nicht bloß der Juden, begangen wurde. Allein wie nahe auch bei dieser alterthümlichen Feier der Gedanke an die fortgehende Verbreitung des Christenthums lag, so unterschied sie sich doch von dem Missionsfeste, wie es jetzt gefeiert wird, sehr wesentlich dadurch, daß sie von der Beziehung auf einen Lebensmoment des Erlösers selbst ausging und demnach auch einer ganz anderen Gegend des Kirchenjahres angehörte, als das Missionsfest in seiner gegenwärtigen Gestalt*). Für das Bibelfest bietet das christliche Alterthum gar keine Analogie dar; doch ist der Gedanke ein solches Fest zu feiern in so fern nicht ganz ohne allen Grund in der Vergangenheit der Kirche, als, wie Lisco erwähnt, schon Luthers Amtsgenosse, Johann Bugenhagen, ein Bibelfest zum Andenken an die unter Gottes Beistand glücklich vollendete Uebersetzung der Bibel in das Deutsche feierte. Diese Feier aber erlangte eine so geringe Verbreitung und Dauer, daß das jetzige Bibelfest auf keine Weise als Fortsetzung derselben angesehen werden kann. Dazu kommt nun, daß die Missions- und Bibelfeste sich von allen Gottesdiensten des Kirchenjahres gegenwärtig und zwar dadurch unterscheiden, daß in ihnen nicht wie in allen andern alle evangelischen Christen sondern nur einige, nämlich die Glieder der Missions- und Bibelvereine, als die eigentlichen Subjecte der Feier erscheinen, und daß sie, da ihre Feier fast überall an den Stiftungstag der einzelnen Vereine gebunden ist, gar keine feste Stellung im Kirchenjahre haben und solcher in noch viel höherem Maaße entbehren als die Konfirmation. Dabei überschreitet die Feier dieser Feste die Grenzen der organischen Theilung der Kirche in Gemeinden in so fern, als zu derselben die Glieder und Lehrer mehrer Gemeinden zusammenkommen, und die Gemeinde, in deren Kirche das Fest begangen wird, durch die Ueberfüllung derselben durch Fremde an der eignen Theilnahme am Gottesdienste verhindert wird. Diese Eigenschaften der Bibel- und Missionsfeste können gegen ihre Aufnahme in das Kirchenjahr Bedenken erregen. Doch ist leicht nachzuweisen, daß jene Gottesdienste abgesehen von diesen Eigenschaften, die wir nur als Unvollkommenheit ansehen können, in Absicht ihres Gehalts und ihrer Beziehung alle Eigenschaften wirklicher und nothwendiger Gottesdienste des Kirchenjahres haben. Denn die Bibel, deren Dasein und Verbreitung dem Gottesdienste am Bibelfeste als bestimmendes Element zu Grunde liegt, ist ein Gemeingut aller Christen. Die Verbreitung des christlichen Glaubens unter Ungläubigen, welche mit ihren jedesmaligen Erfolgen dem Gottesdienste an dem Missionsfeste zu Grunde liegt, ist nun offenbar auch als Trieb in jedem christlichen Bewußtsein mit enthalten. Wir müßten demnach hier eine Lücke in unsrer Darstellung des Kirchenjahres anerkennen, wenn wir es nicht vermöchten einen Ort für beide Feste in derselben nachzuweisen. Indeß betrifft der Gottesdienst, welchen wir in der vierten Reihe der zweiten Hälfte als durch die Lehre bestimmt gefunden haben, offenbar mit der Lehre überhaupt auch die Bibel als Anfang und Norm aller Lehre. Was aber das Missionsfest betrifft, so haben wir mit dem in der vierten Reihe der zweiten Hälfte beschriebenen Gottesdienste, welcher sich auf die Verbreitung des Glaubens unter Ungläubige bezieht, den Gottesdienst gefunden und in das Kirchenjahr aufgenommen, welcher dem wesentlichen Gehalte jenes Festes, wie ohne weitere Nachweisung klar ist, durchaus entspricht. Unsere Bestimmung und Beschreibung der Gottesdienste, welche sich auf die heilige Schrift und auf die Verbreitung des Glaubens unter Ungläubige beziehen, weicht von der bisherigen Feier der Missions- und Bibelfeste zwar in so fern ab, als dieselbe keinesweges in allen Gemeinden Statt findet, keine feste Stelle im Kirchenjahre, endlich aber auch, wo sie Statt findet, einen ganz unbestimmten Umfang hat. Diese Abweichung ist aber eine Verbesserung, welche diese Gottesdienste, da sie einmal als nothwendige Theile des Kirchenjahres anerkannt werden müssen, unabweislich fodern.

3. Wie die Namen der drei in der vorigen Erörterung betrachteten Momente des Kirchen-

*) Vgl. Augusti Handbuch der christlichen Archäologie. Leipzig 1836. Bd. 1. S. 543.

jahres, so sind drei andere, das Epiphanienfest, der Bußtag und das Trinitatisfest in unserer Darstellung des Kirchenjahres nicht berücksichtiget worden. Wir haben zwar das Wort Epiphanienzeit zur Bezeichnung der zweiten Reihe der ersten Hälfte benutzt, aber das Epiphanienfest keinesweges als einen besondern Gottesdienst in dieser Reihe, noch weniger als einen ausgezeichneten, festlichen aufgefaßt und festgestellt. Es kann nun nicht bestritten werden, daß der Name des Epiphanienfestes noch fortdauert, und daß das Fortbestehen dieses Festes in der evangelischen Kirche der preußischen Lande dadurch anerkannt ist, daß eine besondere Verordnung über die Feier dieses Festes an dem seinem Kalendertage nächsten Sonntage besteht. Allein da wir jeden Gottesdienst als Darstellung eines gemeinsamen frommen Gemüthszustandes ansehen und einen besondern Gottesdienst nur in so fern anerkennen können, als wir einen bestimmten christlichen Gemüthszustand als seine Grundlage erkennen, so müssen wir fragen, ob gegenwärtig im Kirchenjahre ein bestimmter Gemüthszustand und ein aus demselben hervorgehender Gottesdienst vorkommt, welcher jenem Namen irgend wie entspricht? Wir können in der Stellung, welche unsere Untersuchung von vorn herein zu den herkömmlichen Perikopen einnimmt, diesen Gemüthszustand und den Gehalt des Gottesdienstes an diesem Feste nicht aus den herkömmlichen Perikopen desselben sondern nur aus Predigten und aus Liturgieen und Gesängen für dasselbe bestimmen. An Gesängen und Liedern, welche sich wesentlich auf das Epiphanienfest bezögen, fehlt es nun fast gänzlich. Die Predigten und Liturgieen am Epiphanienfest, welche öffentlich vorliegen, schließen sich aber entweder den herkömmlichen Perikopen an und unterliegen dann für unsern Zweck denselben Zweifeln und derselben Unsicherheit wie jene selbst, oder sie lassen jene Perikopen unbeachtet und gehen dann in Absicht ihres Inhalts so weit aus einander, daß es unmöglich ist aus ihnen eine bestimmte Beziehung des Epiphanienfestes festzustellen. Während die Predigten und Liturgieen an denjenigen Festen und Gottesdiensten, welche wir in der Reihe des Kirchenjahres betrachtet haben, auch wenn sie sich nicht unmittelbar auf die herkömmlichen Perikopen beziehen, doch alle entweder die Geburt, das Leiden, den Tod, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi u. s. w. betreffen, läßt sich auf keine Weise darthun, daß Predigten und Liturgieen am Epiphanienfeste, wenn sie von den Perikopen dieses Festes unabhängig sind, auf gleiche Weise die Erscheinung der Weisen aus dem Morgenlande betreffen. Sehen wir unter diesen Umständen von der Gegenwart ab und betrachten wir die Entstehung des Festes, so bemerken wir, daß es an Alter das Weihnachtsfest übertrifft, und daß es sich schon in der ältesten Zeit auf die Erscheinung der Weisen aus dem Morgenlande bezog. Allein schon vor Einführung des Weihnachtsfestes wurde die Bedeutung dieses Festes durch die Beimischung der Beziehung auf die Erscheinung Christi als des Heilandes nicht bloß der Juden sondern der ganzen Welt erweitert und sogar auf die Erscheinung Christi in der Welt überhaupt ausgedehnt*). Nachdem nun die Bedeutung des Epiphanienfestes bereits diese Ausdehnung erlangt hatte, wurde das Weihnachtsfest eingeführt, dessen Bedeutung, in so fern es sich auf die Geburt Christi bezog, die weiteste Ausdehnung der früheren Bedeutung des Epiphanienfestes vollständig deckte. Eben dadurch aber wurde die Beziehung des Epiphanienfestes durchaus schwankend und unsicher, da die morgenländische Kirche zwar fortfuhr dieses Fest als Fest der Mager zu begehen, die abendländische es als Fest der Taufe des Herrn feierte, andere Christen es aber dem ersten von Christo zu Kana in Galiläa verrichteten Wunder widmeten, so daß schon Augustinus eine vierfache Bedeutung dieses Festes angeben konnte. Nun sagt zwar Maximus Taurinus in Beziehung auf diese Vielheit der Bedeutungen dieses Festes: in omnibus Dei filius creditur, in omnibus est nostra festivitas**); allein diese Bemerkung gilt nicht bloß von den Bedeutungen des Epiphanienfestes sondern von der Bedeutung jedes Festes im Kirchenjahre, und zwar nicht allein der ersten Hälfte sondern auch der zweiten. Da nun hiernach die frühere Gestaltung dieses Festes eben so wenig wie die gegenwärtige einen bestimmten Gemüthszustand, auf

*) Vgl. Augusti Handbuch der christlichen Archäologie, Bd. I. S. 543.
**) Augusti a. a. O. S. 544.

welchem der Gottesdienst an demselben beruhte, bezeichnet, so können wir mit aller Sicherheit sagen, daß dem Gottesdienste dieses Festes die erste Bedingung jedes besonderen Gottesdienstes im Kirchenjahre, nämlich ein irgendwie bestimmter Gemüthszustand fehlt, und daß es eben darum nur noch dem Namen nach, das heißt in Wahrheit gar nicht mehr fortbesteht, also streng genommen gar nicht aufgehoben zu werden nöthig hat, wie Kapp vorschlägt, sondern in der That schon aufgehoben ist und gar keinen wirklichen Moment des kirchlichen Lebens mehr bildet. Hieraus aber folgt auch unmittelbar unsere Berechtigung zu dem Verfahren, welches wir bisher in Absicht dieses Festes beobachtet haben. Denn wir haben es, weil es als Fest keinen innern Grund im kirchlichen Leben hat, als Fest gänzlich übergangen: denjenigen Moment des Lebens Christi aber, auf welchem die Feier dieses Festes sich ursprünglich bezog, haben wir keinesweges ausgeschlossen sondern mit andern gleichartigen, nämlich denen des unbewußten Lebens Christi überhaupt, zusammengestellt. Doch scheint es unbedenklich, ja nöthig den einmal gebräuchlichen Namen des Festes für den ganzen nach demselben benannten Theil des Kirchenjahres beizubehalten. — Mit dem Bußtage, welcher in unserer Darstellung des Kirchenjahres eben so übergangen worden ist wie das Epiphanienfest, verhält es sich in vieler Beziehung ganz anders als mit diesem Feste, und zwar so, daß die Uebergehung des ersteren noch viel bedenklicher erscheinen kann als die des letzteren*). Alle kirchlichen Liedersammlungen sind mit besonderen Gesängen für den Bußtag reichlich ausgestattet. Die Liturgieen enthalten Formulare und Gebete für die Feier dieses Tages, welche ausschließlich auf dieselbe bezogen, nur für diesen Tag geeignet, für unsere Betrachtung um so bedeutender erscheinen können, als sie durchaus unabhängig von den herkömmlichen Perikopen entstanden sind. Dazu kommt nun noch die lebhafte Theilnahme, mit welcher gerade dieser Tag überall, wo er eingeführt ist, gefeiert wird, und welche um so mehr eine besondere Beziehung seines Gottesdienstes und das Bewußtsein derselben in den Gemeinden zu beweisen scheint, als dieser Gottesdienst nicht wie andere Feste der neuern Zeit auf einen Sonntag gelegt, sondern im geraden Gegensatze zu der Neigung ältere Gottesdienste, welche ursprünglich in der Woche gehalten worden sind, auf den Sonntag zu legen, recht absichtlich von vorn herein auf einen Tag in der Woche gestellt und dieser dadurch zu einem Festtage erhoben worden ist. Was nun aber die eigentliche Beziehung und den Gehalt des Gottesdienstes am Bußtage betrifft, so stimmt dieser sein gebräuchlicher Name schon mit der ältesten Verordnung, durch welche er im Preußischen eingeführt wurde, vom 28. Januar 1773 nicht ganz überein**). Der Name Bet- und Bußtag ist jedoch für diesen Tag nicht allein im Preußischen sondern auch in andern Ländern so gewöhnlich, daß er bei der Betrachtung und Bestimmung des Gottesdienstes an diesem Tage mit berücksichtigt werden muß, zumal er, wie Piper bemerkt, in allen späteren diesen Tag betreffenden Erlassen durchaus stehend ist. Bei einer näheren Betrachtung des mit jener ersten Anordnung des Bußtages und seinem Namen beschriebenen Gemüthszustandes zeigt sich zunächst, daß dieser Gemüthszustand alle Elemente umfaßt, die wir als jedem christlichen Gemüthszustande wesentlich festgestellt haben. Denn da jeder Gottesdienst auf einer frommen Erregung des Gemüthes beruht, jede fromme Erregung des Gemüthes aber die innere Seite des Gebetes ist, so ist jeder Tag, an welchem Gottesdienst gehalten wird, schon dadurch ein Bettag. Dagegen drückt die „allgemeine Demüthigung vor Gott" in der Verordnung so wie die dieser entsprechende Bezeichnung des Tages als Bußtag offenbar das Bewußtsein der Sünde aus. Da nun „die großen geistlichen Wohlthaten Gottes" wesentlich in der Erlösung

*) Zwar ist der Bußtag in der herkömmlichen Perikopensammlung gar nicht berücksichtigt, allein dieser Umstand hat für unsern Standpunkt weniger Gewicht, als er für Diejenigen haben sollte, welche die herkömmlichen Perikopen nicht nur als den eigentlichen Grund sondern auch als das Wesen des Kirchenjahres selbst anerkennen.

**) In dieser wird festgesetzt: „daß den Mittwoch nach Jubilate ein Tag der allgemeinen „Demüthigung vor Gott, an welchem die Menschen an die großen geistlichen Wohlthaten Gottes und an die daher entspringenden Pflichten der besondern Dankbarkeit erinnert werden, „gefeiert werde." Vgl. Piper Kirchenrechnung, S. 73.

der Menschen durch Christum bestehen, das Bewußtsein dieser Erlösung aber Bewußtsein der Gnade ist, so enthält der in der Verordnung beschriebene Gemüthszustand offenbar auch das Bewußtsein der Gnade. Beides nun, das Bewußtsein der Sünde und das Bewußtsein der Gnade, wird in jener Beschreibung in gleichem Werthe und in gleichem Umfange hervorgehoben. Da nun in jener Verordnung nur von den geistlichen Wohlthaten die Rede ist, so ließe sich zunächst denken, daß in ihr ein Zustand des Gemüthes vorausgesetzt werde, in welchem das Bewußtsein der Gnade oder der Erlösung des Menschen durch Christum ausschließlich hervor-, dagegen das Bewußtsein der leiblichen Wohlthaten Gottes zurücktrete. Allein abgesehen davon, daß der Gemüthszustand des Bußtags auch so gefaßt noch sehr unbestimmt wäre und eine so weite Ausdehnung erhielte, daß alle Gemüthszustände der ganzen ersten Hälfte ihm untergeordnet werden könnten, hat sich der Gottesdienst am Bußtage und der Gemüthszustand, auf welchem derselbe beruht, in ganz entgegengesetzter Weise nämlich so entwickelt, daß das Bewußtsein des leiblichen, irdischen Daseins, und zwar mit fast gleicher Beziehung auf Leiden und Freuden in demselben, hervortritt. Die Erinnerung an die Pflichten der besondern Dankbarkeit giebt diesem Gemüthszustande nun auch keinesweges eine eigne Bestimmtheit, da jede fromme Gemüthserregung in eine Regung des Willens und damit in einen Entschluß zur Erfüllung von Pflichten ausgehen soll. Während nun auf diese Weise jene Verordnung den Gehalt und das eigentliche Wesen des Gemüthszustandes am Bußtage durchaus unbestimmt läßt, hat offenbar die kirchliche Praxis für das Uebergewicht eines der Elemente des christlichen Selbstbewußtseins in demselben entschieden. Alle Theile des Gottesdienstes an diesem Tage haben nämlich eine unverkennbare Beziehung auf die Sünde, und zwar bald auf die Sünde allein, bald auf die Sünde in Verbindung mit dem Uebel, drücken also ein Uebergewicht des Bewußtseins der Sünde aus. Allein wenn wir demgemäß auch sagen wollten, daß der Bußtag auf einem Gemüthszustande ruht, in welchem das Bewußtsein der Sünde überwiegt, ist es immer nicht möglich diesen Gemüthszustand mit derjenigen Bestimmtheit zu fassen, welche allein einen eignen Gottesdienst im Kirchenjahre begründen kann. Denn fromme Gemüthszustände, in welchen beim Mitgesetztsein aller andern Elemente des christlichen Bewußtseins das Bewußtsein der Sünde überwiegt, haben wir zwar im Kirchenjahre gefunden, allein wir haben deren mehre und jeden derselben wieder einer besondern Bestimmung fähig gefunden, so daß der Bußtag, wenn er eben lediglich durch einen Gemüthszustand mit überwiegendem Bewußtsein der Sünde bedingt ist, entweder in jenen Gottesdiensten, denen des Advents und der Passion, mit enthalten, oder zu unbestimmt ist um einen besondern Gottesdienst zu begründen. Wollte man aber zur Sicherstellung des Gottesdienstes am Bußtage sagen, daß derselbe auf einem vollständigen und unbeschränkten Bewußtsein der Sünde beruhe und sich eben durch dieses unbeschränkte Bewußtsein der Sünde von andern Gemüthszuständen unterscheide, in denen mit und neben dem Bewußtsein der Sünde auch immer ein Bewußtsein der Gnade enthalten sei, so müssen wir die Möglichkeit eines solchen Gemüthszustandes bestreiten, da der Christ zwar die Sünde als solche in der Vorstellung auffassen, aber, weil er in der Gnade und im Glauben lebt, niemals ein völlig unbeschränktes, unmittelbares Bewußtsein von derselben haben kann. Es bleibt demnach nur übrig zu sagen, daß die Verbindung des Uebels mit der Sünde, deren sich der Christ bewußt ist, den wesentlichen Inhalt des Gemüthszustandes am Bußtage bilde: und diese Behauptung wird durch die häufigen Erwähnungen der menschlichen Leiden und Uebel am Bußtage sehr begünstigt. Allein der Zusammenhang des Uebels mit der Sünde wird in verschiedener Weise aufgefaßt und dargestellt, bald als ein allgemeiner, so daß das Uebel im Allgemeinen als Folge der Sünde gedacht wird, bald als ein besonderer, so daß ein einzelnes Uebel als Folge einzelner und besonderer Sünden gedacht wird. Des Zusammenhanges der Sünde im Allgemeinen mit dem Uebel im Allgemeinen wird der Christ sich nun unmittelbar mit der Sünde selbst bewußt. Ein durch den allgemeinen Zusammenhang des Uebels mit der Sünde bestimmter Gemüthszustand ist deshalb von jedem andern, in welchem das Bewußtsein der Sünde hervortritt, in keiner Weise verschieden und ist eben so unbestimmt wie jener. Was aber

den Zusammenhang eines bestimmten einzelnen Uebels mit einer einzelnen Sünde betrifft, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Vorstellung von demselben die erste Veranlassung zu allgemeinen Fast-, Buß- und Bettagen gegeben hat*). Ein durch ein einzelnes Uebel und dessen Zusammenhang mit der Sünde bestimmter Gemüthszustand ist nun zwar sehr bestimmt, allein er widerstrebt einem Ausspruche des Erlösers so unbedingt, daß er als christlich gar nicht anerkannt werden kann. Vgl. Joh. 9, 3. Nun läßt sich freilich ein christlicher Gemüthszustand denken, der durch die Leiden überhaupt oder durch ein einzelnes besonderes Leiden, abgesehen von der Beziehung auf eine bestimmte Sünde, erfüllt ist. Allein wenngleich in der Art und Weise, wie die römische Kirche den Bußtag aufgefaßt hat, „nämlich als einen Bittag, um vom Himmel den Segen für die Feldfrüchte zu erflehen," die Neigung dem Bußtage eine allgemeine Beziehung auf die Leiden und abgesehen von der Sünde zu geben deutlich hervortritt, so wird von protestantischer Seite das Bewußtsein der Sünde am Bußtage zu stark hervorgehoben, als daß ein solcher Gemüthszustand als Grundlage seines Gottesdienstes angesehen werden könnte. Ueberdieß haben wir einen durch Leiden im Allgemeinen bestimmten Gemüthszustand in einer andern Gegend des Kirchenjahres gefunden. Ein durch ein bestimmtes Uebel erregter frommer Gemüthszustand, aus welchem ein Gottesdienst hervorginge, ist allerdings denkbar, wäre aber von dem wirklichen, immer zufälligen Eintritt des Uebels so abhängig, daß er selbst an keinen bestimmten Zeitpunkt gebunden und noch weniger wiederkehrend und ein Glied in der Reihe des Kirchenjahres werden könnte. Da nun auf diese Weise der Gottesdienst am Bußtage und die Verordnung, durch welche er eingeführt ist, ein bestimmendes Element des Gemüthszustandes, auf welchem er beruht, also auch einen bestimmten Gemüthszustand selbst gar nicht erkennen läßt, so ermangelt auch dieser Gottesdienst der wesentlichen Bedingung jedes Gottesdienstes im Kirchenjahre, und wir können ihn als ein Glied desselben nicht anerkennen, wenn wir gleich weit entfernt die Elemente, welche sich in dem Gemüthszustande am Bußtage vereinigen, für unwesentlich zu erklären, vielmehr nach allem Bisherigen sagen können, daß die lebhafte immer noch fortdauernde Theilnahme am Gottesdienste des Bußtages eben daher rührt, daß das Bewußtsein der Sünde einerseits in jedem Christen lebendig ist, andrerseits aber in allen andern Gottesdiensten des Kirchenjahres und auch selbst in denjenigen, in welchen es überwiegen sollte, noch nicht zur vollständigen und völlig entsprechenden Darstellung kommt und zur Zeit der Einführung des Bußtages noch mehr unterdrückt war, als es in neuerer Zeit der Fall ist. Das Trinitatisfest besteht eben so wie das Epiphanienfest dem Namen nach in der evangel. Kirche fort. Es ist dem Epiphanienfest auch in so fern ähnlich, als die folgenden Sonntage von ihm ab gezählt und benannt werden, und zwar in weit größerer Ausdehnung als die Sonntage nach Epiphanien. Allein die äußere Erscheinung dieses Festes ist noch unsichrer und dürftiger als die des Epiphanienfestes. Zwar hat dieses Fest in der herkömmlichen Sammlung eigne Perikopen und ermangelt deren nicht wie der Bußtag. Allein die epistolische Perikope dieses Festes rührt aus der Zeit der Reformation her und ist keinesweges durch das Alterthum gesichert. Beide Perikopen aber entsprechen dem Namen des Festes nicht einmal in dem Maaße wie die Epiphanien-Perikopen dem Namen dieses Festes**). Sehen wir aber auf Liturgieen und Gesänge für dieses Fest, so finden wir zwar in den ersteren zuweilen Beziehungen auf seinen Namen, aber Gesänge, deren Inhalt die Trinität bildete, sind um so weniger nachzuweisen. Predigten am Feste Trinitatis sind aber zwar oft und

---

*) Auch Piper bemerkt: „Wie öfters in Kriegsnoth des deutschen Reiches ein einzelner „Bußtag ausgeschrieben ist, so wurden des Türkenkrieges wegen durch Edikte vom 9. April 1669 „allgemeine Fast-, Buß- und Bettage angeordnet."

**) Denn wenn man sagen wollte, daß Joh. 3, 1 ff. die Trinität schon damit darstellt, daß dort der Geist erwähnt wird, so müßte man alle Schriftabschnitte, welche Gott, den Vater und Christum, den Sohn Gottes, erwähnen, auf gleiche Weise als Perikopen des Trinitatisfestes ansehen, da der Vater und der Sohn eben so zur Trinität gehört wie der Geist.

vielfach nicht allein gesprochen sondern auch gedruckt worden, und zwar auch im Anschluß an die herkömmlichen Perikopen; allein es läßt sich keine Predigt nachweisen, deren Inhalt die Trinität so bildete, wie überhaupt irgend eine christliche Lehre den Inhalt einer Predigt bilden soll und kann: vielmehr haben wirkliche Predigten am Trinitatisfeste einen andern Gegenstand als die Trinität. Der Ursprung dieses Festes liegt aber weder wie der des Epiphanienfestes in der Zeit der freien und selbstständigen Entwickelung der christlichen Kirche, noch wie der des Bußtages in der neueren Zeit, deren Erscheinungen schon wegen ihrer größern Nähe eine sichere Beurtheilung zulassen: vielmehr gehört er dem 9. Jahrh. an, wo dieses Fest überdieß von der abendländischen Kirche nur theilweis, von der morgenländischen gar nicht angenommen wurde. Erst im 14. Jahrhunderte erlangte dieses Fest und zwar auch nur durch einen päpstlichen Befehl eine allgemeine Verbreitung. Es gehört also mit seinem Ursprunge sehr bestimmt der Zeit der Verderbniß der Kirche an. Die Reformatoren behielten dieses Fest zwar bei, allein dieser Umstand kann an und für sich die Bestimmung seiner eigentlichen Bedeutung um so weniger leiten, als die Reformatoren keinesweges alle gottesdienstlichen Gebräuche, die sie nicht vollständig billigten, sogleich aufhoben, und als die bald ausbrechenden trinitarischen Streitigkeiten den Blick auf die Bedeutung der Trinität für den christlichen Glauben und das christliche Leben zur Zeit der Reformation trübten. Wenn nun hiernach jede sichre Grundlage zur Bestimmung der Beziehung des Gottesdienstes am Trinitatisfeste fehlt, so sind wir bei derselben lediglich an den Namen des Festes gewiesen. Allein wenn das christliche Gemüth in einem solchen Zustande gedacht werden soll, in welchem es von dem Sein Gottes als Vater und von dem Sein Gottes als Sohn und dem Sein Gottes als Geist auf gleiche Weise erfüllt und ergriffen ist, so entsteht die Aufgabe einen Gemüthszustand zu denken, in welchem alle Elemente des christlichen Bewußtseins auf gleiche Weise angeregt sind. Das gleichmäßige gegenseitige Verhältniß aller Elemente des christlichen Bewußtseins bildet aber, wie wir oben bemerkt haben, niemals einen bestimmten Zustand des Gemüths, da jeder besondere Gemüthszustand sich von jedem andern lediglich durch das Verhältniß unterscheidet, in welchem in jedem die Elemente aller christlichen Gemüthszustände hervortreten. Nun könnte man zwar sagen, daß nicht Gott der Vater, Sohn und Geist in allen Beziehungen den Gemüthszustand am Trinitatisfeste bestimmen und erfüllen, sondern wesentlich der Inhalt der Trinitätslehre selbst, nämlich daß Vater, Sohn und Geist Eins sind. Allein grade dieser eigentliche Gehalt der Trinitätslehre liegt über alle Elemente des wirklichen christlichen Selbstbewußtseins weit hinaus, und ist als Zusammenfassung der dreifachen Weise Gottes zu sein eine reine Thätigkeit des Verstandes, bei deren Beginn jede Erregung des unmittelbaren Selbstbewußtseins sogleich aufhört, und von welcher auch, weil sie eben nur zusammenfassend ist, auf keine Weise gesagt werden kann, daß sie, wie Vorstellungen, in denen eine lebendige Anschauung enthalten ist, einen Gemüthszustand hervorruft. Die Richtung, welche der ganze Gottesdienst, insbesondere die Predigt, an diesem Feste von der Trinität hinweg auf andere Elemente des christlichen Bewußtseins genommen hat, ist unter diesen Umständen nicht eine Vernachlässigung seiner Bedeutung sondern eine nothwendige Folge der Beschaffenheit derselben selbst. Der diesem Namen entsprechende Gottesdienst erfodert eben darum nicht, wie Kapp (a. a. O. S. 244) meint, die Aufhebung, sondern er ist, weil er eben eines bestimmten Gemüthszustandes als seiner wesentlichen Bedingung ermangelt, niemals wirklich geworden. Wir sind unter diesen Umständen vollständig berechtigt dieses Fest, und zwar im Einverständniß mit Kapp und Hüffel, zu übergehen*). Während wir nun das Fest Trinitatis als besondern Gottesdienst im Kirchenjahre auf keine Weise anerkennen, behalten wir den Namen des Festes und der ihm folgenden Sonntage, weil dieselben einmal in der kirchlichen Praxis üblich sind,

*) Von den neuern Schriftstellern erkennt Klöpper (Liturgik, Leipzig 1841 S. 106) dieses Fest noch an und versucht dabei auch die Trinität als Gegenstand der Predigt zur Anschauung zu bringen, jedoch nur durch Zuziehung der dem Dogma der Trinität an und für sich völlig fremden Lehre vom Reiche Gottes.

jedoch eben nur als Namen und in der Hoffnung, daß auch diese bald verschwinden werden, vorläufig bei.

4. Die Feste und Tage der Maria, der Apostel, der Märtyrer und Engel mit Einschluß des Tages Johannis des Täufers sind bereits vielfach in Anspruch genommen worden und werden gegenwärtig nur von wenigen evangelischen Gemeinden gefeiert. Sie sind jedoch noch nicht völlig aufgehoben und haben auch in neuerer Zeit in Lisco und Piper*) ihre Vertheidiger gefunden. Auch entbehren sie der hymnologischen und liturgischen Darstellung keineswegs im gleichen Maaße wie einige der eben betrachteten Feste. Denn die kirchlichen Liedersammlungen enthalten Gesänge, die Liturgieen Gebete für diese Feste, und sie sind überdieß in der herkömmlichen Perikopensammlung sehr vollständig berücksichtigt. Wir können den Werth jener Feste und Tage nur mit einer Betrachtung des Wesens und Gehalts der Gemüthszustände beurtheilen, aus welchem ihre Gottesdienste hervorgehen. Wie nun jedes menschliche Gemüth durch irgend einen andern Menschen so bestimmt werden kann, daß es in jeder Beziehung von demselben durchdrungen ist und vollständig in ihm aufgeht und in dem Bewußtsein der völligen Uebereinstimmung mit dem Andern seine ganze Befriedigung findet, so sind auch Gemüthszustände denkbar, in welchen das christliche Gemüth ganz von jenen Personen durchdrungen ist und in dem Bewußtsein der Gleichsetzung mit ihnen seine volle Befriedigung findet. Aber wie es jederzeit möglich ist, daß das schon irgendwie angeregte und bestimmte Gemüth noch einen Eindruck von irgend einer Person empfängt, durch welchen seine ursprüngliche Bestimmung näher bestimmt und entweder erhöht oder niedergedrückt wird, und bei welchem sich der Mensch immer des Unterschiedes der ursprünglichen Anregung von der hinzukommenden, zufälligen, bewußt bleiben kann, so kann das christliche ursprünglich und wesentlich durch Christum angeregte Gemüth durch jene Wesen und Personen auch so angeregt werden, daß jene ursprüngliche Anregung in ihm durch jene Person eine besondre Beziehung und Bestimmtheit erhält, aber demungeachtet mit dem bestimmten Bewußtsein des Unterschiedes jener Wesen und Personen von Christo als dem eigentlichen Quell der innern Regung und dem eigentlichen Grunde der vollständigen Befriedigung in derselben verbunden ist. Denken wir uns nun einen Gemüthszustand, der in der ersten Art durch jene Wesen und Personen bestimmt und erfüllt ist, so ist dieser nicht gradehin als unfromm zu betrachten, und es ist auch offenbar, daß er sich äußern, zur Darstellung gelangen und Gottesdienst hervorbringen kann. Ein solcher Gottesdienst kann, eben weil er aus einem ganz von jenen Wesen und Personen durchdrungenen Gemüthszustande hervorgeht und in allen seinen Theilen ausschließlich auf sie bezogen ist, auch als jenen Wesen und Personen gewidmet betrachtet und nach ihnen genannt werden: aber es leuchtet auch unmittelbar ein, daß ein solcher Gottesdienst eben so wenig wie der Gemüthszustand, aus welchem er hervorgeht, rein christlich und protestantisch ist. Denn nur das römisch-katholische Gemüth, welches an die Heiligkeit auch anderer Menschen als Christus, und eben damit an die Vertretung bei Gott auch durch andere Menschen glaubt, kann in einem durch jene Wesen und Personen bestimmten Gemüthszustande seine volle Befriedigung finden: und das Bedürfniß eines jenen Wesen und Personen gewidmeten Gottesdienstes kann eben darum nur auf römisch-katholischem Boden entstehen. Das protestantische Gemüth geht dagegen in jedem Momente frommer Erregung über diese Wesen und Personen hinaus und findet seine volle Befriedigung nur in dem Bewußtsein der Gemeinschaft mit Christo. Denken wir aber einen Gemüthszustand, der in der andern Weise durch jene Wesen und Personen bestimmt ist, nämlich so, daß diese Personen dem seinem wesentlichen Gehalte nach durch Christum angeregten Gemüthszustande nur eine besondre, zufällige Bestimmtheit geben, so ist derselbe offenbar rein christlich und protestantisch, und er kann auch einen Gottesdienst hervorbringen; aber dieser Gottesdienst steht dann eben so wenig wie der Gemüthszustand, aus welchem er hervorgeht, in ausschließ-

*) Kirchenjahr Thl. 1. S. 38 ff. und Kirchenrechnung S. II.

licher Beziehung auf jene Wesen und Personen, und kann schon darum nicht als ihnen gewidmet betrachtet werden, weil eben nicht jene Wesen und Personen seinen eigentlichen Mittelpunkt bilden, sondern Christus selbst, und weil er in allen seinen Theilen wie jeder andere christliche Gottesdienst eine wesentliche Beziehung auf Christum hat. Hiermit ergiebt sich, daß die Gottesdienste an den bezeichneten Festen und Tagen, in so fern sie jenen Wesen und Personen gewidmet sind und nach ihnen genannt werden können, durchaus unprotestantisch sind. Die Reformatoren setzten zwar die Gottesdienste am Tage der Verkündigung, der Reinigung, der Heimsuchung Mariä, Johannis des Täufers, Michaelis und der Apostel so wie am Tage Magdalenä fort und riethen die Fortsetzung dieser Gottesdienste an*), allein sie wären mit den Bestimmungen der symbolischen Bücher (Augsb. Confession Art. 21. Schmalkald. Art. Thl. 2, 2. Apologie Art. 9) in den größten Widerspruch gerathen, wenn sie jene Gottesdienste in der ersten der beiden von uns beschriebenen Weisen hätten feiern wollen. Das ist aber auch keinesweges der Fall. Vielmehr gehen Luthers Predigten an allen diesen Festtagen auf den in den Symbolen bereits ausgesprochenen Gedanken zurück: daß wir Gott Dank sagen, daß er uns an den Heiligen Exempel seiner Gnade hat dargestellt, daß wir an ihnen unsern Glauben stärken und uns zur Nachfolge ermuntern**). Melanchthon aber sagt in einer von Lisco (Kirchenjahr Thl. 2 S. 378) angeführten Stelle seiner Postille am Tage Johannis des Täufers: Scitis doctrinam communem de invocatione, quod solus deus sit invocandus: semper autem in ecclesia fuit commemoratio de excellentibus personis, quae inservierunt ecclesiae in certis ministeriis. Haec commemoratio, remota superstitione et idololatria, fuit necessaria, quia necesse est sciri historiam ecclesiae, und in einer andern am Tage der Reinigung Mariä: Aliqui propter superstitiones papisticas prorsus rejiciunt hoc festum, sed nos retinemus in ecclesiis nostris tanquam partem historiae Christi. Diese Auffassung der Maria, der Apostel und Engel als Gegenstände des christlichen Gottesdienstes stimmt genau mit unsrer Beschreibung eines Gemüthszustandes überein, in welchem dieselben nur in untergeordneter Weise mit enthalten sind. Daß aber die Reformatoren jene Gottesdienste nach der Maria, den Aposteln u. s. w. zu nennen fortfuhren, obgleich die Bedeutung, welche sie diesen Wesen und Personen beilegten, eine viel geringere war als die in der römischen Kirche, erklärt sich so vollständig aus der ganzen Art und Weise, in welcher sie bei Abstellung der Mißbräuche der römischen Kirche zu Werke gingen, daß in der Bezeichnung dieser Tage zur Zeit der Reformation kein Widerspruch gegen unsre Darstellung der Gottesdienste an denselben liegt. Dagegen können wir, nachdem die evangelische Kirche sich in der längeren Dauer ihres Bestehens und ihrer Entwickelung bestimmter von der römischen gelöst hat, als dieß anfänglich möglich war, es als Foderung aufstellen, daß die evangelische Kirche jetzt endlich auch die Namen jener Tage fallen lasse und eben damit die unprotestantische Erinnerung aufgebe, mit welcher sie noch behaftet sind, nachdem die Reformatoren bereits deren unprotestantisches Wesen und unprotestantische Beziehung aufgegeben haben. Wenn man aber einmal die Namen jener Tage und Feste aufgiebt, so verschwindet von selbst jeder Grund die Gottesdienste derselben an bestimmte Tage des bürgerlichen Jahres zu knüpfen, wie es bisher üblich gewesen ist, und man kann dann nur in der Art und Weise, in welcher das Gemüth bei jenen Gottesdiensten durch Christum bestimmt wird, eine Anleitung zu ihrer Stellung im Kirchenjahre finden Bei jeder näheren Betrachtung der herkömmlichen Perikopen dieser Gottesdienste zeigt sich leicht, daß sie nicht nur insgesammt eine wesentliche und nothwendige Beziehung zu Christo haben sondern auch größtentheils Christum, seine Worte und Thaten, als ihren eigentlichen Gegenstand darstellen, während jene Personen und Wesen wohl erwähnt werden, aber oft nur in ganz untergeordneter Weise. Jene herkömmlichen Perikopen finden deshalb, wenn wir sie gleich nicht als

---

*) Vergl. Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Churfürstenthum Sachsen, Luthers Werke (Leipz. Ausgabe) Bd. 22 S. 274.

**) Vergl. z. B. die Hauspostille Luthers (Werke Bd. 12 S. 414 ff. u. Bd. 15. S. 477 ff.).

Perikopen der genannten Feste aufnehmen können, eben in denjenigen Gottesdiensten ihre Stellung, welche von den entsprechenden Beziehungen des Lebens und der Lehre Christi ausgehen: und wir haben ihren Inhalt, wenn auch nicht als Grund und Anleitung zur Verehrung der Maria, der Apostel und Engel, doch ganz so zu betrachten, wie schon Melanchthon sagt „tanquam partem historiae Christi.“

Zweiter Abschnitt.

Die Perikopen im Allgemeinen.

§. 22. Der Text einer Predigt ist derjenige Abschnitt der Schrift, welcher den wesentlichen Inhalt der Predigt und dessen Uebereinstimmung mit einer Offenbarung des Geistes Christi durch Worte oder Thaten ausdrückt.

1. Ein gemeinsamer frommer Gemüthszustand, auf welchem jeder Gottesdienst beruht, §. 7, ist christlich durch das in demselben mitenthaltene Bewußtsein der Sünde und Gnade. Er steht durch dieses Bewußtsein immer in irgend einem Zusammenhange mit Christo und enthält damit immer Elemente, die das Mitgesetztsein Christi in der Seele der Christen ausdrücken oder mit Christo übereinstimmen. Dieser Zusammenhang und diese Uebereinstimmung jedes christlichen Gemüthszustandes mit Christo tritt nicht in allen frommen Gemüthszuständen der Christen in gleichem Maaße hervor. Vielmehr giebt es Gemüthszustände, welche zwar ihrem Gehalte nach durchaus christlich sind, in welchen der Christ sich aber der Uebereinstimmung ihres Gehalts und ihres Zusammenhanges mit Christo nicht bestimmt bewußt wird. Andrerseits kann das Bewußtsein des Zusammenhanges und der Uebereinstimmung mit Christo sich mit jedem christlichen Gemüthszustande verbinden, und der Zutritt dieses Bewußtseins ist eine Erhöhung und Belebung desselben. Jeder christliche Gemüthszustand ist also nur dann vollständig entwickelt, wenn er mit allen Elementen, durch welche er ein besondrer ist, auch das Bewußtsein des Zusammenhanges und der Uebereinstimmung mit Christo enthält; und die Darstellung eines vollständig entwickelten Gemüthszustandes drückt nur dann seinen ganzen Inhalt und seine ganze Kraft aus, wenn sie mit allen seinen übrigen Elementen auch das Bewußtsein des Zusammenhanges und der Uebereinstimmung mit Christo ausdrückt. Die Predigt stellt nun wie jeder andere Theil des christlichen Gottesdienstes einen gemeinsamen christlichen Gemüthszustand dar und sie ist als der umfassendste Theil des Gottesdienstes der vollständigste Ausdruck desselben. Sie muß deshalb wie alle Elemente eines frommen christlichen Gemüthszustandes so auch das Bewußtsein des Zusammenhanges und der Uebereinstimmung des Gemüthszustandes mit Christo ausdrücken. Sie bedarf des Ausdrucks dieses Bewußtseins um so mehr, als sie nicht wie andre Theile des Gottesdienstes aus Rede besteht, in welcher auch zu andrer Zeit und an andern Orten christliche Gemüthszustände dar-

gestellt werden, sondern aus eigenthümlicher Rede, welche für den bestimmten Gottesdienst hervorgebracht ist. Den Ausdruck für den Zusammenhang und die Uebereinstimmung des dargestellten Gemüthszustandes mit Christo kann nun die Predigt nur dadurch gewinnen, daß sie den wesentlichen Inhalt des dargestellten Gemüthszustandes nicht bloß mit eignen Worten sondern mit Worten ausdrückt, welche in der ursprünglichen Darstellung Christi enthalten sind, also mit Worten der Schrift. Diejenigen Worte der Schrift oder derjenige Abschnitt der Schrift, in welchem der wesentliche Inhalt der Predigt so ausgedrückt ist, daß das Bewußtsein des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung des in der Predigt dargestellten Gemüthszustandes mit Christo durch ihn erweckt wird, ist der Text der Predigt. Die Schrift enthält nun aber keinesweges eine ununterbrochene Reihe von Worten, in welchen sich der Geist Christi und zwar so ausdrückte, daß jeder Abschnitt der Schrift auf gleiche Weise das Bewußtsein der Uebereinstimmung und des Zusammenhanges der ihm untergeordneten Predigt mit Christo geben könnte: vielmehr enthält die Schrift, auch abgesehen von den Worten, welche ohne von Christo ausgegangen zu sein doch mit seinem Geiste übereinstimmen, viele Worte, welche aus einem Christo gradehin widerstrebenden Geiste hervorgegangen sind. Es ist eben darum nicht jeder Abschnitt der Schrift schon als solcher geeignet das Bewußtsein der Uebereinstimmung der Predigt mit Christo zu geben, sondern nur ein solcher, der den wesentlichen Inhalt der Predigt zugleich als mit dem Geiste Christi übereinstimmend darstellt. Dabei kommt noch Folgendes in Betrachtung. Die Worte der Schrift stellen den Geist Christi nicht bloß in und mit Gedanken dar, welche von demselben erzeugt sind, sondern auch in Thaten, in welchen derselbe sich äußert. Andrerseits bilden nicht nur Gedanken, welche ihren entsprechenden Ausdruck in der Form des Satzes finden, sondern auch Erregungen des Gemüthes in ihrer Unmittelbarkeit und auch Thaten, in so fern dieselben bestimmte Gemüthszustände hervorrufen oder von denselben ausgehen, den wesentlichen Inhalt einer Predigt. Es sind deshalb nicht bloß solche Schriftabschnitte Texte, welche Aeußerungen des Geistes Christi in und mit von demselben erzeugten Gedanken, sondern überhaupt alle Schriftabschnitte, welche Offenbarungen des Geistes Christi sei es in Gedanken und Lehrsätzen sei es in Thaten und durch Erzählungen derselben darstellen.

2. Obige Erklärung des Textbegriffes weicht auf mehrfache Weise von andern Bestimmungen dieses Begriffes ab, zuerst in so fern, als sie lediglich das Verhältniß des Textes zum Ganzen der Predigt beschreibt, während die andern Erklärungen auch das Verhältniß der Theile der Predigt zum Texte bestimmen, dann aber dadurch, daß sie das Verhältniß der Predigt zum Texte lediglich als Ausdruck der Uebereinstimmung mit Christo und nicht als das der Unterordnung mehrer Gedanken und Sätze unter einen Hauptsatz oder Hauptgedanken bestimmt, endlich aber dadurch, daß sie nur solche Schriftabschnitte als Texte anerkennt, welche die Uebereinstimmung des wesentlichen Inhalts der Predigt mit dem Geiste Christi auszudrücken geeignet sind, während andre Erklärungen schlechthin jeden Schriftabschnitt als Text anerkennen*). Die

*) Als Beispiele solcher Erklärungen führen wir hier nur diejenigen an, die wir in den Schriften zweier sehr geschätzter praktisch-theologischen Schriftsteller finden, nämlich Gaß: Ueber

erste Abweichung unsrer Erklärung von den gewöhnlichen ist nur scheinbar, da wir, indem wir den Text als einen Schriftabschnitt bestimmen, der den wesentlichen Inhalt der Predigt ausdrückt, die Abhängigkeit ihrer Theile von demselben unbedingt voraussetzen. Die andre Abweichung unserer Erklärung ist durch die kirchliche Praxis vollständig gesichert, da ja überall und zu jeder Zeit in der christlichen Kirche nicht bloß solche Schriftabschnitte zu Predigttexten gewählt worden sind, welche allgemeine Sätze enthalten und zu denen die Predigt im Verhältniß einer logischen Unterordnung stehen kann, sondern auch solche, die Thaten erzählen oder Erregungen des Gemüthes in Ausrufen, Warnungen und Ermahnungen ausdrücken. Um so bedenklicher aber kann die dritte Abweichung unserer Erklärung des Textbegriffes von den gewöhnlichen erscheinen, zumal in den Augen Derjenigen, welche das Ansehen der Schrift nur dann im ganzen Umfange anzuerkennen meinen, wenn sie die Schrift gradehin mit dem Worte Gottes gleich setzen. Dennoch ist eine Beschränkung des Textbegriffes in unserm Sinne durchaus im Wesen der Predigt und in der Beschaffenheit der Schrift begründet. Denn da einmal die Schrift, was keiner Nachweisung bedarf, auch Reden und Thaten ungläubiger und gottloser Menschen enthält, so muß man, wenn man alle Schriftabschnitte ohne Unterschied schon als solche als Texte anerkennen will, auch Reden und Erzählungen von Thaten Ungläubiger als Texte gelten lassen, und zwar um so mehr, je weniger man dabei den Umfang eines einzelnen und bestimmten Schriftabschnittes als eines solchen bestimmt. Die Reden und Thaten Ungläubiger sind aber an und für sich auf keine Weise geeignet dasjenige Element des christlichen Bewußtseins, welches eben nur in der Schrift seinen Ausdruck finden kann und welchem der Text entsprechen soll, darzustellen, nämlich die Uebereinstimmung des Gemüthszustandes mit dem Geiste Christi: sie stellen vielmehr und zwar mit derselben Bestimmtheit, mit welcher sie die Gottlosen und Ungläubigen als solche bezeichnen, die Entfremdung und Abwendung des Menschen von Christo dar. Es folgt daraus unmittelbar, daß jede Bestimmung des Textbegriffes unzulänglich ist, welche nicht wie die unsrige die Thaten und Worte Ungläubiger ausschließt. Man kann nun freilich hiergegen noch einwenden, daß doch immer auch über solche Schriftabschnitte gepredigt worden ist, welche Worte und Thaten Ungläubiger enthalten, und daß doch keinesweges alle Predigten über solche Schriftabschnitte durchaus unerbaulich oder unchristlich sondern zum Theil von großem erbaulichen Werthe sind. Allein bei jeder nähern Betrachtung solcher Predigten ergiebt sich, daß ihr wesentlicher Inhalt ein andrer ist als eben die Worte und Thaten Ungläubiger, welche der Text enthält, indem er entweder in Betrachtungen besteht, welche auf irgend eine Weise von jenen Worten und Thaten ausgehen, oder auch wohl mit dem Tadel und der Begründung desselben eine völlig gegnerische Stellung zum Texte einnimmt. Sobald nun aber der Text nicht den wesentlichen Inhalt der Predigt ausdrückt, kann er auch nicht mehr die Uebereinstimmung desselben mit dem Geiste Christi ausdrücken, und er verliert damit seinen eigentlichen Werth für die ganze Predigt. Er hat dann für die Predigt keinen andern Werth als den, welchen jedes anderswoher aufgegriffene Wort und jede anderswoher entlehnte Erzählung auch haben könnte. Die Predigt selbst kann dann immer noch erbaulich sein, weil ja auch solche Gemüthszustände fromm und christlich sein können, in welchen das Bewußtsein der Uebereinstimmung mit Christo nicht hervortritt: aber sie erreicht eben darum, weil die höchsten und reinsten christlichen Gemüthszustände immer mit dem Bewußtsein der Uebereinstimmung mit Christo verbunden sind, niemals die höchste Stufe der Erbaulichkeit. Sie tritt, indem sie scheinbar an das Wort Gottes gebunden ist, in Wahrheit für sich und abgelöst vom Worte Gottes auf: der Text selbst aber sinkt zu einer werthlosen, todten Zugabe herab. Das aber ist in jedem Falle ein zumal in der protestantischen Kirche unstatthafter Mißgriff. Da nun über Worte und Thaten Ungläubiger gar nicht anders gepredigt werden kann als in der beschriebenen von der Schrift und dem Worte Gottes unabhängigen Weise, so leisten alle Bestimmungen des Textbegriffes,

---

den christlichen Kultus, Breslau 1815 S. 125, und Hüffel: Ueber das Wesen und den Beruf des Geistlichen, Thl. 1. 2. Aufl., Gießen 1830 S. 216.

mit welchem jeder Schriftabschnitt als solcher als Text anerkannt wird, wenn auch ohne Wissen und Willen der Urheber, während sie die Schrift in ihrem ganzen Umfange anzuerkennen meinen, jenem schriftlosen, an und für sich unstatthaften Predigen immer noch einen sehr großen verderblichen Vorschub*).

---

*) In einem eigenthümlichen Verhältnisse steht unsere Entwickelung des Textbegriffes zu einem der neusten homiletischen Lehrbücher, welches schon wegen seiner vielen werthvollen Bemerkungen und Bestimmungen, wegen seines hohen Ansehns und seiner weiten Verbreitung, noch mehr aber deshalb eine besondere Berücksichtigung zu fodern scheint, weil letztere unsern Bestimmungen auf eine besondere Weise zur Erläuterung und zur Stütze dienen kann. Wir meinen die Erörterungen über den Textbegriff in der Evangelischen Homiletik von Christian Palmer, Stuttgart 1842, S. 367. P. sagt nämlich hier: „Die Predigt ist Schriftauslegung; „daß die einzelne Predigt diesem Grundcharakter treu bleibe, das kann sie nur dadurch bekunden, „daß sie die bestimmte Stelle des göttlichen Wortes aufzeigt, die sie auslegen wolle, deshalb verlangt die Kirche den Text zur Gewährleistung," und führt Stellen aus Stier's Keryktik und Schott's Theorie der Beredtsamkeit an, welche in so fern mit P's. Erklärung übereinstimmen, als Stier den Text als Bevollmächtigung der Predigt bezeichnet, und Schott sagt, „daß der „Zuhörer daran eine Garantie habe, daß sein Prediger die heilige Schrift als Richtschnur seines „Glaubens und seiner Lehre, als die Quelle seiner Vorträge betrachte." Diese Erklärungen des Textbegriffes treffen mit der unsrigen darin ganz zusammen, daß sie den Text als Gewährleistung ansehen. Denn eine Gewähr für die Predigt durch den Text ist mit unserer Bestimmung desselben schon damit unmittelbar gefodert, daß wir ihn als einen Abschnitt der Schrift bestimmen, welcher wie den wesentlichen Inhalt der Predigt so andrerseits auch die Uebereinstimmung desselben mit einer Offenbarung des Geistes Christi durch Worte oder Thaten ausdrückt. Offenbar nämlich leistet der Text für die Predigt sicher und vollständig Gewähr, wenn er die Uebereinstimmung ihres wesentlichen Inhalts und damit ihrer selbst mit einer Offenbarung des Geistes Christi ausdrückt. Allein auch P's. Erklärung des Textbegriffes weicht von der unsrigen in so fern ab, als sie von der Voraussetzung ausgeht, daß jede Stelle der Schrift als solche sich zum Text eignet, eben darum nicht wie die unsrige bestimmt angiebt, wofür der Text Gewähr leisten soll und, was unmittelbar damit zusammenhängt, eine Bestimmung darüber, welche Schriftabschnitte zu Texten geeignet sind und welche nicht, gar nicht enthält. Jede derartige Bestimmung ist der Erklärung Palmer's so fremd, daß er auch in seiner weiteren Entwickelung der Homiletik gar nicht dazu kommt eine Anwendung seiner Erklärung des Textbegriffes nach dieser Seite hin zu machen, oder anzudeuten, welche Schriftabschnitte sich nicht zu Texten eignen. Diese Abweichung von Palmer's Erklärung des Textbegriffes stellt sich nun wesentlich in den drei Elementen jener Erklärung dar, dem der Gewährleistung, der Schrift und des göttlichen Wortes und der Predigt selbst. Wir müßten Palmern folgen, wenn diese Elemente seines Begriffes des Textes von ihm klar und sicher gefaßt wären, sind aber berechtigt und genöthigt unsere Erklärung gegen die seinige aufrecht zu erhalten, wenn und in so fern wir nachweisen können, daß diese Grundlagen seines Begriffes des Textes unbestimmt und schwankend sind, und daß sie auch in ihrer Verbindung einen klaren Begriff nicht herstellen sondern sich gegenseitig aufheben, so daß sie jede bestimmte Anwendung der Erklärung des Textbegriffes verhindern. Soll nämlich der Text Gewährleistung sein, so fragt sich: wofür soll er Gewähr leisten? Nach der gewöhnlichen Fassung des Textbegriffes soll der Text für die Uebereinstimmung der Predigt mit der Schrift Gewähr leisten, während er nach der unsrigen freilich für die Uebereinstimmung der Predigt mit dem Geiste Christi Gewähr leistet. Welches von Beiden will Palmer? Nach der angeführten Stelle offenbar das Erstere. Denn er sagt ja: die Kirche verlangt den Text deshalb zur Gewährleistung, weil die Predigt nur dadurch beurkunden könne, daß sie dem Grundcharakter der Schriftauslegung treu bleibe, „daß sie die bestimmte Stelle des göttlichen „Wortes aufzeigt, die sie auslegen wolle." Die Gewährleistung der Uebereinstimmung der Predigt mit der Schrift hat aber, in so fern mit dem Texte immer nur ein Theil derselben gemeint ist, dessen Umfang in der Bestimmung des Textbegriffes selbst überdieß auf keine Weise festgesetzt wird, für die Predigt an und für sich gar keinen Werth, wenn doch einmal nicht geläugnet werden kann, was wir auch hier wieder geltend machen müssen, daß in der Schrift auch Worte und Thaten Ungläubiger und Gottloser vorkommen. Denn eben deshalb kann ja der Fall eintreten, daß eine Predigt in der vollsten Uebereinstimmung mit einem in der Schrift berichteten Worte oder einer in derselben berichteten That ist und diese Uebereinstimmung auch durch Aufzeigung dieses Wortes und dieser That nachweist, aber, weil dieses Wort oder diese That ungläubig oder gottlos, dieses selbst in gleichem Maaße also nichts weniger als erbaulich und erhebend ist, ob ihr gleich die Gewährleistung durch die Schrift gar nicht fehlt. Auf diese Weise

§. 23. Perikopen sind allgemeine Predigttexte.

1. Wenn die Reihe regelmäßiger Gottesdienste an Sonn- und Festtagen das Kirchenjahr bildet, §. 7 Note, wenn die Gottesdienste des Kirchenjahres wesentlich

---

zeigt sich die Vorstellung der Gewährleistung, in welcher wir mit Palmer bei Bestimmung des Textbegriffes übereinstimmen, in Palmer's Erklärung, so weit sie mit der unsrigen vereinbar ist, unbestimmt, sobald sie aber näher bestimmt wird und mit unsrer Erklärung in Widerspruch tritt, unhaltbar. Indeß dürfen wir nun hier nicht übersehen, daß Palmer nicht von einer bestimmten Stelle der Schrift sagt, daß sie aufgezeigt werden müsse, sondern von einer bestimmten Stelle „des göttlichen Wortes." Denn Palmer selbst unterscheidet sehr bestimmt Wort Gottes und Bibel, indem er bemerkt: „obwohl beide Eins sind, sind sie doch nicht einerlei, die völlige Identificirung beider ist ein Irrthum" S. 53. Aber wie unterscheidet er nun Beides? Bestimmt er den Begriff des Wortes Gottes so, daß aus demselben ein bestimmter Unterschied einiger Theile der Schrift von andern hergeleitet und auch nun dasjenige, was in der Schrift als Wort und That Ungläubiger mitgetheilt wird, mit Sicherheit als vom Worte Gottes verschieden erkannt werden kann? Er sagt: „Wort Gottes gab es und giebt es vor und außer der „Schrift. Wort Gottes ist identisch mit göttlicher Offenbarung. — — Diese Offenbarung, ob„wohl schon die Weltschöpfung unter diesen Begriff fällt, ist erst wirklich geworden durch die „Menschwerdung Christi und sein Erlösungswerk, diese That Gottes in Christo ist das wahre „eigentliche Wort Gottes. — Es giebt somit kein Wort Gottes, das nicht wesentlich Er selbst, der „Sohn wäre." S. 53 u. 54. Er sagt dann weiter: „Es kann von nun an (nachdem der „Herr in der Zeit wiederum gen Himmel gefahren ist) die Offenbarung nicht mehr ein indivi„duell-persönliches Erscheinen Gottes als Gottmenschen sein, sondern ein Ausgehen des Gei„stes. — So ist nun Alles, was erzeugt, eingegeben ist vom Geiste Christi, eo ipso selbst auch „Gottes Wort, S. 55. — So haben wir nun ein ursprüngliches Wort Gottes in der That seiner „Offenbarung und ein fortgesetztes in der geisterzeugten Rede — also ein Wort in Christo und „ein Wort aus dem Geiste Christi" S. 56. Er sagt weiterhin: „die Geschichte Jesu ist „somit die Hauptsache, die der Gemeinde fortwährend in lebendiger Gegenwart vor Augen „stehen muß. Zu solcher lebendiger Gegenwart der Geschichte gehört aber nicht bloß die kurze „Notiz, sondern ein ganzes, anschauliches Bild. Das ist die Schrift, das geschriebene Evange„lium, der Repräsentant der göttlichen Offenbarung in Christo für die Offenbarung durch den „lebendigen Geist in der Kirche S. 57. Das Evangelium, wie wir es in der Schrift haben, „hat Theil an beiden Offenbarungen — — in Hinsicht der nichthistorischen neutestamentlichen „Bücher aber, namentlich der Episteln müssen wir bekennen, daß wir ihnen in homiletischer Hin„sicht nicht die gleiche Dignität beilegen können wie den Evangelien. Die Episteln sind selbst „schon eine Art Predigten über die Thatsachen des Heils, darum ist über sie schwerer zu predi„gen als über die Evangelien. S. 58. — Gleichwohl stellen wir die Episteln, überhaupt die neu„testamentlichen Bücher außer den Evangelien nicht in Eine Reihe mit allen übrigen spätern Zeug„nissen und Erzeugnissen des Geistes Christi sondern lassen ihnen als Grundlage des zu reden„den Wortes Gottes, somit selbst als Wort Gottes, ihren vollen obwohl den Evangelien „gegenüber nur sekundären Werth." S. 60. Dann bald darauf nach Anführung einiger Stellen aus Stier: „Also als Mustererzeugniß menschlich-göttlicher Rede, als erster Erguß des „in den Jüngern Christi, den Prototypen der Gemeinde, lebenden Geistes sind die aposto„lischen Lehrschriften anzusehen; und so sind sie die Norm und die Regel für alles künftige „Reden des Wortes Gottes." Diese Erklärungen über das Wort Gottes sind schon für sich nicht wohl vereinbar. Es kann zunächst, wenn man wie Palmer die That Gottes in Christo das wahre eigentliche Wort Gottes nennt, auf keine Weise von den spätern Zeugnissen und Erzeugnissen des Geistes Christi gesagt werden, daß sie selbst Wort Gottes sind, auch wenn das Ausgehen des Geistes nach dem zeitlichen Leben Christi nicht bezweifelt sondern in seinem ganzen Umfange anerkannt wird. Denn dieses Ausgehen des Geistes ist, wenn auch im genauen Zusammenhange mit der That Gottes in Christo, doch immer noch von derselben verschieden und wird von Palmer selbst so davon unterschieden, daß es unzulässig ist den Begriff des Wortes Gottes auf ersteres auszudehnen, wenn man ihn anfänglich auf die letztere beschränkt. Auch widerstrebt es dem Begriff des Wortes Gottes eine verschiedne Dignität desselben anzunehmen, wie Palmer doch thut, indem er den Episteln, die er als Wort Gottes anerkennt, nur einen sekundären Werth zuschreibt und sogar ein fortdauerndes Reden des Wortes Gottes anerkennt, welches den Episteln gegenüber doch nur einen tertiären Werth haben kann. Schon aus dieser Unsicherheit der Erörterungen Palmer's über den Begriff des Wortes Gottes leuchtet die Unmöglichkeit sie mit Sicherheit auf den Begriff des Textes anzuwenden von selbst ein. Sie ist auch in der That unmöglich und wird von Palmer nicht gemacht. Es bleibt nämlich nach P.

allgemein sind, §. 8, 1, und wenn die Predigt als der bedeutendste Theil jedes vollständigen Gottesdienstes den innern Gehalt desselben am angemessensten darstellt, so müssen die

---

da er einerseits die Schrift in allen ihren Theilen als Wort Gottes anerkennt, andrerseits aber auch alle spätere geisterzeugte Rede, nur der Unterschied zwischen Schrift und Wort Gottes übrig, daß erstere ein Theil des letzteren ist. Mit dieser Bestimmung ist aber, ganz abgesehen von ihrer Richtigkeit, für die Feststellung des Textbegriffes nichts gewonnen, da sie einerseits, indem sie einmal das Wort Gottes auch außer der Schrift anerkennt, keinen Grund für den ausschließlichen Gebrauch der Schrift zu Texten enthält, andererseits aber Worte und Thaten Ungläubiger, die in der Schrift vorkommen, aber für sich nicht Texte sein können, von dem Gebrauch als solche gar nicht ausschließt. Noch weniger läßt sich der erste Satz, mit welchem P. seine Erörterungen des Textbegriffes beginnt „die Predigt ist Schriftauslegung", halten. Schon an einer früheren Stelle der Homiletik, S. 63, sagt P. von dem Begriff der Auslegung: „daß er mit „der Predigt wesentlich eins ist," und er erweitert dann den Begriff der Auslegung, nachdem er bemerkt hat, „daß sich Gott, der Unsichtbare, entweder durch Thatsachen oder durch Worte, die „aber durch ihre Erhabenheit und ihren göttlichen Inhalt selbst wiederum für den Menschen den „Charakter von Thatsachen erlangen, den Menschen kund giebt," durch die Erklärung: „des „Auslegers Geschäft ist nun, dasjenige, was Gott mit jenen thatsächlichen Offenbarungen meint „und will, den Menschen zu klarem Verständniß zu bringen und sie so in dem, was in einem „Momente der Zeit äußerlich sichtbar und hörbar oder auch nur geistig anschaubar erschienen ist, „den göttlichen Gedanken, die göttliche Wahrheit erkennen zu lassen." 63—64. Er sagt dann weiter: „die Schrift, in welcher die auf die bisher erörterte Art auszulegende Heilsgeschichte „niedergelegt, für alle Zeiten fixirt und allen zu eigner lebendiger Anschauung dargestellt ist, ent„hält selbst auch wiederum die ursprüngliche, das gottmenschliche Geschehen theils begleitende, „theils ihm unmittelbar folgende Norm gebende Auslegung. Jene ist das Zeugniß Christi von „sich und seinem Wirken selbst, das jedoch durchaus nicht von diesem Werke losgetrennt werden „kann. — — Selbst auslegend aber sind um so gewisser die apostolischen Briefe," S. 67 u. 68. Durch diese Erklärungen wird der Begriff der Auslegung offenbar über seine gewöhnlichen Grenzen erweitert, und zwar in dem Maaße, daß die Gleichsetzung der Predigt mit der Auslegung, welche der eigentliche Sinn des Wortes nicht zuläßt, einige Haltung, wenigstens einigen Schein gewinnt. Denn der eigentliche Sinn der Auslegung ist immer der einer Thätigkeit, durch welche der in mündlicher oder schriftlicher Rede ausgedrückte Gedanke der Erkenntniß eines Anderen zugeführt wird. Palmer erweitert diesen Begriff, indem er zwar auch Worte und Rede, nämlich das Zeugniß Christi und die apostolischen Briefe als Gegenstand der Auslegung setzt, aber auch Thatsachen, und von dem Ausleger fodert, daß er den Menschen zum klaren Verständniß bringt, was Gott mit jenen thatsächlichen Offenbarungen meint und will, auf zweierlei Weise, nämlich so, daß er eben auch Thatsachen als Auszulegendes betrachtet, und so, daß er nicht bloß menschliche und in menschlicher Rede ausgedrückte Gedanken der Menschen, sondern Gedanken Gottes als dasjenige ansieht, was der Ausleger dem Andern zuführen soll. Diese Erweiterung des Begriffs der Auslegung ist aber näher betrachtet nicht nur im Widerspruch mit der gewöhnlichen Fassung sondern eine gänzliche Zerstörung desselben. Denn wenn P. nicht allein die apostolischen Briefe sondern auch das Zeugniß Christi von sich und seinem Werke selbst als Auslegung betrachtet, so können zwar die apostolischen Briefe und das Zeugniß Christi auch als Auszulegendes angesehen werden, indem man sie zugleich als Auszulegendes und als Auslegung ansieht; sie sind aber, weil einmal Auslegung, doch nur in einem andern und uneigentlichen Sinne Auszulegendes. Eigentlicher Gegenstand der Auslegung ist aber immer nur die Heilsgeschichte, also Thatsachen und Ereignisse. Die Ermittelung und Darlegung des in fremder Rede ausgedrückten Gedankens ist aber nach P. gar nicht mehr Aufgabe der eigentlichen und ursprünglichen Auslegung. Auslegung im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes kann aber ohne jene Aufgabe gar nicht gedacht werden. Soll indeß in der That in der Auslegung Alles zusammengedacht werden, was P. in dieses Wort hineinlegt, so wird die Gleichsetzung durchaus verschiedener geistiger Thätigkeiten gefodert. Denn das Ziel und der Zweck der Auslegung der Heilsgeschichte an und für sich ist von dem Ziele und dem Zwecke der Auslegung des Zeugnisses Christi und der apostolischen Briefe immer so verschieden, daß der Ausleger der Heilsgeschichte im Sinne Palmer's immer in der Darlegung eigner Gedanken seine Aufgabe lösen kann und muß, in der Auslegung des Zeugnisses Christi aber und in der der apostolischen Briefe sie nur in der Darlegung der Gedanken Christi und der Apostel lösen kann. Denn dadurch, daß der Ausleger nach P.'s Foderung bei jenen Thatsachen dasjenige, was Gott meint und will, dem Menschen zum klaren Verständniß bringen soll, wird jener Unterschied der Auslegung nicht aufgehoben, weil zwar Gottes Wille und Absicht bei jenen

Predigten an Sonn- und Festtagen oder die Predigten im Kirchenjahre auch allgemein sein: und wenn nun jeder Text den wesentlichen Inhalt einer Predigt und die Uebereinstimmung desselben mit dem Geiste Christi ausdrückt, so müssen die Perikopen als Ausdruck des wesentlichen Inhalts allgemeiner Predigten allgemeine Predigttexte sein*).

2. Da allgemeine christliche Gemüthszustände von einzelnen und besonderen sich nicht so unterscheiden, daß in jenen nur allgemeine Elemente, in diesen nur eigenthüm-

---

Thatsachen in der Schrift mit ausgedrückt ist, aber doch niemals mit unmittelbaren Worten Gottes sondern mit dem Zeugniß Christi oder mit den Worten der biblischen Schriftsteller, die nun ja nach P. selbst schon Auslegung der Thatsachen der Offenbarung sind, der Ausleger oder Prediger also, wenn er nicht das Zeugniß Christi und nicht die Worte der biblischen Schriftsteller auslegt, eigne Gedanken aussprechen muß um die Thatsachen der Offenbarung in P.'s Sinne auszulegen. Diese Auslegung ist nun, wie wir bereits bemerkt haben, nach Palmer die eigentliche und ursprüngliche, wogegen jede andere, wenngleich immer denkbar, doch als Auslegung der Auslegung nur abgeleitet ist. Eben deshalb aber hebt P. selbst seinen Begriff der Auslegung später selbst wieder völlig auf, wenn er die Predigt als Schriftauslegung bestimmt. Denn er will, wie seine ganze Entwickelung der Predigt zeigt, keineswegs sagen, daß der Prediger jene in seinem Sinne ursprüngliche und eigentliche Auslegung gar nicht vollziehen soll. Andererseits aber wird sie gerade durch die Bestimmung der Predigt als Schriftauslegung auf das Bestimmteste von der Aufgabe des Predigens ausgeschlossen. Denn jene Thatsachen sind an und für sich, wie sie als Gegenstand der Auslegung gedacht werden sollen, nicht Schrift sondern eben Thatsachen; und Alles, was die Schrift in Beziehung auf sie sagt, ist nach P. selbst Auslegung, wenngleich solche, die wieder ausgelegt werden kann. Stellen wir endlich die Palmer'schen Bestimmungen zusammen, so zeigen sie sich auch in ihrer gegenseitigen Beziehung unhaltbar. Denn selbst die an und für sich sehr richtige Fassung des Textes als Gewährleistung verträgt sich nicht mit P.'s Erklärungen über das Wort Gottes und das Wesen der Predigt als Schriftauslegung. Denn wenn im Allgemeinen und ohne nähere Bestimmung die Worte des Predigers auch als Wort Gottes betrachtet werden und zwischen ihnen und den apostolischen Briefen nur der Unterschied des Musters und des Nachbildes anerkannt wird, so ist nicht abzusehen, warum sie noch einer Gewährleistung bedürfen. Das Wort Gottes bedarf nämlich derselben schon als solches auf keine Weise. In der That weist P. auch keinen innern Grund für die Nothwendigkeit des Textes nach sondern nur den äußern der kirchlichen Sitte. Eben so unzuläßig erscheint die Bestimmung der Gewährleistung in Rücksicht der Erklärung der Predigt als Schriftauslegung. Denn wenn die Predigt lediglich Schriftauslegung ist, so bedarf sie entweder gar keiner Gewährleistung, oder sie kann dieselbe auch durch den Text nicht erlangen. Sie bedarf sie nicht in Absicht des Inhalts des Ausgelegten. Denn dieser ist dadurch hinlänglich gewährleistet, daß er eben aus der Schrift ermittelt wird, wenn man einmal mit P. annimmt, daß die ganze Schrift Wort Gottes ist. Sie kann sie nicht erlangen in Absicht der Richtigkeit der Auslegung. Denn diese ist, wenn sie einmal bezweifelt wird, doch nicht durch die ausgelegte Stelle oder den Text zu gewinnen, sondern liegt entweder im Zusammenhange der christlichen Lehre oder in dem eignen christlichen Bewußtsein Dessen, für den ausgelegt wird. Es ergiebt sich also aus Allem, was wir über P. bemerkt haben, daß man entweder mit P. sagen muß: die ganze Schrift ist Wort Gottes und die Predigt ist es auch, wenngleich nur auslegendes; dann kann man aber auch nicht behaupten, daß der Text der Predigt Gewährleistung für dieselbe und als solche nothwendig ist. Oder man sagt mit P.: der Text ist Gewährleistung der Predigt und als solche nothwendig. Dann aber muß man auch anerkennen, daß die Predigt noch etwas Anderes ist als Auslegung der Schrift, daß in ihr, wennauch Wort Gottes, doch auch Menschenwort ist: und man ist eben dadurch zu einer genaueren Bestimmung des Begriffes des Wortes Gottes genöthigt, die nun wiederum zu einer Unterscheidung des Inhalts der Schrift selbst führt, auf welche allein eine sichere Bestimmung des Textbegriffes gegründet werden kann. In der dritten Auflage von Palmers Homiletik (1850) wird zwar der Begriff der Auslegung anders behandelt und auf Erklären und Bezeugen zurückgeführt, allein das Wort Gotttes wird auf dieselbe Weise gefaßt, S. 59—67 und es wird auch dort gesagt: „Alle Predigt ist daher Auslegung." S. 70. Andererseits tritt auch die Bestimmung des Textes als Gewährleistung wieder hervor. S. 371.

*) Vgl. Ranke (Perikopensystem S.404, Nr. 8), mit dem wir hier ganz übereinstimmen.

liche mitgesetzt und enthalten wären, sondern so, daß in jenen wesentliche oder wenn auch zufällige, doch zu einer bestimmten Zeit über alle Christen verbreitete Elemente bestimmend hervortreten, in diesen aber durchaus zufällige, §. 8, 1, auf einzelne oder wenige Christen beschränkte, so ist auch der Inhalt von Schriftabschnitten nicht bloß dann allgemein, wenn er wesentliche und allgemeine Elemente des christlichen Bewußtseins ausdrückt, sondern er ist es auch dann, wenn er mit und neben eigenthümlichen und zufälligen Elementen des christlichen Bewußtseins wesentliche oder zu einer bestimmten Zeit über alle Christen verbreitete Elemente des christlichen Bewußtseins ausdrückt. Da überdieß jede Predigt und darum auch ihr Text wesentlich und ursprünglich Darstellung eines Gemüthszustandes ist, und jeder Gemüthszustand auch in derjenigen Form der Rede, welche an und für sich mehr dem Gebiet der Eigenthümlichkeit angehört, nämlich der gefühlvollen, erregten, vollständig ausgedrückt werden kann, so beschränkt diese Eigenschaft der Form einiger Schriftabschnitte keineswegs ihren Werth als Perikopen. Es können also auch Schriftabschnitte von gefühlvoller Form eben so der obigen Bestimmung des Begriffes der Perikopen entsprechen wie Schriftabschnitte von didaktischer Form, obgleich die didaktische Form an sich mehr die Form der Rede eines allgemeinen Inhalts ist.

I. Wahl der Perikopen im Allgemeinen.

§. 24. Nur diejenigen Schriftabschnitte, welche einen sichern Ausdruck für den wesentlichen Inhalt christlicher Gemüthszustände enthalten, können unter die Perikopen aufgenommen werden; wogegen diejenigen Schriftabschnitte, welche einen sichern Ausdruck für den wesentlichen Inhalt christlicher Gemüthszustände nicht enthalten, weil sie entweder eine sichere Feststellung ihres ursprünglichen Wortlautes oder eine sichere Auslegung desselben nicht gestatten, oder endlich in der kirchlichen Uebersetzung unrichtig übertragen worden sind, von den Perikopen ausgeschlossen werden müssen.

1. Bei jedem Blick auf die Schrift, wie sie zum kirchlichen Gebrauch vorliegt, stellt sich sogleich eine dreifache Unsicherheit des Ausdruckes dar. Zuerst ist der ursprüngliche Wortlaut keineswegs durchweg mit Sicherheit festzustellen, unterliegt vielmehr von Anfang bis zu Ende der Schrift in vielen Stellen erheblichen Zweifeln, von denen zwar einige den Sinn der Schriftabschnitte nur in geringem Maaße berühren, andere aber doch tief in den Sinn und Zusammenhang desselben eingreifen. Dann aber ist in vielen Stellen, auch bei völlig gesichertem Wortlaute, der Sinn des letztern ungewiß und seine Auslegung streitig. In vielen Stellen ist jene Unsicherheit mit dieser verbunden, und sie sind exegetisch eben so unsicher als kritisch. Dazu kommt nun noch, daß die Schrift beim Gottesdienste nicht anders gebraucht werden kann als in einer Uebersetzung, und daß die Uebersetzung, welche in der evangelischen Kirche Deutschlands allgemeines Ansehen erlangt hat, die Lutherische, in vielen Stellen den jetzt mit Sicherheit ermittelten Sinn der ursprünglichen Worte nicht richtig wiedergiebt, also zu den bereits bemerkten kritischen und exegetischen Mängeln vieler Schriftabschnitte noch die der Uebersetzung treten. Alle diese Mängel

der Schriftabschnitte, welche wir der Kürze wegen insgesammt unter der Bezeichnung der hermeneutischen zusammenfassen, sind bisher bei der Wahl der Perikopen und bei dem ganzen Geschäft der Perikopenbildung wenig oder gar nicht berücksichtigt worden, fodern aber bei der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen eine Berücksichtigung unabweislich. Denn die Abschnitte der Schrift können dem Begriff der Perikopen als allgemeiner Predigttexte in dem Maaße nicht entsprechen, als ihr Ausdruck unsicher ist. Das Bewußtsein der Uebereinstimmung und des Zusammenhanges irgend eines Gemüthszustandes mit Christo, welches der Text erwecken soll, muß in demselben Maaße schwanken, als der Ausdruck des Textes an jenen Mängeln leidet: es muß ganz verschwinden und kann durch den Text gar nicht erweckt werden, wenn derselbe kritisch und hermeneutisch durchaus ungewiß und unsicher ist; es wird aber durch den Text gewährt, wenn derselbe einen sichern Ausdruck des wesentlichen Inhalts der Predigt und ihres Zusammenhanges und ihrer Uebereinstimmung mit Christo darbietet. Ist aber dieses gewiß, so müssen diejenigen Schriftabschnitte bei der Wahl der Perikopen ausgeschlossen werden, in welchen die hermeneutischen Mängel so groß werden, daß sie dem Zweck der Texte nicht mehr entsprechen*).

---

*) Da unsre obige Regel den kirchlichen Schriftgebrauch von seiner bisherigen gleichmäßigen Ausdehnung auf alle Theile der Schrift oder auf alle Schriftabschnitte eben auf einen Theil der Schriftabschnitte beschränkt, so haben wir nicht allein die Entgegnung zu fürchten, daß die erwähnten hermeneutischen Mängel der Schriftabschnitte in keinem derselben so groß sein, daß sie ihm allen Werth als Text entziehen, sondern auch die andere, daß mit jeder Beschränkung des Schriftgebrauchs auf gewisse Theile der Schrift den Gemeinden andre Theile derselben entzogen oder doch vorenthalten werden, und daß jeder Vorbehalt dieser Art mit dem Protestantismus, in so fern derselbe ein allgemeines Priesterthum der Christen lehrt und behauptet, unverträglich sei. Was nun die erste Entgegnung betrifft, so können wir den Beweis für unsere Behauptung, mit welcher wir die Möglichkeit der sichern Auffassung und ihres Bewußtseins in allen Schriftabschnitten bestreiten, schon deshalb hier noch nicht führen, weil unsere Untersuchung später eine Erörterung aller Theile des neuen Testamentes fodert. Wir bemerken indeß, daß von diesem unsern Standpunkte aus auch die andere Entgegnung sich sogleich von selbst behebt. Zunächst ist nämlich offenbar, daß in der protestantischen Kirche, in welcher die Schrift allgemein verbreitet ist, von einem Vorbehalt der Schrift als solcher gar nicht die Rede sein kann, auch wenn nicht alle Schriftabschnitte als Texte und insbesondere als Perikopen anerkannt werden: sondern, was vorbehalten wird, ist lediglich die Einsicht, welche der Prediger von jenen unsicheren Schriftabschnitten hat. Nun könnte man freilich sagen, der Prediger solle der Gemeinde auch diese seine Einsicht mittheilen, und schon der Vorbehalt dieser Einsicht verursache eine unprotestantische Entzweiung des Bewußtseins des Predigers und des Bewußtseins der Gemeinde oder eine unprotestantische Erhebung des Bewußtseins des Ersteren über das der Letzteren. Allein die Einsicht des Predigers in jene unsicheren Schriftabschnitte besteht eben darum, weil dieselben eine sichere Auffassung ihres Sinnes nicht gestatten, nicht in der Einsicht und Erkenntniß eines Elementes oder einer Beziehung des christlichen Glaubens selbst, sondern in der Erkenntniß der Gründe, aus welchen eine sichere Auffassung jener Schriftabschnitte unmöglich ist, und aus welchen trotz der Unsicherheit jener einzelnen Schriftstellen das Wesen des christlichen Glaubens im Allgemeinen eine klare und sichere Auffassung zuläßt. Es wird eben darum, auch wenn jene unsichern Schriftabschnitte nicht als Texte benutzt werden, den Gemeinden nicht sowohl die Erkenntniß eines Elementes des christlichen Glaubens als vielmehr die Einsicht in jene Gründe vorenthalten. Dieser Vorbehalt ist aber näher betrachtet keinesweges unprotestantisch, ja er erweist sich als an und für sich durchaus nichtig. Denn die Erkenntniß der Gründe der Unsicherheit einer bestimmten Schriftstelle und des demungeachtet gesicherten Bestehens der Klarheit und des Zusammenhanges aller wesentlichen Lehren des christlichen Glaubens ist durch einen größern Umfang besonderer Kenntnisse, durch die Theologie, bedingt, welche sich immer nur wenige Christen aneignen können, und deren allgemeine Verbreitung unter alle Christen weder mit der protestantischen Lehre vom allgemeinen Priesterthume gefodert worden ist, noch auch selbst bei der weitesten Anwendung, welche man von dieser Lehre machen wollte, jemals

2. Die einzelnen Sätze und Worte der Abschnitte der Schrift verhalten sich zu dem Wesen des christlichen Glaubens oder dem wesentlichen Inhalte aller christlichen Gemüthszustände auf sehr verschiedene Weise und zwar so, daß, während einige Sätze und Worte diesen Inhalt wenig oder gar nicht berühren, andere denselben auf das Bestimmteste ausdrücken. Es giebt Schriftabschnitte, welche an und für sich von großem Umfange den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens nur mit einem Worte berühren; es giebt andere von bedeutendem Umfange, welche in diesem ihrem ganzen Umfange den wesentlichen Inhalt christlicher Gemüthszustände darstellen. Auch Schriftabschnitte von geringem Umfange sind noch so von einander verschieden, daß sie den wesentlichen Inhalt christlicher Gemüthszustände bald mit allen ihren Worten bald mit wenigen und einzelnen darstellen. Da nun unsere Bestimmung des Begriffes der Perikopen §. 22 durchaus nicht die Foderung enthält, daß jedes Wort oder jeder Theil einer Perikope denselben Werth für die Predigt habe wie der andere, sondern nur die, daß eine Perikope den wesentlichen Inhalt einer Predigt sei es mit einem, sei es mit mehreren Worten ausdrücke, so müssen zwar diejenigen Schriftabschnitte bei der Wahl der Perikopen ausgeschlossen werden, welche gerade in denjenigen Theilen und Worten, welche den wesentlichen Inhalt allgemeiner christlicher Gemüthszustände ausdrücken, mit hermeneutischen Mängeln behaftet sind: es können aber alle Schriftabschnitte aufgenommen werden, die, wennauch an einigen Theilen mit hermeneutischen Mängeln behaftet, doch in andern und zwar in denjenigen, welche den wesentlichen Inhalt allgemeiner christlicher Gemüthszustände ausdrücken, von jenen Mängeln frei sind. Weil jedoch der Umfang, in welchem der wesentliche Inhalt eines christlichen Gemüthszustandes dargestellt wird, in verschiedenen Schriftabschnitten sehr verschieden ist, so erfodert unsere Regel auch eine sehr verschiedene Anwendung. Wenn nämlich ein Schriftabschnitt nur mit einem einzigen Satze den wesentlichen Inhalt eines christlichen Gemüthszustandes ausdrückt und grade dieser Satz mit hermeneutischen Mängeln behaftet ist, so ist der Abschnitt nach unserer Regel von den Perikopen auszuschließen, auch wenn seine übrigen Theile ihrem

---

gefodert werden kann. Viel eher läßt sich die durchgängige Benutzung aller, auch der schwierigsten, Schriftabschnitte als unprotestantisch darstellen. Denn der Prediger, welcher einen unsicheren Schriftabschnitt als Text in unserm Sinne, also als Ausdruck des wesentlichen Inhaltes der Predigt und ihres Zusammenhanges mit dem Geiste Christi benutzt, kann dieses, eben weil der Schriftabschnitt unsicher ist, nicht anders thun als mit einem Bewußtsein dieser Unsicherheit selbst. Dieses Bewußtsein nun kann der Prediger, indem er einen solchen unsichern Schriftabschnitt als Text benutzt, nicht aussprechen, ohne demselben wenigstens für die Predigt, die er eben spricht, den Werth des Textes gänzlich zu entziehen. Er ist also, wenn er diesen Werth des Schriftabschnittes, von dem er eben ausgeht, aufrecht erhalten will, genöthigt jenes Bewußtsein der Unsicherheit zu unterdrücken, und er geräth eben dadurch in eine unprotestantische Entzweiung seines Bewußtseins mit dem der Gemeinde, die um so größer ist, je mehr es ihm vielleicht gelingt durch die größte Unterdrückung seiner eignen Unsicherheit der Gemeinde das größte Bewußtsein der Sicherheit zu geben, welches in diesem Falle immer auf einer, wenn auch vielleicht nicht beabsichtigten, Täuschung beruht. Wogegen nun die Gemeinschaftlichkeit des Bewußtseins des Predigers und der Gemeinde, welche wir von Anfang an bei unserer ganzen Betrachtung des Gottesdienstes vorausgesetzt haben, vollständig erhalten wird durch das einfache Bekenntniß, welches der Prediger von seiner eigenen Unsicherheit in der Auffassung jener Schriftabschnitte ablegt, und welches eben so wenig den Glauben der Gemeinde jemals stören als der Würde des Predigers Eintrag thun kann.

Ausdrucke nach sicher sind; wogegen er unter dieselben aufgenommen werden kann, auch wenn seine meisten Worte und Sätze mit hermeneutischen Mängeln behaftet sind, wenn eben nur derjenige seiner Sätze, welcher den wesentlichen Inhalt eines christlichen Gemüthszustandes ausdrückt, von jenen hermeneutischen Mängeln frei ist. Unsere obige Regel reicht aber auch vollständig hin um unser Verfahren in der Wahl der Perikopen mit Sicherheit zu leiten, ob wir gleich oben nicht bloß den Ausdruck des wesentlichen Inhalts der Predigt sondern auch den Ausdruck der Uebereinstimmung desselben mit einer Offenbarung des Geistes Christi als Wesen des Textes bestimmt haben, §. 22. Denn in denjenigen Schriftabschnitten, welche einmal den wesentlichen Inhalt eines christlichen Gemüthszustandes nicht sicher ausdrücken, ist auch der Ausdruck der Uebereinstimmung der Predigt mit dem Geiste Christi unsicher; in denjenigen aber, welche den wesentlichen Inhalt eines christlichen Gemüthszustandes mit Sicherheit ausdrücken, ist, wie wir erst später nachweisen können, der Ausdruck der Uebereinstimmung mit Christo mit jenem Ausdrucke zugleich gegeben.

3. Die Sicherheit des Ausdruckes für den wesentlichen Inhalt christlicher Gemüthszustände ist in denjenigen Schriftabschnitten immer größer, welche in allen ihren Theilen von jenen hermeneutischen Mängeln frei sind, und geringer in denjenigen, welche in den übrigen Theilen mit jenen hermeneutischen Mängeln behaftet sind. Aus diesem Umstande folgt eben so wenig die Nothwendigkeit alle mit hermeneutischen Mängeln behafteten Schriftabschnitte entweder durchgängig aufzunehmen oder durchgängig auszuschließen. Es ergiebt sich aber daraus für unser weiteres Verfahren im Allgemeinen die Nothwendigkeit eben so bei den auszuschließenden als bei den aufzunehmenden Schriftabschnitten die irgend erheblichen Mängel auch ihrer minder wichtigen Theile zu erwähnen, und zu zeigen, daß sie für den Werth der aufgenommenen Schriftabschnitte als Texte nicht bedeutend genug sind, um ihre Aufnahme zu verhindern, oder daß sie für den Werth der ausgeschlossenen Schriftabschnitte als Texte bedeutend genug sind um ihre Ausschließung zu fodern*).

---

*) Palmer sagt in seiner Homiletik, 3. Aufl. 1850 S. 76, von dem kirchlichen Gebrauch der lutherischen Bibelübersetzung: — — — „Wir bekennen, daß uns das Abgehen von Luther, das freie Corrigiren desselben und vor Allen das Vorlesen geänderten Textes weit mehr Bedenkliches zu haben, als Segen zu verheißen scheint. Mit diesen Worten Palmers ist unsere obige Regel in so fern vereinbar, als sie fodert, daß eben nur solche Schriftstellen zu Perikopen gewählt werden, welche sowohl im Urtext als in der Uebersetzung einen sicheren Ausdruck für den wesentlichen Inhalt christlicher Gemüthszustände enthalten, also auch Schriftabschnitte, welche falsch übersetzt sind, von der Wahl zu Perikopen ausschließt und eben damit die Veranlassung zum Corrigiren der Uebersetzung beim Lesen des Textes aufhebt. Aber unsere obige Erklärung unterscheidet sich dabei von Palmer's Erklärungen in doppelter Hinsicht, zunächst nämlich damit, da sie falsch übersetzte Abschnitte als solche betrachtet, welche sich nicht zu Texten eignen, während bei P. der Gedanke an die Unzulässigkeit der Wahl irgend eines Schriftabschnittes zum Texte nirgends hervortritt, und daß sie Schriftabschnitte, die in kritischer Hinsicht eine erhebliche Unsicherheit darbieten, oder deren Auslegung schwankt, mit denen, welche falsch übersetzt sind, zusammenstellt. Diesen Widerspruch gegen Palmer müssen wir um so mehr aufrecht erhalten, je mehr wir seine Bedenken gegen das Corrigiren der Uebersetzung auch in dem Texte anerkennen. Denn wenn man Fehler der L. Uebersetzung anerkennt, wie doch auch P. thut, und wenn man auch nicht bestreiten kann, daß in einigen Schriftabschnitten grade diejenigen Worte falsch übersetzt sind, von denen die Predigt allein ausgehen kann, so liegt in der Foderung, dennoch alle Schriftabschnitte ohne Unterschied zu Texten zu benutzen, immer auch die, daß der Prediger zuweilen einen Begriff oder ein Urtheil als die biblische Gewähr für seine Predigt behandle, die zwar die Gemeinde als vollgiltig ansieht, von der er aber selbst so wenig überzeugt ist, daß er sie als gar nicht vorhanden ansehen muß. Diese Foderung aber enthält, wie wenig ihre Erfüllung auch in jedem einzelnen Falle nachtheilig oder auch nur von der Gemeinde als irgendwie störend empfunden werden mag, doch eine Gleichgiltigkeit gegen die

§. 25. Nur Schriftabschnitte von pathetischer, paränetischer, didaktisch-populärer, historischer und gemischter Form können unter die Perikopen aufgenommen werden, während didaktisch-dialektische ausgeschlossen werden müssen. Von den Schriftabschnitten, welche in Hinsicht ihrer Darstellungsform zulässig sind, können nur diejenigen aufgenommen werden, welche Christum redend oder handelnd, sei es mit sei es ohne Bemerkungen der biblischen Schriftsteller, darstellen, so wie diejenigen, welche Rede oder Schrift der Christen der apostolischen Zeit mit einem sichern Ausdruck der Entstehung derselben aus dem Geiste Christi enthalten oder Thaten derselben mit einem solchen Ausdrucke erzählen, oder in welchen mit der Darstellung der Rede und der Thaten der apostolischen Christen und Ungläubigen oder mit der Erzählung von Begebenheiten eigne Bemerkungen der biblischen Schriftsteller verbunden sind; wogegen alle diejenigen Schriftabschnitte ausgeschlossen werden müssen, welche Worte und Thaten apostolischer Christen ohne den sicheren Ausdruck der Entstehung derselben aus dem Geiste Christi und auch ohne alle eigne Bemerkungen der biblischen Schriftsteller enthalten, oder welche Worte und Thaten Ungläubiger ohne eigne Bemerkungen der biblischen Schriftsteller enthalten und erzählen.

1. Der Inhalt der Schrift ist in den Büchern derselben in sehr verschiedenen Formen der Rede und eben so ist auch die Uebereinstimmung dieses Inhalts der Schrift mit Offenbarungen des Geistes Christi auf sehr verschiedene Weise ausgedrückt. Da nun Perikopen als allgemeine Predigttexte eben so wohl den Ausdruck des wesentlichen Inhalts christlicher Gemüthszustände als den der Uebereinstimmung desselben mit dem Geiste Christi enthalten müssen, so hängt die Wahl der Schriftabschnitte zu Perikopen auch davon ab, ob und in welcher Redeform sie den wesentlichen Inhalt eines christlichen Gemüthszustandes ausdrücken, und ob und in welcher Weise in ihnen die Uebereinstimmung dieses Inhalts mit dem Geiste Christi ausgedrückt ist.

2. Wir bemerken zunächst Schriftabschnitte in der erregten gefühlvollen Redeform, welche wir hier der Kürze wegen als die pathetische bezeichnen, da die meisten Schriftabschnitte, welche

---

Uebereinstimmung der Ueberzeugung des Predigers mit seinen Worten, gegen die subjektive Wahrheit dessen, was der Prediger sagt. Die Wahrheit in diesem Sinne ist aber so sehr der eigentliche Grund und die eigentliche Krone des Wirkens im evangelischen Lehramte, daß mit der leisesten Erschütterung dieses Grundes und mit dem leichtesten Hauche, der den Glanz dieser Krone verdunkelt, die Wirksamkeit des einzelnen Geistlichen für immer vernichtet wird und bei einer weiteren und ausgedehnteren Verkennung ihres Werthes das Verderben der evangelischen Kirche unvermeidlich wäre. Dasselbe gilt nun offenbar von solchen Schriftabschnitten, deren Lesart oder Auslegung grade in denjenigen Worten unsicher ist, von denen die Predigt allein ausgehen kann, und zwar in einer Weise, daß der Prediger selbst sich dieser Unsicherheit bewußt werden muß. Freilich kann der Prediger auch auf andere Weise schaden als durch das Predigen über hermeneutisch mangelhafte Texte; aber wenngleich der Schaden des Predigens nach dem Sinne, in welchem sie von L. übersetzt sind, nicht immer erheblich sein muß, so ist der Schaden, den der Prediger und die Gemeinde, ja die ganze evangelische Kirche in dem Augenblicke erleidet, in welchem einer ihrer Diener von der Wahrheit läßt, gewiß eben so bedeutend, ja bedeutender als jeder andere.

ihr angehören, doch in Absicht der Form zu unvollkommen sind um rhetorisch und poetisch genannt werden zu können. Sie tritt am bestimmtesten in kurzen Aeußerungen der Gemüthsbewegungen der biblischen Personen, in schmerzlichen wie in freudigen, so wie in Ausrufen derselben über die Handlungen und Schicksale anderer Menschen hervor. Außer dieser pathetischen Form bemerken wir in andern Schriftabschnitten, welche die Absicht haben auf bestimmte Handlungen der Menschen einzuwirken, diese hervorzurufen oder zu verhindern, die ermahnende, paränetische Form, während noch andere, die lediglich Erkenntniß gewähren oder belehren wollen, didaktisch sind. Diese didaktischen Schriftabschnitte sind zum Theil mit der Entwickelung des eigentlichen Inhalts des christlichen Glaubens und Lebens und eben darum auch mit Ermahnungen sehr genau verbunden und sind in diesem Falle didaktisch-populär: eben so, wenn sie sich bildlicher Reden bedienen und dann parabolisch sind, als, wenn sie die Lehren des christlichen Glaubens in eigentlicher Rede entwickeln. Zum Theil aber entfernen die didaktischen Schriftabschnitte sich weiter von dem eigentlichen Inhalte des christlichen Glaubens und Lebens, haben nur sehr entfernt die Absicht denselben selbst anzuregen und zu beleben, und betreffen allgemeine Begriffe und deren Berichtigung durch gegenseitige Verknüpfung und Scheidung. Solche Abschnitte finden sich zwar selten im neuen Testamente, sie kommen aber doch in der That vor, wie sich später zeigen wird. Sie beziehen sich nur in so fern auf christliche Gemüthszustände, als die allgemeinen Begriffe, welche sie behandeln, allgemeine Elemente und Beziehungen derselben nach einer bestimmten Seite hin ausdrücken und darstellen: sie bilden den schon sehr entschiedenen Uebergang von der populären Form der meisten Schriftabschnitte zu der wissenschaftlichen Darstellung des Glaubens. Ihr Werth ist deshalb lediglich ein wissenschaftlicher und ihre Form und Ausdrucksweise ist durchaus dialektisch. Zu den pathetischen und didaktischen, theils populären, theils dialektischen Schriftabschnitten kommen die historischen, welche zum Theil Thaten, zum Theil Begebenheiten oder solche Ereignisse erzählen, welche ohne alle menschliche Mitwirkung geschahen. Denn nur solche Ereignisse können wir hier als Begebenheiten betrachten, da wir alle andern historischen Abschnitte schon mit denjenigen erwähnt haben, deren Gegenstand Thaten der von den biblischen Schriftstellern erwähnten Personen bilden. Die Begebenheiten in diesem beschränkten Sinne, welche in einigen Schriftabschnitten erzählt werden, tragen alle, wie wir hier sogleich bemerken, den Charakter des Wunderbaren. Nur die wenigsten Schriftabschnitte haben eine der angegebenen Formen ausschließlich, die meisten verbinden eine dieser Formen mit der andern und stellen eine Mischung derselben dar. Die größte Mischung der Formen zeigt sich in den überwiegend historischen Abschnitten, da diese zugleich pathetisch oder didaktisch werden, wenn sie, wie dieß im neuen Testamente häufig vorkommt, die Personen, von denen sie erzählen, in pathetischer oder didaktischer Form redend einführen, oder wenn die erzählenden Schriftsteller selbst eigne Aeußerungen und Urtheile über die erzählte That oder Begebenheit bald in pathetischer bald in didaktischer Form mit der Erzählung verbinden. Was nun den verschiedenen Ausdruck der Uebereinstimmung des wesentlichen Inhalts eines christlichen Gemüthszustandes mit dem Geiste Christi betrifft, so stellen einige Schriftabschnitte Christum selbst dar, indem sie ihn redend einführen und dann seine Worte mittheilen, oder seine Thaten erzählen oder auch die Mittheilung seiner Worte mit der Erzählung seiner Thaten verbinden. Sie haben alle Formen der Rede, welche wir so eben in der Schrift bemerkt haben, die pathetische, die didaktisch-populäre und die historische, so wie die gemischte; doch trägt keiner dieser Schriftabschnitte die von uns als dialektisch-didaktisch bezeichnete Form. Andre Abschnitte der Schrift stellen Ungläubige, sei es mit ihren Worten sei es mit ihren Thaten, dar. Auch diese Abschnitte sind, eben weil sie bald nur Worte Ungläubiger enthalten bald ihre Thaten erzählen, bald Beides verbinden, in Absicht ihrer Form sehr verschieden. Zwischen beiden Arten von Schriftabschnitten, denen, welche Christum selbst, und denjenigen, welche Ungläubige redend oder handelnd darstellen, liegen in Hinsicht des Verhältnisses zu Christo alle diejenigen, welche Apostel und Christen der apostolischen Zeit darstellen und deren Aeußerungen in Worten oder Thaten enthalten. Ihr Inhalt steht offenbar in einem näheren Verhältniß zu Christo, als der

Inhalt derjenigen Schriftabschnitte, welche Ungläubige darstellen, weil die Apostel und alle Christen ihrer Zeit das Leben Christi in sich aufgenommen hatten: aber sie stellen Christum und seinen Geist nicht unmittelbar dar, wie diejenigen Schriftabschnitte, welche eben Christi Worte und Thaten selbst enthalten. Sie sind pathetisch in den kürzern Ausrufen und Reden der Apostel und apostolischen Christen, welche die Evangelien und die Apostelgeschichte enthalten; sie sind paränetisch und didaktisch-populär in den längern apostolischen Reden der Apostelgeschichte; sie sind historisch in den Erzählungen von Thaten der Apostel und apostolischer Christen in den Evangelien und der Apostelgeschichte; sie erscheinen in gemischter Form, wo Erzählung und Rede verbunden ist, und wo der Berichterstatter mit der Darstellung apostolischer Reden und Thaten sein eignes Urtheil verbindet. Ueberdieß sind nun diejenigen Theile der Schrift, welche Apostel und apostolische Christen darstellen, noch auf eine Weise von einander verschieden, in welcher diejenigen, deren Inhalt Christus und die Ungläubigen bilden, sich untereinander durchweg gleich sind. Diese letzteren enthalten nämlich, wenngleich auch zuweilen Worte und zwar pathetische und didaktische, doch immer nur solche Worte, welche, ursprünglich gesprochen und zur mündlichen Mittheilung erzeugt, erst später von einem Anderen, dem biblischen Berichterstatter, niedergeschrieben und schriftlich mitgetheilt sind, während die ersteren zwar auch zum Theil ursprünglich gesprochene und zur mündlichen Mittheilung erzeugte Worte, die der biblische Berichterstatter später niederschrieb, zum Theil aber auch ursprünglich geschriebene und sogleich zur schriftlichen Mittheilung erzeugte Worte enthalten, welche von demselben, der sie erzeugte, niedergeschrieben und mitgetheilt wurden. Jene ursprünglich mündlichen apostolischen Worte sind nun, da sie außer in der Apostelgeschichte nur in einigen Stellen der Evangelien und der Briefe vorkommen, ihrem Umfange nach viel geringer als diese ursprünglich schriftlichen und sogleich zur schriftlichen Mittheilung erzeugten Worte der Apostel und apostolischen Christen. Diese umfassen nämlich zunächst die Briefe des neuen Testaments in ihrem ganzen Umfange, aber, weil die biblischen Schriftsteller die von ihnen in den Evangelien und der Apostelgeschichte mitgetheilten Erzählungen von den Worten und Thaten Christi, der Apostel und apostolischer Christen und auch Ungläubiger zum Theil mit Einmischung ihres eignen Urtheils und eigner Gedanken aufnahmen, auch alle Worte, mit welchen die biblischen Schriftsteller ihr eignes Urtheil über die von ihnen berichteten Worte und Thaten Andrer ausdrücken, und da die biblischen Schriftsteller nicht bloß Thaten und Worte, sondern auch Begebenheiten erzählen, auch ihre eignen Zusätze zu den Berichten von Begebenheiten. Diese ursprünglich schriftlichen Theile der Schrift sind nun nicht bloß eben so wie die ursprünglich mündlichen der Form nach verschieden, sondern erscheinen in der ganzen Mannigfaltigkeit von Redeformen, die wir bereits oben angegeben haben. Sie sind pathetisch in mehrern Stellen der apostolischen Briefe, in welchen die Apostel durch ihren Eifer für ihren Gegenstand über die Ruhe des didaktischen Vortrages erhoben und zu einer größern Lebhaftigkeit fortgerissen werden; sie sind didaktisch-populär und paränetisch in der eigentlichen Hauptmasse der apostolischen Briefe; sie werden dialektisch in einigen Stellen der paulinischen Briefe, des Hebräer-Briefes und im Anfange des Evangeliums des Johannis; sie sind historisch in denjenigen Erzählungen, als deren eigne Urheber die Schriftsteller des neuen Testaments anzusehen sind, und welche sie nicht wie andre Erzählungen aus der mündlichen Ueberlieferung aufnahmen; und sie sind historisch gemischt in allen Erzählungen, in welchen die biblischen Berichterstatter mit ihren Berichten eigne Aeußerungen verbinden.

3. Es ist nun zu untersuchen, in wie fern die hiermit dargelegte Mannigfaltigkeit der Schriftabschnitte sowohl in Absicht der Form als auch in Rücksicht des Verhältnisses ihres Inhalts zu Christo dem obigen Begriff der Perikopen §. 23 entspricht? Daß Schriftabschnitte von pathetischer Form sich vermöge derselben zu Perikopen eignen, also bei unsrer Wahl unter sie aufgenommen werden können, ergiebt sich schon aus unsrer Bemerkung §. 23, 2. Die paränetische Redeform unterscheidet sich von der pathetischen zwar dadurch, daß sie die bestimmte Absicht ein Handeln

hervorzurufen oder zu verhindern mit ausdrückt und darum mehr durch ein bestimmtes Denken bedingt ist als die pathetische; allein sie liegt dieser schon darum sehr nahe, weil sie immer eine bestimmte Gemüthserregung, in welcher der Ermahnende oder Warnende begriffen ist, und welche er auf Denjenigen, welchen er ermahnt, übertragen will, mit ausdrückt. Eben darum nun, weil sie einen bestimmten Gemüthszustand des Redenden darstellt, kann sie in demselben Maaße wie die pathetische den wesentlichen Inhalt der Predigt ausdrücken. Die parabolische Form einiger Schriftabschnitte, welche eine christliche Lehre bildlich darstellen, ist der pathetischen offenbar um so viel näher verwandt als die didaktische, wie das Bild sich mehr zum Ausdruck eines Gemüthszustandes eignet als die Vorstellung oder der Begriff. Aber auch die didaktische, wenn auch nur die populäre, kann den wesentlichen Inhalt eines frommen gemeinsamen Gemüthszustandes und darum auch den einer Predigt in sich aufnehmen. Denn die Gemüthserregungen gehen in Vorstellungen und Begriffe über, welche diese selbst, wennauch nicht vollständig und mit allen Beziehungen ihrer Einzelheit, aber doch ihrem Wesen nach darstellen; und jede Predigt ist eine Reihe von Gedanken, welche einen Gemüthszustand darstellen, der, weil er immer gemeinsam, niemals ein schlechthin einzelner ist. Anders verhält es sich aber mit der didaktisch-dialektischen Form. Denn diese entfernt sich, von den allgemeinen Vorstellungen zu immer höheren hinaufsteigend, immer weiter von dem wirklichen Inhalte frommer Gemüthszustände. Sie eignet sich deshalb auch nicht zum Ausdrucke des wesentlichen Inhalts einer Predigt und ist der Predigt selbst so fremd, daß dieselbe in dieser Form unbedingt als verfehlt erscheinen würde und es immer nur als Nothbehelf erscheinen kann, wenn einzelne Theile einer Predigt in diese Form übergehen. Die Schriftabschnitte, welche in didaktisch-dialektischer Form gefaßt sind, entsprechen deshalb dem Begriffe des Textes nicht: sie sind in unserm obigen Satze als solche bezeichnet worden, welche schon wegen ihrer Form nicht unter die Perikopen aufgenommen werden können. Historische Abschnitte, sowohl rein gegenständliche als gemischte, drücken dagegen den wesentlichen Inhalt einer Predigt in so fern aus, als der in der Predigt dargestellte Gemüthszustand eben durch die in den historischen Abschnitten erzählte That oder Begebenheit bestimmt und hervorgerufen sein kann. Es sind eben darum die historischen Schriftabschnitte in unserm obigen Satze als solche anerkannt, welche den wesentlichen Inhalt einer Predigt ausdrücken und in dieser Beziehung unserm allgemeinen Begriffe des Textes entsprechen. Fragen wir nun, ob alle Schriftabschnitte, auch in dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem ihr Inhalt zu Christo steht, die Uebereinstimmung mit dem Geiste Christi auf gleiche Weise ausdrücken, oder ob nicht einige, weil sie einen solchen Ausdruck nicht enthalten, bei der Wahl der Perikopen ausgeschlossen werden müssen? so kommt hier wieder in Betrachtung, was wir schon oben, §. 22, bemerkten, daß Schriftabschnitte, welche Worte und Thaten Ungläubiger darstellen, eben darum an und für sich den Ausdruck der Uebereinstimmung mit Christo nicht enthalten. Diese sind deshalb, in so fern sie lediglich auf den angegebenen Inhalt beschränkt sind, in unserm obigen Satze von der Wahl der Perikopen ausgeschlossen. Dagegen enthalten nun diejenigen Schrift-

abschnitte, welche Christum selbst redend oder handelnd darstellen, offenbar mit diesem ihrem Inhalte unmittelbar den Ausdruck nicht allein des wesentlichen Inhalts einer Predigt, welche sich ihnen als Texten unterordnet, sondern auch den der Uebereinstimmung desselben mit dem Geiste Christi. Die Schriftabschnitte dieser Art sind deshalb in unserer obigen Regel unbedingt als solche bezeichnet, die unter die Perikopen aufgenommen werden können. Was nun Schriftabschnitte betrifft, welche die Apostel und apostolischen Christen redend oder handelnd darstellen, so ergiebt sich, ob sie gleich, weil die Apostel und apostolischen Christen den Geist Christi aufgenommen hatten, auch den Ausdruck der Uebereinstimmung des wesentlichen Inhalts einer Predigt mit dem Geiste Christi enthalten können, doch aus dem Unterschiede aller Christen von Christo selbst grade in dieser Beziehung ein wesentlicher Unterschied von Schriftabschnitten, welche Christi Worte und Thaten enthalten. Denn da Christus ohne Sünde und darum jeder seiner Lebensmomente allen andern an Kraft und Fülle des in ihm wohnenden Geistes Gottes völlig gleich war, so war jedes seiner Worte und jede seiner Thaten eine vollständige und reine Offenbarung seines Geistes: da hingegen die Apostel und apostolischen Christen mit der Sünde behaftet blieben, und ihr inneres Leben eben deshalb dem Wechsel der bald höhern bald niederen Kraft und Reinheit des Geistes in ihnen unterworfen war, so sind zwar diejenigen apostolischen Thaten und Worte, welche aus den Momenten der größten Lebendigkeit und Kraft des Geistes in ihnen hervorgingen, Offenbarungen des Geistes Christi; aber diejenigen Thaten und Worte, welche aus Momenten der geschwächten und unterdrückten Kraft des Geistes in den Aposteln hervorgingen, bringen den Geist Christi entweder gar nicht oder doch nur auf ganz unkenntliche Weise zur Erscheinung. Während Schriftabschnitte, welche Worte und Thaten der Apostel und apostolischen Männer der ersten Art enthalten, mit diesen Worten und Thaten das Bewußtsein der Uebereinstimmung eines bestimmten Gemüthszustandes mit dem Geiste Christi zu erwecken geeignet sind, sind die der letztern Art offenbar nicht dazu geeignet und können deshalb nicht als Predigttexte angesehen und unter die Perikopen aufgenommen werden. Wenn aber hiernach einmal einige Schriftabschnitte, welche Worte und Thaten der Apostel und apostolischen Männer enthalten, durch diesen ihren Inhalt das Bewußtsein der Uebereinstimmung eines bestimmten Gemüthszustandes mit Christo nicht gewähren können, so würde mit aller Nothwendigkeit folgen, daß kein Schriftabschnitt dieser Art ein sicheres Bewußtsein der Uebereinstimmung eines fromm erregten Gemüthszustandes mit dem Geiste Christi geben könnte, und daß sie eben deshalb insgesammt zu Perikopen nicht geeignet wären, wenn jene apostolischen Schriftabschnitte auf keine Weise andeuteten, ob die in ihnen enthaltenen Worte und Thaten der Apostel und apostolischen Männer reine und vollständige Offenbarung des Geistes Christi sind oder nicht. Fragen wir nun, ob in der That einige Schriftabschnitte apostolischen Inhalts sich von andern durch bestimmte Merkmale, an welchen ihr Inhalt als reine Offenbarung des Geistes Christi mit Sicherheit erkannt werden kann, unterscheiden, und welches diese Merkmale sind? so bemerken wir in dieser Hinsicht zunächst, daß die Verfasser der Evan-

gelien und Episteln des neuen Testaments die Absicht ihrer Schriften fast durchgängig und zwar damit angeben, daß sie den Glauben an Christum beleben und befestigen sollen*). Diese eignen Erklärungen der Verfasser des neuen Testaments über den Zweck ihrer Schriften sind nun für unsere Frage von entscheidender Wichtigkeit. Denn wenn das Leben der Apostel und apostolischen Christen aus einem Wechsel von Momenten bestand, von denen einige vom Geiste Christi so erfüllt waren, daß ihre Erzeugnisse als Offenbarungen desselben unbedenklich angesehen werden können, andere aber dem Geiste Christi so fern waren, daß ihre Erzeugnisse ihn nicht offenbaren, so mußten die Apostel und apostolischen Christen selbst ein Bewußtsein über diesen Wechsel und diesen Unterschied ihrer Lebensmomente haben. Dieses Bewußtsein kann bei ihnen mit um so größerer Sicherheit vorausgesetzt werden, als es sich in jedem einiger Besinnung fähigen Christen entwickelt, als es sich in ihren Briefen schon mit dem Bekenntniß mit der Sünde behaftet zu sein wiederholt ausspricht, und als es endlich durch den Eindruck der persönlichen Erscheinung des Erlösers, den sie empfangen hatten, mit einer besondern Lebendigkeit und Klarheit in ihnen hervorgerufen und entwickelt war. Wenn nun aber die Apostel und apostolischen Christen sich jenes Unterschiedes ihrer Lebensmomente klar bewußt waren, so ist es schlechthin unmöglich, daß sie in einem ihrer niedern, von Christo entfernten, Lebensmomente eine Wirksamkeit für sein Reich unternommen und ausgeführt haben: denn das Bewußtsein von Christo entfernt zu sein und unter der Herrschaft der Sünde zu stehen mußte sie in solchen Momenten von aller Wirksamkeit zurückhalten; oder der Trieb für Christum und sein Reich zu wirken mußte sie in dem Augenblicke, in welchem er erwachte, sogleich aus jenen niedern Zuständen erheben und in höhere versetzen, in welchen sie fähig waren den Geist Christi in höherer Kraft und Reinheit zu offenbaren. Demnach bezeichnen alle die erwähnten Aeußerungen, mit welchen die Verfasser des neuen Testaments ihre Schriften für Werke ihres apostolischen Berufes erklären, diese als Erzeugnisse ihrer höchsten Lebensmomente und als Offenbarungen des Geistes Christi. Können wir nun jene Aeußerungen als eins der sichern Merkmale der Offenbarungen des Geistes Christi in den verschiedenen Theilen der Schrift ansehen, so können wir auch, wie unser obiger Satz bestimmt,

---

*) Die beiden ersten Evangelien entbehren zwar einer ausdrücklichen Angabe dieser ihrer Absicht, doch tritt diese Absicht in mehreren einzelnen Bemerkungen derselben so wie in der ganzen Behandlung ihres Gegenstandes deutlich hervor. Im dritten und vierten Evangelium wird dagegen diese Absicht, Luc. 1, 1—4, Joh. 20, 30 u. 31; 21, 24 u. 25, sehr deutlich ausgesprochen. Auch in der Apostelgeschichte findet sich eine Andeutung dieser Absicht schon in der freilich abgebrochenen Vergleichung dieses Buches mit dem Evangelium des Lukas, Kap. 1, 1. Die apostolischen Briefe aber deuten sie, abgesehen von einzelnen beiläufigen Sätzen und Bemerkungen, schon durch die Begrüßungen an, mit welchen sie beginnen. In diesen Begrüßungen bezeichnen die Verfasser der Episteln sich alle als Apostel und halten damit sich selbst wie ihren Lesern den Beruf vor, den sie wie durch ihre übrige Thätigkeit so auch durch das Schreiben der Briefe erfüllten. Der erste Brief des Johannes, welcher wie der Hebräerbrief einer Begrüßung ermangelt, spricht um so deutlicher und wiederholter in seinem ganzen Verlauf die Absicht aus, Glauben und Leben zu nähren und zu geben, und der Brief an die Hebräer giebt diese Absicht, in so fern sie nicht in seinem ganzen Zusammenhange hervortritt, noch am Ende, Kap. 13, 22—25, an.

alle diejenigen Schriftabschnitte unter die Perikopen aufnehmen, welche Worte und Gedanken der Apostel und apostolischen Christen enthalten, die ursprünglich zur schriftlichen Mittheilung erzeugt sind, mit alleiniger Ausnahme einiger Stellen der beiden Briefe an die Korinther, von welchen der Apostel Paulus sagt, daß sie nicht mit dem vollen Bewußtsein der Uebereinstimmung mit dem Geiste Christi geschrieben sind, wie sich weiter unten bei Betrachtung derselben zeigen wird. Das angegebene Merkmal der in den Schriftabschnitten enthaltenen Offenbarungen des Geistes Christi durch die Apostel und apostolischen Christen ist nun keinesweges das einzige. Denn wie die schreibenden Apostel und apostolischen Christen ihre schriftlichen Aeußerungen und Mittheilungen als Werke ihres Berufes und damit als Erzeugnisse ihrer höheren Lebensmomente bezeichnen, so bezeichnen auch die redenden und handelnden Apostel und apostolischen Christen, welche uns vorzüglich in der Apostelgeschichte dargestellt werden, ihre Reden und ihre Handlungen oft sehr bestimmt als Werke ihres Berufes und als Erzeugnisse ihrer höchsten Lebensmomente, und zwar so, daß sie ausdrücklich erklären im Namen Jesu zu reden und zu handeln, oder das, was sie reden und thun, vom Geiste ableiten. Die Aeußerungen der letztern Art haben nun unbedenklich als Merkmale der Offenbarungen des Geistes Christi in der Schrift denselben Werth wie die Aeußerungen der schreibenden Apostel, zumal sie in dieser Hinsicht bei Handlungen noch oft durch den wunderbaren Erfolg derselben unterstützt werden, welcher unbedenklich, auch wo er ohne eine Berufung auf den Namen Jesu berichtet wird, als ein Merkmal einer Offenbarung des Geistes Christi in den Aposteln angesehen werden kann, da alle Wunderkraft der Apostel wesentlich auf den Geist Christi zurückgeführt werden muß. Es ergiebt sich hiermit die Anrufung des Namens Christi, die Berufung auf den Geist, so wie der wunderbare Erfolg bei den Reden und Handlungen der Apostel und apostolischen Christen als ein zweites sicheres Merkmal der in den Schriftabschnitten enthaltenen Offenbarungen des Geistes Christi. Außerdem finden wir Schriftabschnitte, in welchen zwar der Name Jesu oder des Geistes von den in ihnen als redend und handelnd dargestellten Aposteln und apostolischen Christen nicht angerufen und ausgesprochen wird, welche aber entweder eine Rede oder eine That eines Apostels oder eines apostolischen Christen enthalten, die mit einer andern, welche auf Christum und den Geist ausdrücklich zurückgeführt wird, genau übereinstimmt, oder welche die Schilderung eines bereits in einem früheren Schriftabschnitte dargestellten und als Offenbarung des Geistes Christi bezeichneten Lebensmomentes der Apostel und apostolischen Christen fortsetzen. Eine Rede oder eine That eines Apostels, welche mit einer andern, welche derselbe Apostel an einer andern Stelle ausdrücklich als Offenbarung des Geistes Christi bezeichnet, übereinstimmt, kann unbedenklich selbst als Offenbarung des Geistes Christi angesehen werden. Eben so sicher und bestimmt zeigt sich der Inhalt eines Schriftabschnittes als Offenbarung des Geistes Christi, welcher die Darstellung eines apostolischen Lebensmomentes fortsetzt, der bereits in einem früheren Schriftabschnitte als ein höherer in dem angegebenen Sinne und in der beschriebenen Weise bezeichnet worden ist. Denn

in diesem Falle betreffen mehre Schriftabschnitte offenbar denselben Lebensmoment der Apostel und apostolischen Christen, und sie sind weniger durch ihren Gegenstand und Inhalt als durch die äußere Form der Darstellung geschieden: möge nun der erste Abschnitt die Schilderung jenes Lebensmomentes mit einer Rede der dargestellten Person beginnen und der zweite die Schilderung mit einer andern Rede derselben fortsetzen, oder möge der eine eine Rede, der andere eine That enthalten *). Endlich bemerken wir Schriftabschnitte, welche Reden und Thaten der Gesammtheit der Apostel und apostolischen Christen oder Reden und Thaten eines Einzelnen enthalten, welche dieser mit allgemeiner Zustimmung der übrigen Christen sprach oder vollbrachte. Diese Reden und Thaten sind, auch wenn die Möglichkeit des Sinkens der Kraft des Geistes im Einzelnen im angegebenen Umfange anerkannt wird, Offenbarungen des Geistes Christi. Denn bei allen Schwankungen der Kraft des Geistes im Einzelnen ist derselbe der Gesammtheit der Christen immer geblieben, und er hat dieselbe gerade in der ersten Zeit in aller Kraft und Reinheit belebt. Der Mangel an Kraft des Geistes, welcher bei Reden und Thaten der Gesammtheit der Christen in dem Einen eintrat, wurde durch die um so reichere Fülle desselben in dem Andern ersetzt. Wenn wir nun die angegebenen Eigenschaften einiger Schriftabschnitte apostolischen Inhalts als sichere Merkmale des Ursprungs desselben aus dem Geiste Christi oder seines Werthes als Offenbarung desselben im Worte oder in der That ansehen können, so folgern wir, daß alle Schriftabschnitte dieser Art unserm Begriff der Perikope entsprechen. Sie sind in unserm obigen Satze mit denjenigen, welche Rede oder Schrift der Christen apostolischer Zeit mit einem sichern Ausdruck der Entstehung derselben aus dem Geiste Christi enthalten oder Thaten derselben mit einem solchen Ausdruck erzählen, bezeichnet und als solche für zu Perikopen geeignet erklärt worden. Die Zulässigkeit der Aufnahme noch anderer Schriftabschnitte, welche unser obiger Satz auch anerkennt, ergiebt sich nun auf folgende Weise. Die ursprünglich schriftlichen Aeußerungen der Apostel und apostolischen Christen umfassen, wie wir bereits bemerkt haben, auch alle eignen Gedanken und Urtheile, welche die Verfasser des neuen Testaments mit den von ihnen berichteten Worten und Thaten Anderer und mit ihren Erzählungen von Begebenheiten verbanden. Da wir nun sagen konnten, daß alle ursprünglich schriftlichen Mittheilungen der Apostel und apostolischen Christen durch die eignen Erklärungen der Verfasser des neuen Testaments als Erzeugnisse ihrer höhern Lebensmomente und damit als Offenbarungen des Geistes Christi bezeichnet werden, und da jene Erklärungen sich nicht bloß auf diejenigen Aeußerungen dieser Art beziehen, in welchen die von den Verfassern des neuen Testaments selbst erzeugten Gedan-

*) So ist die Rede des Petrus Ap.-Gesch. 2. ohne Zweifel, auch ganz abgesehen von der Vortrefflichkeit ihres Inhalts und ihrer Form, schon darum als Erzeugniß eines höheren apostolischen Lebensmomentes anzusehen, weil sie der reinste und vollkommenste Ausdruck des im Anfange des Kap. beschriebenen Momentes ist, in welchen die Apostel durch die Ausgießung des Geistes versetzt wurden, obgleich Petrus, indem er spricht, diese seine Rede nicht ausdrücklich vom Geiste ableitet und obgleich der Anfang der Rede selbst offenbar auch den Anfang eines neuen Abschnittes bezeichnet.

ken und Urtheile für sich und als solche hervortreten, sondern auch auf diejenigen, in welchen diese ihre Gedanken und Urtheile an den Reden Anderer und an den Erzählungen von Thaten Anderer und von Begebenheiten haften und mit diesen verflochten sind, so ist offenbar, daß auch diese Gedanken und Urtheile, welche von den Verfassern des neuen Testaments niedergeschrieben worden sind, unserm Textbegriffe entsprechen. Hieraus folgt nun zunächst, daß außer denjenigen Schriftabschnitten apostolischen Inhalts, welche wir bereits als unserm Textbegriff entsprechend bezeichnet haben, auch alle diejenigen, welche durch die von den Verfassern des neuen Testaments beigefügten Urtheile auf den Geist Christi zurückgeführt und von demselben abgeleitet werden, sich zu Perikopen eignen. Die neutestamentischen Schriftsteller haben nun ihr eigenes Urtheil nicht allein mit solchen Reden und Thaten der Apostel und apostolischen Christen verbunden, welche sich nicht in der angegebenen Weise selbst als Erzeugnisse höherer apostolischer Lebensmomente ankündigen, sondern auch mit solchen, welche eben in sich selbst den Beweis enthalten aus dem Geiste Christi hervorgegangen zu sein, oder mit einem jener innern Merkmale der unserm Textbegriffe entsprechenden Schriftabschnitte apostolischen Inhalts behaftet sind. Diejenigen Schriftabschnitte apostolischen Inhalts, in welchen die Aeußerungen der Apostel und apostolischen Christen, die sich an und für sich schon als Erzeugnisse der höheren Lebensmomente der Apostel und apostolischen Christen kund geben, noch durch das eigne Urtheil der Berichterstatter als solche bezeichnet sind, tragen offenbar ein doppeltes Merkmal einer Offenbarung des Geistes Christi und entsprechen darum unserm Textbegriffe eben so wie die bisher betrachteten. Sie sind deshalb in unsrer obigen Regel als bei der Wahl der Perikopen zuläßig bezeichnet worden, und nur diejenigen Mittheilungen von Worten und Thaten der Apostel und apostolischen Christen sind unbedingt ausgeschlossen, welche weder in der angegebenen Weise in sich selbst den Beweis des Ursprungs der apostolischen Worte und Thaten aus dem Geiste Christi enthalten, noch durch eine Bemerkung der biblischen Schriftsteller aus denselben abgeleitet werden. Wir bemerken nun aber noch, daß die neutestamentischen Schriftsteller nicht bloß ihren Mittheilungen von Reden und Thaten der Apostel und apostolischen Christen sondern auch ihren Mittheilungen von Reden und Thaten Ungläubiger, von Reden und Thaten Christi und ihren Erzählungen von Begebenheiten ihr eigenes Urtheil und ihre eigenen Gedanken beigemischt haben. Da wir nun alle zur schriftlichen Mittheilung erzeugten Gedanken der biblischen Schriftsteller als Offenbarungen des Geistes Christi anerkannt haben, so können wir unbedenklich sagen, daß das eigne Urtheil, welches die neutestamentischen Schriftsteller ihren Mittheilungen von Ungläubigen beigemischt haben, denjenigen Abschnitten, welche solche Mittheilungen enthalten, den Werth von Texten giebt. Es sind eben deshalb in unserm obigen Satze Mittheilungen der neutestamentischen Schriftsteller von Ungläubigen in dem Falle als zu Perikopen geeignete Schriftabschnitte bezeichnet worden, daß sie mit eignen Bemerkungen der biblischen Schriftsteller verbunden sind. Was nun die den neutestamentischen Mittheilungen von Reden und Thaten Christi beigemischten Gedanken und Bemerkungen betrifft, so ist klar, daß der

Werth dieser Schriftabschnitte als Texte durch das Urtheil der neutestamentischen Schriftsteller an und für sich nicht erhöht werden kann, da sie eben mit den Mittheilungen der Reden und Thaten Christi die eigentlichen und ursprünglichen Offenbarungen seines Geistes enthalten. Um so mehr aber kommt in Betrachtung, daß die eignen Gedanken und Urtheile, welche die Verfasser des neuen Testaments mit Mittheilungen aus dem Leben Jesu verbunden haben, in sehr verschiedenem Verhältnisse zu denselben stehen, bald so, daß sie als erläuternde und ergänzende Bemerkungen zu denselben erscheinen, bald so, daß sie in die Reden Christi verwebt und von diesen selbst nicht mit Sicherheit zu unterscheiden sind. Im ersteren Falle erleichtern die eignen Zusätze der neutestamentischen Schriftsteller die Auffassung der Rede oder der That Christi und der in ihr dargestellten Offenbarung seines Geistes; doch ist die Rede oder That Christi als eine solche Offenbarung immer der eigentliche Mittelpunkt des Schriftabschnittes, in so fern er als Text betrachtet wird. Im andern Falle erscheint die ursprüngliche Offenbarung des Geistes Christi durch die Beimischung der eignen Gedanken der Darsteller, möge dieselbe nun nur Zusätze oder auch Verkürzungen verursacht haben, zuweilen getrübt. Allein wenngleich eine solche Einmischung des eignen Urtheils in vielen Schriftabschnitten, welche Christum selbst redend oder handelnd darstellen, anerkannt werden muß, so kann dieselbe doch keinem einzigen Schriftabschnitte den Werth eines Textes ganz entziehen. Denn wenn einmal Alles, was die biblischen Schriftsteller ursprünglich schriftlich äußerten und mittheilten, aus ihren höheren Lebensmomenten hervorgegangen und darum Offenbarung des Geistes Christi ist, so können auch die Gedanken und Urtheile, welche sie ihren Darstellungen von Reden und Thaten Christi beifügten, nicht aus ihren niederen sondern nur aus ihren höchsten Lebensmomenten hervorgegangen sein und gelten uns darum als Offenbarungen des Geistes Christi. Diejenigen Schriftabschnitte aber, in welchen die Mischung der eignen Gedanken der biblischen Verfasser mit den Reden und Thaten Christi die Auffassung der Reden Christi und die Erzählungen seiner Thaten nicht allein verhindert sondern unmöglich macht, sind schon durch unsre Regel §. 24 von der Wahl zu Perikopen ausgeschlossen. Da nun alle ursprünglich schriftlich geäußerten Gedanken und Urtheile der Apostel und apostolischen Christen Erzeugnisse des Geistes Christi sind, so entsprechen auch alle Erzählungen von Begebenheiten im neuen Testamente mit eigenen Bemerkungen der biblischen Schriftsteller unserm Textbegriffe und sind deshalb in unserm obigen Satze als bei der Wahl der Perikopen zuläßig anerkannt. Wir bemerken dabei nur noch, daß, wenn wir gleich nur solche Erzählungen von Begebenheiten anerkennen, in welchen auch ein eignes Urtheil des erzählenden Schriftstellers enthalten ist, doch keine einzige Erzählung einer biblischen Begebenheit ausgeschlossen wird, weil alle Erzählungen des neuen Testaments von Begebenheiten ein eignes Urtheil des erzählenden Schriftstellers, wenn auch in sehr verschiedener Weise, mit ausdrücken. Andrerseits können für unsern Standpunkt alle Erzählungen von Begebenheiten eben nur durch das in irgend einer Weise mit ihnen verbundene Urtheil des Erzählers den Werth eines Textes gewinnen, sei es auch daß

dieses nur mit dem Eindrucke, den diese Begebenheit auf ihn gemacht oder in ihm zurückgelassen hatte, oder mit dem Eindrucke der Begebenheit auf die Zeugen ausgedrückt wird. Denn jede Begebenheit unterliegt als solche immer einer verschiedenen Auffassung, welche von der Verschiedenheit des Auffassenden so abhängt, daß dieselbe Begebenheit den entgegengesetzten Eindruck hervorbringen, in dem Ungläubigen Aeußerungen des Unglaubens, in dem Gläubigen aber Aeußerungen des Glaubens oder des Geistes Christi hervorrufen kann.

4. Der Gebrauch von Abschnitten des alten Testaments zu Texten kann auf den ersten Anblick nicht allein mit unserm allgemeinen Textbegriffe, §. 22, sondern auch mit der nun aus jenem Textbegriffe abgeleiteten Regel völlig unverträglich erscheinen. Denn wenn wir auch nach unsern bisherigen Erörterungen sagen können, daß nicht bloß solche Schriftabschnitte, welche Christum redend und handelnd darstellen, unserm Textbegriffe entsprechen, weil sie unmittelbar Offenbarungen des Geistes Christi in Wort und That enthalten und eben darum die Uebereinstimmung eines frommen Gemüthszustandes mit denselben auszudrücken geeignet sind, sondern auch solche, welche aus höhern Lebensmomenten apostolischer Christen hervorgegangene Aeußerungen derselben darstellen, weil sie, wenn nicht unmittelbare doch mittelbare Offenbarungen des Geistes Christi im geschriebenen oder ursprünglich gesprochenen Worte oder in der That enthalten, so ordnen sich doch die Abschnitte des alten Testaments unserm Textbegriffe keineswegs auf gleiche Weise unter, da sie alle vor Christo, also unabhängig von seinem Geiste, entstanden sind und ein ursächlicher Zusammenhang derselben mit dem Geiste Christi keineswegs in dem Sinne und Umfange behauptet werden kann, wie der ursächliche Zusammenhang aller aus höhern Lebensmomenten hervorgegangenen apostolischen Aeußerungen mit dem Geiste Christi. Allein wie bestimmt schon aus diesem Grunde festgehalten werden muß, daß das alte Testament in allen seinen Theilen zu Christo in einem entfernteren Verhältnisse steht, als alle Abschnitte des neuen Testaments, die wir nach unserer obigen Regel unter die Texte aufnehmen und als solche anerkennen können, eben so bestimmt ist doch das Verhältniß des alten Testaments zum neuen von Christo (Matthäus 5. 17) und den Aposteln als das des Unvollkommenen, Unvollständigen, Aeußerlichen zu dem Vollkommenen, Vollständigen, Innerlichen beschrieben worden. Ueberdieß ist durch die Aussprüche Christi und der Apostel und ihre Berufungen auf das alte Testament im Allgemeinen der Glaube der Christen an den Inhalt des alten Testaments begründet, aus welchem sich das Bewußtsein in einer mit dem Geiste Christi übereinstimmenden Weise angeregt zu sein entwickeln kann, wenn die Predigt sich einem Abschnitte des alten Testaments so anschließt und unterordnet, wie überhaupt die Predigt sich dem Texte anschließen und unterordnen soll. Die Schriftabschnitte des alten Testaments sind deshalb durch unsere obige Bestimmung der Texte keineswegs unbedingt von allem Gebrauch zu Texten ausgeschlossen. Indeß können nach unserer Fassung des Textbegriffes die Abschnitte des alten Testaments keineswegs einen gleichen Werth als Texte haben wie die Abschnitte des neuen. Die bisherige Behandlung des Textbegriffes hat eben so wenig auf eine Unterscheidung des höheren und geringeren Werthes der Schriftabschnitte überhaupt als Texte geführt, wie auf den verschiedenen Werth der Schriftabschnitte des alten Testaments und des neuen als solcher. Nachdem wir oben nachgewiesen haben, daß es nicht hinreicht bei der Bestimmung des Textbegriffes nur auf die Schrift zurückzugehen, und daß bei ihr von den Offenbarungen des Geistes Christi ausgegangen werden muß, können wir es als einen Vorzug unserer ganzen Betrachtung des Textbegriffes ansehen, daß sie sehr bestimmt auf eine Bestimmung des verschiedenen Werthes der Schriftabschnitte als Texte führt: und zwar nicht bloß so, daß wir den Schriftabschnitten des alten Testaments als Texten einen geringeren Werth beilegen als denen des neuen, sondern auch so, daß wir auch unter den Texten des neuen Testaments einen sehr bestimmten Unterschied finden und denjenigen, welche Christum redend und handelnd darstellen, wegen der Unmittelbarkeit, in welcher sie das Bewußtsein des Zusammenhanges mit Christo geben, einen

höhern Werth beilegen als denjenigen, welche Apostel und Christen ihrer Zeit redend oder handelnd oder, was wir nach allem Bisherigen als völlig gleich betrachten können, schreibend darstellen. Je mehr wir durch die Unterscheidung eines verschiedenen Werthes der Schriftabschnitte als Texte von der bisherigen Behandlung dieses Begriffes abweichen, desto angemessener erscheint es auf die ganz übereinstimmenden Andeutungen zu verweisen, welche Ullmann in dieser Hinsicht giebt. Vgl. den Aufsatz: „die Stellung der Studien und Kritiken in der Theologie und Kirche," Jahrgang 1848 derselben Zeitschrift, Heft 1 S. 59 u. 60.

§. 26. Nur diejenigen Texte können unter die Perikopen aufgenommen werden, welche entweder Christum redend oder handelnd darstellen, oder welche solche ursprünglich gesprochene oder geschriebene Worte der Apostel und Christen der apostolischen Zeit enthalten oder solche Thaten derselben erzählen, in welchen irgend ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins auf eine faßliche Weise ausgedrückt ist, wogegen alle Texte, welche ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins mit den in ihnen enthaltenen apostolischen Worten oder Thaten nicht ausdrücken, bei Bestimmung der Perikopen ausgeschlossen werden müssen.

1. Es kann gegenwärtig wenigstens in der evangelischen Kirche als allgemein zugestanden angesehen werden, daß der christliche Glaube in dem Einzelnen die Eigenthümlichkeit nicht aufhebt sondern sich mit ihr verbindet. Allgemeines und Eigenthümliches ist also im wirklichen Leben des Einzelnen und zwar auch in den verschiedenen Momenten immer vereinigt. Diese Vereinigung des Allgemeinen und Eigenthümlichen findet aber wiederum in sehr verschiedenem Maaße Statt und zwar so, daß in dem einen Momente das Allgemeine, in dem andern das Eigenthümliche mit großem Uebergewichte hervortritt. Wie nun in den Lebensmomenten des Gläubigen selbst Allgemeines und Eigenthümliches immer und zwar in verschiedenem Maaße vereinigt ist, so hat auch die Darstellung derselben in Wort und Rede eine allgemeine und eine eigenthümliche Seite. Allein die Rede stellt selten einen Lebensmoment vollständig und nach jeder Beziehung dar. Sie übergeht häufig ein oder mehre in dem wirklichen Lebensmomente mit enthaltene Elemente, bringt bald nur die allgemeinen bald nur die eigenthümlichen zur Anschauung, und kann deshalb auch bei überwiegend allgemeinen Lebensmomenten mehr eigenthümlich und bei überwiegend eigenthümlichen Lebensmomenten mehr allgemein sein. Die Darstellung des neuen Testaments ist nun wie jede andere in der Rede allgemein und eigenthümlich zugleich. Das Verhältniß des Eigenthümlichen zum Allgemeinen ist auch in der Darstellung des neuen Testaments sehr verschieden, je nachdem dasselbe bald mehr allgemeine bald mehr eigenthümliche Lebensmomente darstellt und in Beiden entweder mehr das Allgemeine oder mehr das Eigenthümliche zur Anschauung bringt. In vielen Theilen des neuen Testaments kann das Allgemeine von dem Eigenthümlichen mit Sicherheit geschieden werden; in andern ist Beides so verschmolzen, daß eine Scheidung unmöglich ist. Zuweilen ist der Uebergang von der eigenthümlichen Darstellung zur allgemeinen sehr bestimmt bezeichnet, zuweilen aber tritt der Wechsel der eigenthümlichen und der allgemeinen Darstellung rasch und ohne Vermittelung ein. Die eigenthümlichen oder partikulären Elemente des neuen Testaments sind aber näher betrachtet von doppelter Art, da diese Schriftsteller einerseits die Eigenthümlichkeit ihrer Leser berücksichtigen, andererseits ihre eigne Eigenthümlichkeit hervortreten lassen. Diese Mischung von allgemeinen und partikulären Elementen und zwar der partikulären Elemente beider Arten finden wir nicht bloß in den ursprünglich geschriebenen sondern auch in den ursprünglich gesprochenen Worten der Apostel und der apostolischen Christen, ja auch in den Erzählungen von ihren Thaten, in so fern auch Thaten nicht bloß durch die Eigenthümlichkeit der Handelnden, sondern auch durch die Eigenthümlichkeit Derer mitbedingt sind, auf welche die Handlung gerichtet ist.

2. Bei dieser vielfachen Mischung des Allgemeinen und Eigenthümlichen im

neuen Testamente lassen die Abschnitte der Schrift, deren Inhalt in obigem Sinne, §. 23, allgemein ist, und welche sich deshalb zu Perikopen eignen, keine bestimmtere Bezeichnung zu als die im obigen Satze angegebene. Denn da in den meisten Schriftabschnitten Eigenthümliches und Allgemeines gemischt ist, so können wir nicht bloß solche Abschnitte als allgemein ansehen, in welchen nur Allgemeines enthalten ist, sondern auch solche, in denen das Allgemeine mit dem Eigenthümlichen verbunden ist. Es haben auch diejenigen Abschnitte einen allgemeinen Werth, in welchen überhaupt Allgemeines so vorkommt, daß es eine besondere Auffassung gestattet, sei es daß das Allgemeine den alleinigen Inhalt der Abschnitte bildet, sei es daß es mit Eigenthümlichem verbunden ist. Wogegen nun alle Schriftabschnitte, welche nur Eigenthümliches oder zwar auch Allgemeines, aber dieses in unauflöslicher Verbindung mit dem Eigenthümlichen enthalten, zwar Texte sein können, aber als dem Begriffe der Perikopen nicht entsprechend bei der Wahl derselben ausgeschlossen werden müssen. Aber wir können nach dem Bisherigen eben so wenig sagen, daß nur Schriftabschnitte, welche aus ursprünglich gesprochenen Worten bestehen, wie daß nur solche, die aus ursprünglich geschriebenen Worten bestehen, und eben so wenig, daß nur Schriftabschnitte, welche wesentlich gesprochene und geschriebene Worte enthalten, oder nur solche, welche Thaten erzählen, zu Perikopen gewählt werden können. Denn in allen diesen Texten finden wir, wie bemerkt, Eigenthümliches und Allgemeines gemischt und zwar so, daß Beides für sich allein und Beides verbunden vorkommt. Eben so wenig können wir sagen, daß nur Schriftabschnitte von einer bestimmten jener oben betrachteten Darstellungsformen zu Perikopen geeignet sind. Vielmehr finden wir nicht allein, wie wir bereits oben, §. 23, bemerkt haben, Schriftabschnitte pathetischer Form, welche, obgleich diese Form an und für sich die Eigenthümlichkeit am vollständigsten ausdrückt und darstellt, Allgemeines enthalten, sondern wir finden auch Texte von mehr didaktischer Form, welche durchaus nur eigenthümliche oder jüdisch-volksthümliche Vorstellungen erörtern. Dagegen haben wir noch einen andern Unterschied der Texte bemerkt, den der Unmittelbarkeit, mit welcher sie die Uebereinstimmung einer Predigt mit dem Geiste Christi ausdrücken. Wir unterschieden von diesem Standpunkte aus solche Texte, welche Christum redend und handelnd darstellen, von andern, welche lediglich Aeußerungen der Apostel in ursprünglich geschriebenen oder ursprünglich gesprochenen Worten oder Thaten derselben enthalten. Dieser Unterschied erfodert bei der Wahl der Perikopen die bestimmte Berücksichtigung, welche in unserer obigen Regel damit ausgedrückt ist, daß dieselbe Texte der ersten Art für unbedingt zulässig erklärt, und nur Texte der letzteren Art ausschließt, in so fern sie nicht in dem näher entwickelten Sinne allgemein sind. Die unbedingte Zulassung derjenigen Texte, welche den Erlöser selbst redend oder handelnd darstellen, kann nun nach allem Bisherigen keinem weiteren Bedenken unterliegen. Denn in dem Erlöser war das Menschliche von dem Göttlichen so durchdrungen, daß jedes seiner Worte und jede seiner Thaten wie jeder Moment seines Lebens einen allgemeinen Werth für alle Gläubigen hat und in ihr Leben aufgenommen worden ist oder doch aufgenommen werden soll. Zwar

sprach und handelte auch Christus in Beziehung auf bestimmte Personen und Verhältnisse; allein die Verhältnisse, unter den er handelte, waren noch nicht so mannigfaltig und ausgebildet wie diejenigen, in denen die Apostel und die Christen ihrer Zeit sich bewegten: und die Reden Christi gehen von den eigenthümlichen Vorstellungen der Zuhörer immer viel schneller zu dem Allgemeinen, zu Darstellungen des Reiches Gottes und seiner Entwickelung über, als die Reden und Schriften der Apostel. Nur durch die Einmischung der eigenthümlichen Vorstellungen der Evangelisten in die Darstellung der Reden und Handlungen Christi wird der allgemeine Werth derselben einigermaaßen beschränkt. Allein diese Mischung ist selbst immer noch ein streitiger Gegenstand der Schriftauslegung. Die Schriftabschnitte, in welchen diese Mischung so groß wäre, daß der eigentliche Gehalt und der eigentliche Zweck der Reden und Thaten Christi gar nicht sicher aufgefaßt werden könnte, sind deshalb als mit hermeneutischen Mängeln behaftet schon §. 24 von der Wahl nicht allein zu Perikopen sondern auch zu Texten überhaupt ausgeschlossen.

§. 27. Die allgemeine Wahl der Perikopen kann nur negativ verfahren und muß die parallelen Abschnitte der drei ersten Evangelien mit Berücksichtigung der wenigen entsprechenden des johanneischen Evangeliums synoptisch behandeln.

1. Da der zweite Theil unserer Untersuchung mit der Abtheilung und Stellung jeder einzelnen Perikope auch ihre Wahl oder ihre Aufnahme zu begründen hat, so muß die Andwendung unserer Regeln über die Wahl der Perikopen, in so fern sie in der Bildung der Perikopen selbst besteht, dem zweiten Theile vorbehalten werden. Da indeß diejenigen Abschnitte des neuen Testaments, welche nach unsern Regeln, §. 24—26, nicht unter die Perikopen aufgenommen werden können, im zweiten Theile gar nicht mehr in Betrachtung kommen können, und da überdieß die Ausschließung dieser zu Perikopen nicht geeigneten Schriftabschnitte zu einer Bestimmung des ganzen zu Perikopen geeigneten Schriftstoffes führt, also einen allgemeinen Werth für alle Theile unserer Untersuchung hat, so muß die Ausschließung jener Abschnitte schon in diesem Theile aufgeführt werden. Diese allgemeine Wahl ist aber, da sie nur ausschließt, negativ*).

2. Das bisherige Verfahren in der Perikopenbildung, mit welchem man die evangelischen Erzählungen entweder beliebig aus einem oder dem andern Evangelisten zu Perikopen bestimmte, ohne auf die Parallelen der andern irgend eine Rücksicht zu nehmen, oder auch wohl die Erzählungen aller Evangelisten zu Perikopen bestimmte, aber dann selbst parallelen Abschnitten verschiedene Stellungen im Kirchenjahre anwies, wäre nur in dem Falle irgend zu rechtfertigen, wenn entweder alle parallelen Abschnitte der Evangelien unter einander so gleich

*) Die allgemeine Meinung ist gegenwärtig immer noch für die Aufnahme aller Schriftabschnitte unter die Texte und die Perikopen, und zwar schon deshalb, weil, wie wir oben nachgewiesen haben, die Erklärungen des Textbegriffes gewöhnlich so gefaßt werden, daß jeder Schriftabschnitt schon als solcher als Text anerkannt wird. Wir müssen demungeachtet auch die positive Seite unserer Wahl später bei der Betrachtung der einzelnen Perikopen in Ausführung bringen, weil wir jene Voraussetzung eben so wenig anerkennen können wie die Behandlungen des Textbegriffes, auf welchen sie beruht. Indeß werden wir in den Fällen, in welchen die Anwendung unserer Regeln zweifelhaft ist, schon darum, weil diese Regeln selbst bisher noch nicht aufgestellt worden sind, uns mehr für die Aufnahme als für die Ausschließung zu entscheiden haben.

wären, daß jeder synoptische Abschnitt eines Evangelisten den wesentlichen Inhalt desselben allgemeinen christlichen Gemüthszustandes ausdrückte und darstellte wie seine Parallele in den andern Evangelisten, und zwar auf dieselbe Weise, oder, wenn auch die Parallelen, ungeachtet ihrer Uebereinstimmung im thatsächlichen Gehalt, vermöge deren sie als Parallelen angesehen werden müssen, alle durch ihre Darstellung des gleichen Gegenstandes so von einander abwichen, daß die Erzählungen des einen Evangelisten alle als Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines andern allgemeinen christlichen Gemüthszustandes angesehen werden müßten als die des andern. Allein jeder Blick auf das Verhältniß der Parallelen der Evangelien zeigt, daß dasselbe keineswegs in allen Parallelen gleich sondern so verschieden ist, daß es zwischen den Extremen der größten Uebereinstimmung und der oft unerklärlichen Abweichung schwankt. Einige Parallelen der Evangelisten stimmen nämlich nicht allein in der Darstellung des Thatsächlichen sondern auch in Allem, was irgendwie als eignes Erzeugniß der Erzähler angesehen werden kann, also auch bis auf die einzelnen Worte so überein, daß sie in jeder Beziehung den wesentlichen Inhalt desselben Gemüthszustandes und diesen auf gleiche Weise darstellen, und daß eben darum die Erzählung jedes Evangelisten ganz auf dieselbe Weise behandelt und als Perikope betrachtet werden muß wie die Parallelen derselben. Andere Parallelen der Evangelisten weichen dagegen nicht bloß in dem, was als eigner Zusatz der Erzähler angesehen werden kann, sondern auch in der Darstellung des Thatsächlichen so sehr von einander ab, daß sie auch darüber Zweifel zulassen, ob sie wirklich dieselbe Thatsache darstellen und mit Recht als Parallelen angesehen werden können. Zwischen diesen beiden Extremen des Verhältnisses der synoptischen Parallelen liegen nun verschiedene Abstufungen von Uebereinstimmung und Abweichung, welche bald mehr das Thatsächliche bald mehr die eignen Zusätze der Erzähler betreffen. Dasjenige Verfahren bei der Perikopenbildung, welches die Perikopen beliebig aus dem einen oder dem andern Evangelisten hervorhebt ohne die Parallelen der übrigen irgend wie zu berücksichtigen, ist nun zwar unbedenklich und ohne allen Nachtheil bei den Parallelen der ersten Art, welche mit einander in der größten Uebereinstimmung sind: es hat aber große Nachtheile für die homiletische Praxis bei den Parallelen der beiden andern Arten, in welchen größere oder geringere Abweichungen Statt finden. Denn es entzieht mit jenen abweichenden Darstellungen der homiletischen Praxis wenn auch nicht den Ausdruck für einen andern wesentlich verschiedenen Gemüthszustand, doch für irgend eine Abänderung desselben Gemüthszustandes; und dieser Nachtheil ist um so größer, je mannigfaltiger die Abänderungen sind, welche derselbe Inhalt christlicher Gemüthszustände an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten erleiden kann, und je nöthiger auch bei diesen Abänderungen immer der möglichst genaue Anschluß der Predigt an den Text ist. Das andere Verfahren bei der Perikopenbildung, welches jede evangelische Erzählung als Perikope ansieht und zwar ohne alle Rücksicht darauf, ob die auch zu Perikopen bestimmten Parallelen in größerer oder geringerer Uebereinstimmung mit ihr stehen, kann zwar bei evangelischen Erzählungen der letzteren Art, also bei solchen, deren Parallelen am meisten von einander abweichen, einigermaaßen begründet erscheinen; es führt aber in Absicht aller mehr übereinstimmenden Parallelen zu einer Anordnung der Perikopen, welche dem eigentlichen Wesen des Kirchenjahres auf das Entschiedenste widerstrebt. Denn indem es mit jenen übereinstimmenden Parallelen den oft ganz gleichen Ausdruck des wesentlichen Inhalts desselben christlichen Gemüthszustandes auf verschiedene Momente des Kirchenjahres stellt, setzt es die Wiederkehr desselben Gemüthszustandes innerhalb des Kirchenjahres voraus, während das eigentliche Wesen des Kirchenjahres in einer Mannigfaltigkeit von Gemüthszuständen besteht, welche in ihrem ganzen Umfange erst in einem andern Verlaufe des Kirchenjahres wiederkehrt.

Beide Nachtheile nun werden vermieden, und es wird der Zweck der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen an allen parallelen Abschnitten der Evangelien sicher erreicht, wenn dieselben von vorn herein und in allen Beziehungen synoptisch behandelt werden, wenn also eben sowohl die Wahl als die Abtheilung als die An-

ordnung der Perikopen von einer Synopsis der Evangelien ausgeht. Denn was zunächst diejenigen Parallelen betrifft, welche in der größten Uebereinstimmung mit einander stehen, so läßt das synoptische Verfahren die gleichzeitige Beurtheilung aller parallelen Darstellungen desselben Gegenstandes zu. Es kann bei diesem Verfahren zunächst die Wahl an allen parallelen Darstellungen zugleich vollzogen werden und zwar so, daß, wenn eine Erzählung dem Begriff der Perikope nicht entspricht, alle Darstellungen derselben in der Synopsis zugleich ausgeschlossen werden, wenn aber eine Erzählung dem Begriff der Perikope entspricht, die Darstellungen derselben aus allen Evangelien zugleich aufgenommen und zugelassen werden. Die synoptischen Parallelen, welche in der angegebenen Weise mit einander übereinstimmen, beginnen und enden nun auch auf eine so gleichmäßige Weise, daß auch die Abtheilung an ihnen immer gleichzeitig vollzogen werden kann. Auch ist offenbar, daß synoptische Parallelen, welche in der größten Uebereinstimmung mit einander sind, eben wegen dieser Uebereinstimmung durchaus denselben christlichen Gemüthszustand ausdrücken und darum unbedingt demselben Moment des Kirchenjahres angehören, also eine durchaus gleichmäßige Behandlung bei der Anordnung nicht bloß zulassen sondern fodern. Was nun aber diejenigen Parallelen der evangelischen Erzählungen betrifft, welche nicht in dem Verhältniß der größten Uebereinstimmung sondern in dem der größten Abweichung und der größten Verschiedenheit von einander stehen, so stehen und fallen alle Bedenken gegen ein synoptisches Verfahren bei der Perikopenbildung mit der Anerkennung der Möglichkeit einer synoptischen Zusammenstellung der evangelischen Erzählungen überhaupt. Denn wer sagen wollte, daß die angegebenen Abweichungen der evangelischen Parallelen von einander so groß und umfassend sind, daß eine synoptische Zusammenstellung derselben überhaupt unmöglich ist, der müßte freilich die synoptische Behandlung derselben für unseren Zweck und für unsere Aufgabe für unzulässig erklären. Wer aber einmal die Möglichkeit einer synoptischen Zusammenstellung der evangelischen Erzählungen anerkennt, der muß mit derselben auch zugeben, daß auch diejenigen Parallelen, welche am meisten von einander abweichen, immer noch Merkmale der Einheit ihres Inhalts an sich tragen, und daß sie ungeachtet der großen Verschiedenheit, in welcher sie bei den verschiedenen Evangelisten mit andern Erzählungen verbunden werden, doch irgend wie die gemeinschaftlichen Theilungspunkte zulassen, durch welche ihre synoptische Zusammenstellung bedingt ist. Die Möglichkeit einer Synopsis der Evanlien können wir aber jetzt als allgemein zugestanden voraussetzen. Denn wenn man gleich die früheren Bestrebungen Harmonieen der Evangelien zu Stande zu bringen jetzt hat aufgeben müssen, so hat man doch in neuerer Zeit mit um so größerer Sorgfalt die rein exegetische Synopsis bearbeitet. Eine solche exegetische Synopsis reicht aber zur Erreichung unseres Zweckes vollständig hin. Denn da einmal, wie wir oben bei der Darlegung des Kirchenjahres bemerkt haben, ein Faden, an welchem alle evangelischen Erzählungen gereiht werden könnten, noch nicht gefunden worden ist, und die Momente des Kirchenjahres schon deshalb nicht nach der Zeitfolge der Ereignisse des Lebens Jesu bestimmt werden können, so kann es bei der wissenschaft-

lichen Darstellung der Perikopen nur darauf ankommen von einer möglichst übersichtlichen Zusammenstellung des gesammten evangelischen Stoffes auszugehen, auch abgesehen von der oft zweifelhaften sachlichen und historischen Folge desselben, welche eben Zweck der rein exegetischen Synopsen ist. Ist nun die Möglichkeit einer Synopsis gewiß, so könnte das synoptische Verfahren für die Wahl oder die Entscheidung über die Ausschließung oder Aufnahme der von einander abweichenden Parallelen nur dann nachtheilig werden, wenn wir irgend eine evangelische Erzählung deshalb ausschlössen, weil sie von einem einzelnen Evangelisten in einer Weise dargestellt ist, welche dem Begriffe der Perikope nicht entspricht, während die Darstellung der andern Evangelisten sich vielleicht zur Perikope eignet: denn in diesem Falle würden wir den in den letzteren vorhandenen Stoff zu Perikopen ohne hinreichenden Grund ausscheiden, also den zu Perikopen geeigneten Schriftstoff in und mit unseren Perikopen nur unvollständig zur Darstellung bringen. Dieser Nachtheil kann aber mit aller Sicherheit dadurch vermieden werden, daß wir jede evangelische Erzählung, die nur von einem einzigen Evangelisten in einer dem Wesen der Perikopen entsprechenden Weise überliefert ist, schon darum und auch dann aufnehmen, wenn die Parallelen dem Begriffe der Perikope nicht entsprechen. Es ergiebt sich demnach aus der großen Abweichung mehrer parallelen Abschnitte der Evangelien für das synoptische Verfahren bei der Wahl der Perikopen die Regel, daß nur diejenigen Erzählungen von den Perikopen ausgeschlossen werden dürfen, welche, in so fern sie von allen oder von zwei Evangelisten mitgetheilt werden, von allen oder zweien, insofern sie von einem einzigen Evangelisten mitgetheilt werden, von diesem einzigen in einer Weise gegeben werden, welche dem Begriffe der Perikope nicht entspricht. Die verschiedene Weise der Verknüpfung der Parallelen der Evangelien mit andern Abschnitten desselben Evangeliums erschwert allerdings das synoptische Verfahren bei der Perikopenbildung. Allein diese Schwierigkeit tritt in gleichem Maaße der synoptischen Zusammenstellung der evangelischen Abschnitte überhaupt und im Allgemeinen entgegen und muß darum im Wesentlichen schon mit den vorhandenen Synopsen gelöst sein. Nun kann freilich der Fall eintreten, daß die Zusammenstellung der parallelen Abschnitte selbst eben wegen ihrer verschiedenen Verknüpfungsweise als streitig und unsicher erscheint. Diese Unsicherheit ist aber dann eine rein exegetische und von uns eben so zu behandeln wie alle übrigen exegetischen Fragen. Auch müssen wir, weil die Abtheilung der Perikopen zuweilen von der rein exegetischen abweichen und verschieden sein kann, die vorhandenen Synopsen ihre Abschnitte aber nur nach exegetischen Rücksichten theilen, die Möglichkeit anerkennen, daß wir synoptische Parallelen aus Rücksicht auf das Wesen und den Zweck der Perikopen anders abtheilen müssen, als es in den Synopsen geschieht. Allein es kann auch daraus der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen gar kein Nachtheil erwachsen, wenn wir nur, sobald wir genöthigt sind einen evangelischen Abschnitt anders abzutheilen als seine Parallelen, diese immer sogleich mit in Betrachtung ziehen und sie nach Maaßgabe ihres Inhalts entweder auf gleiche Weise wie jenen aufnehmen und ihm die gleiche Stellung anweisen, oder ausscheiden und ihm eine andere Stellung geben.

Endlich aber werden wir auch bei der Anordnung der Perikopen selbst mit denjenigen Parallelen, welche am meisten von einander abweichen, synoptisch verfahren können. Denn wie sehr auch die synoptischen Parallelen zuweilen von einander abweichen, so können sie doch als solche überhaupt nur in so fern zusammengestellt werden, als sie dieselbe Thatsache oder die Darstellung derselben Lehre enthalten. Da wir nun das Wesen der gemeinsamen christlichen Gemüthszustände im Kirchenjahre und deren Unterschied von einander in und mit verschiedenen Elementen des christlichen Glaubens erkannt haben, die in ihnen bestimmend hervortreten, so können wir alle Schriftabschnitte, welche dieselbe Thatsache oder dieselbe Lehre darstellen, mithin auch alle synoptischen, als Ausdruck des wesentlichen Inhalts desselben Gemüthszustandes ansehen und auf denselben Moment des Kirchenjahres stellen, auch wenn die Darstellung selbst in bedeutenden Punkten verschieden ist. Diese Zusammenstellung von einander abweichender synoptischer Parallelen kann nun zwar niemals in dem Sinne geschehen, daß die Predigt sich wie bei den übereinstimmenden und gleichlautenden synoptischen Parallelen eben so eng und nahe an die eine anschließen kann wie an die andere; aber sie gewährt dem Prediger den Vortheil, daß er die ganze Mannigfaltigkeit der Darstellungen übersieht und die entsprechende jedes Mal wählen kann, während er die übrigen einer andern Zeit und andern Umständen, denen diese mehr entsprechen, vorbehält. Nun können freilich die Abweichungen der synoptischen Parallelen von einander vom Standpunkte der Perikopenbildung aus angesehen bedeutender erscheinen als von dem rein exegetischen Standpunkte aus, von welchem die Synopsen ausgehen: allein wenn wir daran festhalten, daß die Gleichheit des wesentlichen Gehalts der synoptischen Parallelen auch immer ihre Stellung auf denselben Moment des Kirchenjahres fodert, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch in diesem Falle die synoptischen Parallelen auf denselben Moment des Kirchenjahres gestellt werden müssen, und daß die weiteste Entfernung von der Synopsis in diesem Falle nur darin bestehen könnte, daß wir bei der Perikopenbildung die synoptische Zusammenstellung der Parallelen auflösten und jede der von einander abweichenden Parallelen für sich als Perikope behandelten.

Anm. Die synoptische Darstellung der Evangelien ist schon mehrfach bearbeitet worden, namentlich von Griesbach, de Wette und Lücke und von Rödiger. Es entsteht deshalb die Frage, welcher von diesen Synopsen unsre Untersuchung sich anzuschließen hat? Die angeführten Synopsen unterscheiden sich, während sie im Wesentlichen übereinstimmen, dadurch, daß de Wette und Lücke so wie Rödiger den gesammten evangelischen Stoff in sechs Hauptabschnitte theilen und damit die Uebersicht desselben in einer Weise erleichtern, welche auch für unsre Untersuchung nicht ohne Werth ist, und daß Rödiger nicht wie de Wette und Lücke die gemeinschaftlichen Erzählungen in dreifacher Folge sondern nur in einfacher giebt und außerdem einen korrekteren Text hat, da er schon die Schulz'sche Ausgabe der Evangelien benutzt. Für unsre Untersuchung gewährt nun jene dreifache Zusammenstellung des Textes gar keinen Vortheil, erschwert vielmehr nur die Uebersicht. Wir folgen deshalb bei unsrer Untersuchung der Rödigerschen Synopsis (Synopsis Evangeliorum Matth., Marci et Lucae cum Joannis pericopis parallelis. Halae ed. II. MDCCCXXXIX). Da nun diese Synopsis wie die übrigen die parallelen Abschnitte des Johannis mit aufnimmt, so ergiebt sich von selbst die Nothwendigkeit die Wahl der johanneischen Abschnitte so zu theilen, daß wir zuerst die synoptischen Abschnitte dieses

Evangeliums mit den Parallelen der drei ersten Evangelien betrachten, dann aber die eigenthümlichen des johanneischen Evangeliums für sich. Zuletzt bemerken wir hier noch, daß das Parallelverhältniß, welches auch in einigen andern Büchern des neuen Testaments Statt findet, namentlich im Epheser- und Kolosserbriefe, im zweiten Brief an den Timotheus und dem an den Titus, im Briefe Jakobus und dem ersten des Petrus, und endlich im zweiten des Petrus und dem des Judas, nicht so nahe ist, daß es uns irgend zu einer synoptischen Behandlung veranlassen könnte, daß also die Perikopenbildung jedes dieser Bücher für sich zu betrachten hat.

§. 28. Von den Abschnitten des ersten Theils der Synopsis können die beiden

1. Luk. 1, 1—4 und

2. Matth. 1, 1—17 und Luk. 3, 23—38

nicht unter die Perikopen aufgenommen werden.

1. Der erste von den beiden Abschnitten giebt die Absicht und die Art und Weise an, in welcher Lukas sein Evangelium geschrieben hat, und zwar mit der Hinweisung auf andere Unternehmungen derselben Art. Die Absicht des Evangeliums des Lukas wird hier, wenn sie gleich im Allgemeinen mit der Absicht aller neutestamentischen Schriften übereinstimmt, doch in ausschließlicher Beziehung auf den Theophilus, also in rein persönlicher und partikulärer Weise ausgesprochen. Die Art und Weise, in welcher Lukas sein Evangelium schrieb, wird mit der Genauigkeit und Vollständigkeit geschildert, mit welcher Lukas Alles prüfte und zusammenstellte. Dieses genaue und sorgfältige Verfahren kann zwar von Denjenigen, welche die Leichtigkeit der Vermischung des Falschen und Wahren in der Fortpflanzung von Erzählungen und damit die Schwierigkeit der Prüfung, durch welche eine richtige Darstellung bedingt ist, kennen, als Erzeugniß des Glaubens gefaßt werden, und sie kann in ihnen einen bestimmten frommen Gemüthszustand hervorrufen; allein dieser Gemüthszustand kann niemals allgemein sein, weil jene Erkenntniß, auf welcher er beruht, selbst niemals allen Christen gemein sondern immer nur Eigenthum der Wenigen ist, welchen die Schwierigkeit der Geschichtsschreibung bekannt ist. Dieser Abschnitt drückt deshalb zwar ein Element des Bewußtseins einiger Christen, aber kein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins aus und ist partikulär, wennauch im weitesten Sinne des Wortes. Vergl. §. 26.

2. Der zweite der beiden oben ausgeschlossenen Abschnitte, Matth. 1, 1—17 und Luk. 3 23—28, enthält die Geschlechtsregister Christi. Diese weichen in mehreren Punkten, besonders aber darin von einander ab, daß Matthäus Jakob, Lukas Eli als Vater Josephs nennt, und daß Matthäus sein Geschlechtsregister nur bis auf Abraham, Lukas aber das seinige bis auf Adam zurückführt. Schon wegen dieser Abweichungen unterliegen die Geschlechtsregister erheblichen hermeneutischen Schwierigkeiten, welche allein ihre Ausschließung von den Perikopen bedingen, vergl. §. 24. Dazu kommt nun aber auch noch, daß die Geschlechtsregister, weil sie an und für sich weder Thaten noch Reden Christi und der apostolischen Christen sondern nur eine Reihe von Begebenheiten darstellen, nur durch die von den Evangelisten beigefügten Bemerkungen einen Werth als Texte haben können, vergl. §. 25. Eine solche Bemerkung finden wir, wennauch in sehr unvollständiger und dürftiger Weise, bei diesen Geschlechtsregistern Matth. 1, 1 und Luk. 3, 23, damit, daß diese Geschlechtsregister hier ausdrücklich als Geschlechtsregister Christi bezeichnet werden. Mit dieser Bezeichnung wird ein Element des Glaubens der Evangelisten und ihrer Leser dahin ausgedrückt, daß Christus in Absicht seiner Herkunft den Weissagungen der Propheten entsprach. Dieses Element des Glaubens der Evangelisten und ihrer Leser, welches sich mit ihrem früheren jüdischen Glauben nothwendig verband, kann nun als ein allgemeines schon darum nicht angesehen werden, weil die Herkunft Christi von David immer als eine natürliche gedacht werden muß, daher mit der übernatürlichen Geburt Christi, welche ein wesentliches Element des christlichen Glaubens bildet, schwer zu vereinigen ist, ja mit der letztern um so weniger in Uebereinstimmung gebracht wird, als die Geschlechtsregister nicht die Abstammung der Maria sondern die des Joseph von David nachweisen. Die Geschlechtsregister stellen demnach

zwar ein Element des Glaubens der Judenchristen, aber keineswegs ein allgemeines Element des christlichen Glaubens dar und sind partikulär. Vergl. §. 26.

§. 29. Von den Abschnitten des zweiten Theils der Synopsis eignet sich der letzte

Matth. 4, 1–11; Matth. 1, 12 und 13 und Luk. 4, 1–13

nicht zur Perikope.

Die Auffassung der Versuchungsgeschichte schwankt immer noch zwischen dem einen Extrem der buchstäblichen, welche jeden Moment der Erzählung als Thatsache ansieht, und dem andern, der parabolischen, welche einen thatsächlichen Gehalt gar nicht anerkennt. Die buchstäblich thatsächliche Erklärung von einer leibhaftigen Erscheinung des Satans oder von der Versuchung Christi durch einen Menschen stößt auf innere Widersprüche der Erzählung selbst. Der parabolischen Erklärung tritt der Zusammenhang der Erzählung, in so fern dieselbe in allen Evangelien von eigentlichen Erzählungen umgeben ist, sehr entschieden entgegen. Gleichen Bedenken unterliegen die Erklärungen dieses Abschnittes, welche sich etwas mehr zu einer thatsächlichen Auffassung hinneigen, indem sie ihn als Traum oder Vision fassen, so wie die Erklärung de Wette's, nach welcher dieser Abschnitt als ein aus religiösen Zeitideen hervorgegangener Mythus anzusehen ist. Den Bedenken der erwähnten Erklärungen entgeht nur die Auffassung der ganzen Erzählung als eines rein innern Vorganges in der Seele Jesu, welche Hase in seinem Leben Jesu und auch Neander in seinem Leben Jesu Christi S. 99 ausführt: diese Erklärung findet im neuen Testamente selbst, namentlich Hebr. 2, 18 und 4, 15, eine sehr bedeutende Stütze. Da aber Christus im neuen Testament durchweg als sündlos dargestellt wird, und da auch der Hebräerbrief, indem er die Versuchung Christi erwähnt, sogleich hinzufügt „ohne die Sünde," so entsteht aus der Versuchungsgeschichte Christi die Aufgabe eine Versuchung zu denken ohne allen Zutritt einer sündhaften Neigung des Versuchten*). Diese Anschauung muß aber als eine im Allgemeinen jetzt noch nicht gelöste Aufgabe angesehen werden. Es kann zwar vielleicht dem einzelnen Prediger gelingen jene Anschauung in sich zu einiger Klarheit auszubilden: es ist aber als unmöglich anzusehen, sie der Gemeinde in auch nur einigermaaßen hinreichender Klarheit mitzutheilen. Unter diesen Umständen ist nun die Versuchungsgeschichte Christi, ungeachtet mehrer anregender und bedeutsamer Momente im Allgemeinen, mit allen Nachtheilen hermeneutischer Mängel für den Textgebrauch behaftet. Vergl. §. 24.

§. 30. Von den Abschnitten des dritten Theils der Synopsis scheiden folgende

1. **Matth. 14, 1–12; Mk. 6, 14–29; Luk. 9, 7–9,**
2. **Matth. 15, 32–39; Mk. 8, 1–10,**
3. **Matth. 17, 1–13; Mk. 2, 9–13; Luk. 9, 28–36,**
4. **Matth. 17, 24–27**

von dem zu Perikopen geeigneten Schriftstoffe aus.

1. In der Erzählung von der Enthauptung des Täufers, welche der erste der oben angegebenen Abschnitte enthält, wird Jesus zwar erwähnt, aber nur damit daß Herodes, indem er von seinen Thaten hörte, meinte, es sei der wieder auferstandene Täufer. An die Erwähnung dieser Meinungen und Zweifel des Herodes schließen Matth. und Mk. die Enthauptung des Täufers an. Der freimüthige Tadel, welchen der Täufer über den Herodes aussprach, wird

---

*) Wie schwer diese Aufgabe zu lösen ist, beweist schon die Darstellung, welche Neander von der Versuchung Christi macht. Er nimmt nämlich bei derselben „eine sinnliche Schwäche" in Christo an, welche ohne Selbstsucht bestehen könne, und welche Christus mit der menschlichen Natur gemein gehabt habe, „so daß ihn nur von dieser Seite ein Kampf treffen konnte." Denn diese Ausdrücke schließen, weil sie einmal einen Kampf anerkennen, die sündhafte Neigung keineswegs vollständig aus.

nur als Veranlassung der hier erzählten Reden und Handlungen des Letzteren mitgetheilt. Demnach besteht der eigentliche Inhalt des ganzen Abschnittes lediglich in Meinungen, Reden und Handlungen eines Ungläubigen, des Herodes Antipas, welche nach unserer §. 25 entwickelten Regel nur dann Texte sein können, wenn sie mit einer Bemerkung der biblischen Berichterstatter verbunden sind. Eine solche Bemerkung fehlt nun den Berichten des Matthäus und Markus über die letzten Schicksale des Täufers gänzlich: wogegen Lukas sein Urtheil über die Handlungsweise des Herodes gegen den Täufer nicht allein durch die nahe Verbindung, in welcher er dieselbe mit dem Berichte über die Wirksamkeit des Täufers selbst darstellt, sondern auch durch die Bemerkung Luk. 3, 19 und 20 ausspricht. Die Berichte des Matthäus und Markus müssen deshalb nach der angeführten Regel von den Perikopen ausgeschlossen werden, während der des Lukas die Aufnahme fodert. Wir sind durch dieses Verhältniß des Berichtes des Lukas über den Täufer zu dem der beiden andern Evangelisten genöthigt hier von der Abtheilung und Folge der Synopsis abzuweichen, welche Luk. 3, 19 und 20 mit den Berichten des Matth. und Markus über den Tod des Täufers zusammenstellt und eben darum von dem vorangehenden Theile der Erzählung des Lukas vom Täufer, mit dem diese Verse bei Bestimmung der Perikopen verbunden bleiben müssen, trennt.

2. Die Erzählung von der Speisung der 4000, welche wir in unserm obigen Satze ausschließen, enthält zwar eine Handlung des Erlösers, welche in der Erzählung sowohl mit ihrem allgemeinen Beweggrunde, Matth. 15, 32 und Mk. 8, 2, als auch mit ihrer Ausführung beschrieben wird, leidet aber ungeachtet der Einfachheit ihrer Darstellung an erheblichen hermeneutischen Mängeln. Zunächst enthalten alle vier Evangelien noch eine andere Speisungsgeschichte, welche der vorliegenden in vielen Punkten so ähnlich ist, daß darüber gestritten werden kann und gestritten wird, ob jeder dieser Geschichten eine besondere oder beiden dieselbe Thatsache zu Grunde liegt? Dazu kommt nun, daß die vorliegende Erzählung, wenn sie gleich deutlich zeigt, wie der Entschluß Jesu die 4000 zu speisen aus Mitleid und Liebe hervorging, gar nicht andeutet, wie die Speisung mit dem Werke Christi, der Gründung des Reiches Gottes, der Erweckung und Belebung des Glaubens zusammenhing, während die Erzählungen von der Speisung der 5000 diesen Zusammenhang sehr deutlich angeben und zwar so, daß Johannes 6, 15 noch einen längeren Bericht über die Wirkung der Speisung mit ihr verbindet, Mark. 6, 34 und Luk. 9, 11 aber freilich nur Andeutungen geben. Dieser Mangel der vorliegenden Erzählung ist nun um so erheblicher, als der Zusammenhang der Befriedigung eines vorübergehenden leiblichen Bedürfnisses mit der Gründung des Reiches Gottes auf Erden an und für sich nicht unmittelbar einleuchtet, ja sich nur noch mehr verbirgt, wenn man erwägt, daß Christus schon eine ganz gleiche Hilfe geleistet haben sollte. Die Absicht Christi bei der einen Speisung wird durch die Erzählung von der andern so verdunkelt, daß sie nur bei der einen zur vollen Klarheit gebracht werden kann, und eben darum eine von beiden ausgeschlossen werden muß. Da nun die Erzählung von der Speisung der 5000 unbedingt klarer ist, so ist die Aufnahme jener Erzählung eben so gerechtfertigt wie die Ausschließung der vorliegenden.

3. Die eigentliche und buchstäbliche Auffassung der Erzählung von der Verklärung Christi ist unstatthaft, weil Moses und Elias als leiblich gegenwärtig erwähnt werden, weil gesagt wird, daß Petrus ihnen Hütten bauen will, und überdieß die Absicht, in welcher Christus auf den Berg ging, von Matth. und Mk. gar nicht, von Lukas aber nur mit dem Worte προσεύξασθαι angedeutet wird. Dazu kommt, daß die beiden ersten Evangelisten das Ende der Erscheinung gar nicht andeuten, und Christus den Jüngern verbietet von derselben zu reden. Ein veränderter Zustand des Bewußtseins der Jünger, an welchen man wegen dieser Schwierigkeiten der eigentlichen Auffassung gedacht hat, läßt sich auf zweierlei Weise, als Erhöhung, also als Ekstase, oder als Verdunkelung, also etwa als Traum, denken. Die Vermuthung einer Ekstase oder einer Entzückung der Jünger ist aber mit der Erwähnung ihres Schlafes durchaus unvereinbar. Der Vermuthung eines Traumes dagegen, welche gerade durch diese Erwähnung sehr begünstigt wird, tritt die Schwierigkeit entgegen, daß drei Jünger zu gleicher Zeit denselben

Traum gehabt haben müßten*). Wie nun die Darstellung des Ereignisses selbst zu unklar ist um die Aufnahme dieses Abschnittes begründen zu können, so enthält derselbe auch keine irgend klare Bemerkung der Evangelisten über die Wirkung und Bedeutung der Begebenheit. Die Vermuthung, daß Christus durch diese Begebenheit in seiner Ueberzeugung von seiner göttlichen Würde und seinem Berufe bestätigt und befestigt worden sei, widerstrebt dieser seiner Würde und jeder bestimmten Vorstellung von der Kraft und Reinheit seines Bewußtseins, da sie Ungewißheit und Zweifel in demselben voraussetzt. Eben so wenig läßt sich die Vermuthung halten, daß der eigentliche Zweck dieser Begebenheit in der Stärkung des Glaubens der Jünger liege. Die Glaubensstärkung, welche den Jüngern hier geworden sein soll, kann nämlich nur entweder so gedacht werden, daß die Jünger hier auf eine ganz besondere, in ihrer Art einzige Weise im Glauben befestigt werden sollten, oder so, daß sie sich ähnlichen Glaubensstärkungen der Jünger als Fortsetzung anschloß. Die erste Auffassung wird nicht allein durch den Umstand begünstigt, daß Christus die drei Jünger zu sich nahm und mit ihnen auf den Berg ging, also eine besondere Vorbereitung auf die Begebenheit veranstaltete, und daß überdieß diese Begebenheit 2. Pet. 1, 16—18 als eine besondere Stütze des Glaubens der Jünger erwähnt wird. Aber jene Auffassung dieser Erzählung stößt auf die Schwierigkeit, daß nach allen Andeutungen der neutest. Schriften, der Evangelien, der Apostelgeschichte wie der Episteln und besonders nach mehreren Stellen der paulinischen Briefe, nicht die Verklärung sondern die Auferstehung Christi diejenige Begebenheit war, welche dem Glauben der Jünger an Jesum die volle Sicherheit und Festigkeit gab, daß die vorliegende Erzählung auf die Auferstehung Christi als eine bevorstehende bedeutende Begebenheit hinweist Matth. 17, 9 und Mark. 9, 9, und daß Christus selbst seine Verklärung Joh. 17, 1 mit den Worten *δόξασόν σου τὸν υἱόν* nicht als bereits geschehen sondern als noch bevorstehend bezeichnet. Will man nun die zweite Auffassung vorziehen, so läßt sich nicht absehen, wie die Wirkung der belebenden und stärkenden Eindrücke, welche die Jünger im beständigen Umgange mit Christo von ihm selbst empfingen, durch eine äußere Begebenheit erhöht oder gar übertroffen werden konnte. Soll aber die eigenthümliche Bedeutung dieser Begebenheit in der Stärkung des Glaubens bestehen, welcher die Jünger bedurften um mit Christo die ihm bevorstehenden Leiden zu ertragen, so entsteht das Bedenken, daß die Jünger in den Leiden Christi nicht standhaft blieben, also der eigentliche Erfolg der Begebenheit nicht nachgewiesen werden kann, und daß Joh. 12, 28—30 eine ähnliche Begebenheit erzählt wird, welche nicht als dieselbe angesehen werden kann, wie die hier erzählte, deren Eindruck auf die Zeugen aber viel bestimmter beschrieben wird. Matth. (17, 10—13) und Mark. (9, 11—13) verbinden zwar mit dieser Erzählung eine kurze Unterredung Christi mit den Jüngern. Allein diese Unterredung ist auch dunkel, und ihre Beziehung zu der vorangehenden Erzählung ist so unklar, daß sie von einigen Exegeten in Zweifel gezogen wird. Aus allen diesen Gründen können wir die Aufnahme dieser Erzählung unter die herkömmlichen Perikopen nur als einen Mißgriff ansehen. Vgl. §. 24.

4. Der Sinn der Unterredung Christi mit Petrus in der Erzählung vom Stater im Maule des Fisches läßt sich dem Anschein nach sehr leicht in folgender Weise fassen: Christus erinnert den Petrus, welcher die Frage der Einnehmer der Tempelabgabe, ob Christus dieselbe entrichte? unbedenklich mit Ja beantwortet hatte, durch eine andere Frage daran, daß die Könige der Erde die Abgaben nicht von ihren Söhnen sondern von Fremden fodern, und führt ihn eben damit zu dem Schlusse, daß die Söhne frei sind. Allein viele Aussprüche Christi und seine ganze Handlungsweise widerstreben der Voraussetzung, auf welcher die angegebene Auffassung dieser Erzählung ruht, daß Christus die Behauptung „So sind also die Söhne frei" unmittelbar auf sich anwenden, seine Abgabenfreiheit ohne Weiteres daraus folgern und sich als

*) Neander sucht diese Schwierigkeit in seinem Leben Jesu zwar durch die Vermuthung eines Traumgesichts der Jünger zu heben, in welchem sich der Eindruck des Gebetes Christi und seiner Gespräche mit ihnen reflektirte, allein diese Vermuthung wird durch die Erzählung selbst so wenig unterstützt, daß sie jedenfalls der zur homiletischen Behandlung erfoderlichen Sicherheit ermangelt.

Sohn eines irdischen Königs in Hinsicht äußerer, weltlicher Rechte geltend machen gewollt habe. Neanders Bemerkung zu dieser Erzählung (Leben Jesu Christi S. 360) und Olshausens Vermuthung umgehen diese Schwierigkeit mehr, als daß sie dieselbe heben. Denn diese liegt hier nicht sowohl in der behaupteten Freiheit Christi vom jüdischen Gesetz, wofür sich allerdings Matth. 12, 8 eine Analogie findet, als in der Art und Weise, wie diese Freiheit hier begründet wird. Denn dort nennt Christus sich als des Menschen Sohn einen Herren des Sabbaths, hier aber müßte die Herkunft von einem irdischen Könige, die Christus sonst nirgends in ähnlicher Absicht geltend macht, als Grund jener Freiheit angesehen werden. Die Vorstellung von einer irdischen Königswürde Christi, welche er nach der gewöhnlichen Auffassung dieser Erzählung hier nicht nur unbestritten gelassen sondern auch durch eine auf sie gegründete Folgerung gradehin genährt hatte, wird von Christus bei allen anderen Veranlassungen, so oft sie von seinen Jüngern irgend ausgesprochen wird, bestritten. Ueberdieß erregt auch der Umstand, daß Christus die Unterredung nicht weiter fortsetzt, und nicht selbst nach dem Satze „So sind also die Söhne frei" die Folgerung ausspricht „So bin also auch ich frei, und so hast Du Unrecht gethan, die Entrichtung der Abgabe zuzusichern," erhebliche Zweifel gegen die Richtigkeit der gewöhnlichen Auffassung der Erzählung. Diese unverkennbare Unvollständigkeit der Erzählung läßt der Vermuthung anderer noch bedeutenderer Auslassungen Raum, so daß diese Erzählung mehr wie andere an den bedeutendsten hermeneutischen Mängeln leidet. Dazu kommt nun noch ein anderer Widerspruch, in welchen diese Erzählung mit dem Leben und Handeln Christi, wie es sich in anderen evangelischen Erzählungen darstellt, tritt. Wir finden nämlich in allen evangelischen Erzählungen kein einziges Beispiel eines Gebrauchs, den Christus von seiner Wunderkraft zu seinem eigenen persönlichen Vortheil gemacht hätte, wohl aber in der Versuchungsgeschichte und bei der Verhaftung bestimmte Aussprüche Christi, mit denen er jeden solchen Gebrauch vollständig ablehnt. Die Münze zur Entrichtung der Abgabe war aber in demselben Maaße persönliches und äußeres Bedürfniß für Christum, als er sich dem Gesetz unterwarf und demselben unterworfen war, was schon aus seiner Beschneidung, aus Luk. 17, 14 und Gal. 4, 4 deutlich hervorgeht. Wenn man aber den Befehl Christi an den Petrus, den Stater aus dem Maule des Fisches zu nehmen, nicht gradehin als eine Verheißung einer wunderbaren Einwirkung zur Auffindung des Staters ansehen sondern nur als Weissagung verstehen will, so ist die Weissagung selbst schon ein Gebrauch der Wunderkraft. Man hat nun zwar bemerkt, daß in dieser Erzählung ein wunderbarer Erfolg nicht wie in andern Erzählungen von Wundern angegeben werde; allein diese Bemerkung hat hier viel weniger Gewicht als bei jeder andern Erzählung, da hier an die Verheißung des Wunders sogleich ein Befehl geknüpft wird, welcher das Wunder selbst auf das Bestimmteste voraussetzt. Ueberdieß muß man, wenn man alles Wunderbare aus dieser Erzählung entfernen will, den Befehl, welchen Christus dem Petrus giebt, von Fleiß und Treue in Erfüllung der Berufspflichten überhaupt und dem Segen derselben verstehen: und diese Auffassung jenes Befehls ist mit seinen durchaus bestimmten Ausdrücken schlechthin unverträglich. Vgl. §. 24.

§. 31. Von allen Abschnitten der drei letzten Theile der Synopsis sind nur zwei, nämlich

1. Luk. 10, 1–12 und
2. Matth. 21, 17–22, Mk. 11, 11–14 und 19–26,

nicht zu Perikopen geeignet.

1. Der erste der beiden oben ausgeschlossenen Abschnitte enthält mit der Erzählung von der Aussendung der 70 Jünger eine Handlung und mehre Aussprüche Christi, leidet aber an bedeutenden hermeneutischen Schwierigkeiten, die freilich nicht sowohl in ihm selbst als in seinem Verhältnisse zu andern evangelischen Erzählungeu liegen. Da nämlich die synoptischen Evangelien alle noch eine andere Aussendung, nämlich die der zwölf Apostel erzählen, so ist das Verständniß der vorliegenden Erzählung und die Erklärung der Aussendung, welche diese erzählt,

durch eine Vergleichung mit jener Erzählung wesentlich bedingt. Allein der Unterschied beider Aussendungen und der Absicht, welche Jesus bei der einen hatte, von seiner Absicht bei der andern ist bis jetzt noch nicht mit Sicherheit festgestellt worden. Nur so viel kann mit Sicherheit behauptet werden, daß diese Aussendung eine andere und minder bedeutende war als die Matth. 10 nnd Luk. 9 erzählte, und daß ihr ganzer Zweck in der Reise lag, welche Jesus in die Gegend, wohin er seine Boten sendete, machen wollte. Denn die Boten werden nach Luk. 10, 1 an solche Orte gesendet, welche Christus selbst besuchen wollte, und kehren überdieß sehr bald zurück. Allein über den eigentlichen Zweck der Sendung giebt weder die Erzählung selbst noch einer der mit ihr verbundenen Aussprüche Christi eine bestimmte Andeutung*). Es liegt demnach die Vermuthung nahe, daß die ganze Erzählung aus einer Uebertragung dessen, was bei Aussendung der Zwölf vorgegangen war, auf einen andern Vorgang entstanden sei. Dieser Vorgang aber ist, eben weil die Absicht Christi bei der hier erzählten Handlung sich auf keine bestimmte Weise fassen läßt, in ein Dunkel gehüllt, welches der ganzen Erzählung ihren Werth als Text entzieht. Auch die Aussprüche Christi, welche die Erzählung mit der Handlung selbst verbindet, geben ihr keinen Anspruch auf Aufnahme unter die Perikopen. Denn die meisten dieser Aussprüche werden auch in andern Stellen der Evangelien, und zwar nicht bloß von Matth. 10, 1—16 sondern auch von Lukas selbst 9, 1—6 mitgetheilt und werden mit jenen Stellen von uns unter die Perikopen aufgenommen. Die dort mitgetheilten Aussprüche Christi werden hier nur durch das Verbot auf dem Wege zu grüßen (V. 4) und durch das Gebot die Speisen der Menschen, bei welchen die Abgesandten einkehren werden, zu genießen, so wie durch einen allgemeinen Satz, mit welchem dieses Gebot begründet wird, vermehrt. Jenes Verbot ist nun auch sehr dunkel und kann nur durch die sehr unsichere Vermuthung erklärt werden, daß die Abgesandten in möglichster Eil reisen sollten. Das erwähnte Gebot ist seinem allgemeinen Werthe nach schon in Matth. 10, 11 und Luk. 9, 4 enthalten. Die Art und Weise, in welcher es hier ausgeführt wird, ist wesentlich lokal und temporär. Der allgemeine Satz, welcher hier mit diesem Gebote in Verbindung gesetzt wird, kehrt auch, wie andere Aussprüche Christi in dieser Erzählung und zwar gerade in Beziehung auf die Verkündiger des Evangeliums, in andern Stellen des neuen Testaments, Matth. 10, 10 und 1. Kor. 9, 14., wieder. Vgl. §. 24.

2. Bei der eigentlichen und buchstäblichen Auffassung der Erzählung von der Verdorrung des Feigenbaumes drängt sich die Frage auf, wie die Verdorrung des Feigenbaumes zu der Begründung und Förderung des Reiches Gottes beitrug, auf welche sich alle andern Thaten Christi bezogen? und: wie es mit dem Willen Gottes übereinstimmte, daß Christus den Feigenbaum, ein Werk Gottes, darum zerstörte, weil er sein leibliches Bedürfniß nicht befriedigte? Beide Fragen läßt die Erzählung durchaus unbeantwortet. Die von Mark. beigefügte Bemerkung *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων* 11, 13 macht die Verdorrung nur noch unerklärlicher und widersteht allen Versuchen ihr einen derselben günstigeren Sinn beizulegen. Diese unabweislichen Schwierigkeiten der buchstäblichen Auffassung haben andere Erklärungsversuche hervorgerufen, von denen wir nur zwei bedeutender Theologen der neuern Zeit anführen. Neander*) nimmt an: Jesus habe mit der Verdorrung des Feigenbaumes eine rein symbolische Handlung verrichten und den damaligen Zustand des jüdischen Volkes so wie das demselben bevorstehende Gericht andeuten wollen. De Wette aber erklärt die Verdorrung des Feigenbaumes lediglich als eine Offenbarung der Macht Jesu, auch über die Natur. Beide Erklärungen ermangeln aber, wenn-

---

*) Neander führt in seinem Leben Jesu zwar auch Jesu Absicht bei dieser Handlung bestimmter aus, als andere Exegeten, indem er S. 497 sagt: „um vor ihm herzureisen und „seine bevorstehende Ankunft wie die Bedeutung derselben überall zu verkündigen, die Gemüther „darauf vorzubereiten." Indeß bemerkt de Wette mit Recht, daß dieser Auffassung der Absicht der vorliegenden Aussendung die Auffoderung an manchen Orten länger zu bleiben V. 7 und die entscheidende Aeußerung über diejenigen, welche die Ausgesandten verschmähen würden, entgegentritt.

*) Leben Jesu Christi S. 377 ff.

gleich die erste von Neander auf eine sehr ansprechende und würdige Weise durchgeführt ist, derjenigen Sicherheit, durch welche der Werth eines Schriftabschnittes als Text bedingt ist. Da nämlich, wie Neander selbst bemerkt, die Verdorrung des Feigenbaumes die einzige rein symbolische Handlung Christi wäre, so läßt jene Erklärung dem Zweifel Raum, ob Christus überhaupt rein symbolische Handlungen verrichtet hat, und ob nicht das Symbolische auch bei der Verdorrung des Feigenbaumes wie bei andern Handlungen an einem eigentlichen Zwecke haftete, und mit demselben verbunden war? Dazu kommt, wie de Wette bemerkt, daß die symbolische Absicht der Handlung in der ganzen Erzählung auf keine Weise angedeutet wird. Diese Schwierigkeit wird durch die Vergleichung der Parabel Luk. 13, 6 und durch die Vermuthung, daß jene Parabel im Zusammenhange mit dieser Erzählung gesprochen worden sei, nicht gehoben. Denn der Inhalt der Parabel ist von dem der vorliegenden Erzählung durch den sehr wichtigen Umstand verschieden, daß der Feigenbaum in der Parabel auch bei fortdauernder Unfruchtbarkeit mit Nachsicht behandelt wird, in der vorliegenden Erzählung aber bei der ersten Bemerkung der Unfruchtbarkeit, die nicht einmal als bleibende Eigenschaft bezeichnet und durch die Bemerkung des Mark. gradehin ausgeschlossen wird, verdorrt. De Wette's Auffassung dieser Erzählung wird in so fern durch dieselbe unterstützt, als die Erzählung sich einer Unterredung Christi mit seinen Jüngern über die Kraft des Glaubens anschließt; allein sie unterliegt dem Bedenken, daß Christus seine Macht über die Natur, auch über die leblose, bereits früher bei Stillung des Sees in viel augenfälligerer Weise vor seinen Jüngern geoffenbart hatte, eine solche Offenbarung also, zumal wenn sie eben keinen andern Zweck als diesen hatte, überflüssig war, und daß die Wunderkraft Christi sich nur hier zerstörend zeigen würde, während sie sich in allen andern Fällen helfend, rettend und wiederherstellend erweist. Vergl. §. 24.

§. 32. Von den eigenthümlichen Abschnitten des Evangeliums des Johannes scheiden die beiden

1\. Kap. 1, 1–5 und
2\. „ 7, 53–8, 11

von den Perikopen aus.

1\. In dem ersten der beiden oben ausgeschlossenen Abschnitte wird das Wort λόγος für den bestimmten Begriff gebraucht, welchen schon die alexandrinische Schule mit demselben verband, und welcher im neuen Testament nur durch seine bestimmte Beziehung auf Christum eine Abänderung erfuhr. Wie dieses Wort und dieser Begriff lediglich der Wissenschaft angehören, so erscheinen auch die meisten andern Ausdrücke dieses Abschnittes nicht sowohl in ihrer gewöhnlichen, populären, als in ihrer bestimmteren, wissenschaftlichen Bedeutung. So bedeutet hier ἐγένετο nicht wie gewöhnlich die Veränderung, durch welche ein Ding aus einem Zustande in einen andern übergeht, sondern, abgesehen von jeder Beziehung auf ein bestimmtes Sein, gradehin den Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein. Auch die Bedeutung der Worte ζωή und φῶς, welche auch in andern Theilen des Evangeliums vorkommen, ist hier viel abstrakter als dort, weil sie eben dort immer in viel näherer und bestimmterer Beziehung zur Person Christi und seiner Wirksamkeit stehen. Der Gebrauch der angeführten Ausdrücke in diesem Abschnitte im bestimmten, wissenschaftlichen Sinne der Schule hängt nun sehr genau mit der durchaus wissenschaftlichen Tendenz desselben zusammen. Denn diese besteht offenbar in der Darstellung der Indentität des Logos mit Gott und der Differenz beider, durch welche auf das folgende Evangelium in so fern vorbereitet wird, als dasselbe in Christo den in der Welt erschienenen Logos darstellt. Die Darlegung des Verhältnisses des Logos zu Gott drückt nun aber den Inhalt eines wirklichen Gemüthszustandes gar nicht aus. Denn während Gott und Christus im Allgemeinen den Inhalt jedes christlichen Gemüthszustandes bildet, ist die Auffassung des Beiden Gemeinsamen im Gegensatze zu dem eigentlichen Wesen Jedes von Beiden durchaus ein Akt des reinen Denkens. Der vorliegende Abschnitt ist demnach seiner Form wie seinem Inhalte nach einer von denjenigen, die wir oben als dialektisch-didaktisch bezeichnet haben, und welche schon wegen ihrer Form dem Begriffe des Textes nicht entsprechen. Vergl. §. 25. Wir

bemerken überdieß in diesem Abschnitte auch Mängel der Uebersetzung. Zuerst ist leicht nachzuweisen, daß der von Luther hier gebrauchte Ausdruck „Wort," wenngleich unläugbar die angemessenste Uebertragung des λόγος ihm doch keinesweges völlig entspricht und mehr die äußere Seite seines Sinnes als die innere wiedergiebt. Denn λόγος bedeutet zwar ursprünglich Wort, Rede, also das Hörbare, wird aber auch eben so oft für Unsinnliches, Geistiges und zwar eben so oft für die geistige Kraft des Menschen, die allem Reden zu Grunde liegt, also für die Vernunft, wie für die Thätigkeit dieser Kraft, also für Gedanke, Ueberlegung, Rechnung gebraucht. Auch alle von λόγος abgeleitete Wörter, wie λογίζεσθαι und λογισμὸς haben diese Nebenbedeutungen. Diese rein geistige Bedeutung des λόγος, welche in dem vorliegenden Abschnitte allein hervortritt, hat das deutsche „Wort" niemals. Die Uebersetzung leidet deshalb an einer, wennauch unvermeidlichen, doch eben so nachtheiligen Unbestimmtheit, welche die Auffassung des ursprünglichen Sinnes erschwert. Dieß beweist schon der in allen Erläuterungsschriften des neuen Testaments wiederkehrende Gebrauch, auch wenn sie in deutscher Sprache erläutern, bei der Erörterung dieses Abschnittes eben nicht den Ausdruck Wort sondern Logos zu brauchen. Die unbestimmte Uebertragung des λόγος durch „Wort" ist nun in diesem Abschnitte ein entscheidender Grund für seine Ausschließung, wenngleich gar nicht geläugnet werden kann, daß der Prediger in andern Abschnitten des neuen Testaments Mängel der Uebersetzung ausgleichen muß und daß schon V. 14 das Wort λόγος ganz auf dieselbe Weise wie hier übersetzt ist. Denn der Begriff des Logos bildet in diesem Abschnitte mehr wie in jedem anderen den eigentlichen Mittelpunkt, so daß das Verständniß des ganzen Abschnittes lediglich und wesentlich eben von diesem Begriffe abhängt. Fast eben so nachtheilig als dieser unvermeidliche Mangel der Uebersetzung ist ein anderer für die Auffassung dieses Abschnittes, der leichter hätte vermieden werden können. Statt „Gott war das Wort" sollte nämlich stehen „das Wort war Gott." Die Umstellung des Subjekts und des Prädikats in der Uebersetzung verdunkelt die ganze Tendenz und den ganzen Inhalt des Abschnittes, indem sie den Schein erregt, als betreffe derselbe eben so Gott für sich wie den Logos. Vergl. §. 24.

2. Die ganze Erzählung von der Ehebrecherin leidet an einer kritischen Unsicherheit, welche in so fern bedenklicher ist wie die kritische Unsicherheit anderer Abschnitte des neuen Testamentes, als sie sich über den ganzen Abschnitt verbreitet und dieser ein bestimmtes Ganze bildet, während andere kritisch unsichere Abschnitte mehr oder weniger als Theile eines größern Ganzen erscheinen. Dazu kommt, daß die kritischen Zeugnisse bei dieser Erzählung mehr als bei jeder andern dem Zweifel Raum lassen, ob sie der apostolischen Zeit angehört? Denn die großen Abweichungen des Cod. D. in dieser Erzählung von den übrigen Autoritäten sind nicht geeignet diesen Zweifel irgend zu heben, und die Umstellung dieser Erzählung an das Ende von Luk. 21 hat auch nur wenige und unbedeutende Autoritäten für sich. Nur der Unterschied der Sprache dieser Erzählung von andern Johanneischen und die Zusammenhangslosigkeit, mit welcher sie im Johanneischen Evangelium eintritt, spricht für die letztere, jedoch ohne sie vollständig zu sichern. Zu diesen kritischen Bedenken gegen die Zuläßigkeit dieser Erzählung treten nun noch mehre exegetische. Es ist zunächst nicht abzusehen, worin das Verfängliche der Frage der Pharisäer an Christum liegt, während andererseits die Absicht eine verfängliche Frage zu thun schon durch das πειράζοντες deutlich ausgedrückt wird*). Eine andere exegetische Schwierigkeit, die wie jene aus einer Unvollständigkeit der Erzählung herrührt, entsteht aus der Erwähnung des Bückens Jesu und des Schreibens in den Sand. Man hat dasselbe aus einer Verlegenheit Jesu oder als Spiel erklären wollen: aber keine von beiden Erklärungen scheint der Würde Jesu angemessen. Es läßt sich höchstens vermuthen, daß Jesus

*) Meyer sucht in seinem Kommentar II., 2 S. 220 (2. Aufl.) das Verfängliche der Frage nachzuweisen, ist aber dabei zu der Vermuthung genöthigt, daß die Fragenden der gehofften Entscheidung Jesu für Mose vor der Römischen Behörde eine revolutionäre Wendung geben wollten. Eine gleiche Unklarheit findet zwar auch in andern ähnlichen Erzählungen der Evangelien, namentlich Matth. 22, 35 statt; sie ist aber in keiner andern mit so vielen andern Schwierigkeiten verbunden.

mit der Verzögerung seiner Antwort dem Weibe habe Zeit zur Einkehr in sich selbst und zu irgend einer Aeußerung der Reue habe geben wollen. Endlich ist der Zusammenhang und die Uebereinstimmung des hier von Christi gefällten Urtheils mit seinem übrigen Leben und Wirken in der Erzählung auf keine Weise angedeutet. Denn von Reue, Sinnesänderung und Glauben, welchen Christus sonst überall als Bedingung der Sündenvergebung fodert, ist in dieser ganzen Erzählung nicht die Rede, und auch die letztere wird streng genommen nicht einmal ausgesprochen. Denn in den Worten „So verdamme ich dich auch nicht" liegt in Beziehung auf alles Vorangegangene nur dieß, daß die Ehebrecherin die Steinigung nicht verschuldet habe, und zwar darum nicht, weil ihre Ankläger sie in der Erkenntniß eigener Sünde und Schuld nicht steinigten um nicht damit ein Urtheil über sich selbst zu sprechen. Nun ließe sich zwar sagen, daß die hier erzählte Handlung Jesu schon als Beweis seiner vergebenden Liebe mit seinem ganzen Leben und Wirken in Zusammenhang stehe, wenngleich hier die anderwärts ausgedrückten Bedingungen der Beweise derselben nicht angedeutet seien. Allein die vorbildliche Liebe Christi, welche sich gegen leibliche und unverschuldete Leiden immer im unbeschränkten Umfange zeigt, äußert sich gegen Sünder nicht im unbedingten Vergeben auch der noch nicht bereuten Sünden und stützt sich nirgends wie hier unbedingt auf den Grund, daß andere Menschen auch Sünder sind, sondern erweckt Reue und Glauben und verheißt Leben und Seligkeit*). Wenn wir demnach auch keinesweges behaupten können, daß die hier erzählte Handlung mit andern Handlungen Jesu in Widerspruch stehe, so ist doch die Darstellung derselben so unvollständig und kritisch so verdächtig, daß die Ausschließung dieses Abschnittes durch unsere Regel §. 24 gefodert ist.

§. 33. Von der Apostelgeschichte sind folgende Abschnitte nicht zu Perikopen geeignet:

1. Kap. 15, 36–39,
2. " 15, 40 und 41 und Kap. 16, 1–10,
3. " 18, 1–4 und V. 12–23,
4. " 19, 23–40,
5. " 20, 1–6 und 13–16,
6. " 21, 1–3 und 17–26,
7. " 22, 30–23, 35,
8. " 25, 13–22,
9. " 27.

1. Die Erzählung von der Trennung des Ap. Paulus von Barnabas und Johannes Markus giebt als Ursach und Veranlassung dieser That ausdrücklich einen παροξυσμός, also einen Zustand der Aufregung und Leidenschaftlichkeit an, der für sich allein schon ein Sinken der Kraft des Glaubens und der Liebe bezeichnet. Schon von dieser Seite angesehen entbehrt diese Erzählung eine der nothwendigen Bedingungen, unter welchen allein Erzählungen apostolischer Thaten unter die Perikopen aufgenommen werden können. §. 25, 3. Dazu kommt nun, daß die Trennung des Paulus von Barnabas und Johannes Markus mit durch eine Verschiedenheit der Meinungen des Paulus auf der einen und des Barnabas auf der andern Seite über das frühere Verhalten und Vergehen des Johannes Markus veranlaßt wurde, welche darin bestand, daß Barnabas den Joh. Mark. ungeachtet jenes Vergehens noch der Gemeinschaft im Wirken für das Reich Gottes würdig hielt, während Paulus jenes Vergehen als einen hinreichenden Grund zur Trennung ansah. Es kommt also bei der Beurtheilung der verschiedenen Handlungsweise des Paulus und Barnabas Alles auf eine sichere und genaue Kenntniß jenes Vergehens des Johannes M. an. Dieses Vergehen ist aber auch aus einer andern Stelle der Apostelgeschichte 13, 13, wo es erwähnt wird, nicht deutlicher zu erkennen als aus der vorliegenden. Es bleibt demnach ganz ungewiß, ob einer der beiden Streitenden hier in einem entschiedenen Irrthume gewesen oder nur eigenthümlichen Neigungen und einer eigenthümlichen

*) Dieses Bedenken wird auch durch Meyers Bemerkung nicht gehoben, daß die Bedingung, an welche die Ausführung des mosaischen Gesetzes hier geknüpft wurde, jenen Menschen jeden Gedanken vertreiben mußte, die Antwort Jesu vor die römische Obrigkeit zu bringen.

Stimmung gefolgt sei? Das Letztere ist nach anderweitigen Andeutungen das Wahrscheinlichere. Denn mehre Erzählungen von den Handlungen des Paulus und mehre Stellen seiner Briefe beweisen seine Neigung zu leidenschaftlicher Erregung. Die Vermuthung der Einmischung dieser eigenthümlichen Neigung wird in dieser Erzählung noch durch die später erfolgte Wiedervereinigung des Paulus mit Johannes Mark. unterstützt. Andererseits läßt die Angabe Kol. 4, 10, nach welcher Johannes Mark. ein Neffe des Barnabas war, auf eine eigenthümliche Vorliebe des Letzteren für Ersteren schließen. Demnach hat die persönliche Eigenthümlichkeit der hier als handelnd dargestellten Apostel an der erzählten Handlung einen so großen Antheil, daß dieselbe der allgemeinen Bedeutung des Inhalts der Perikopen entbehrt, folglich nach §. 26 bei der Wahl derselben ausgeschlossen werden muß.

2. Der zweite der oben ausgeschlossenen Abschnitte enthält den Bericht über die Reise des Paulus und Silas von Antiochien bis Troas und über die Abreise von dem letzteren Orte. Es wird in diesem Berichte besonders hervorgehoben, daß Paulus den Timotheus beschnitt, und daß er durch den Geist verhindert sich länger in Asien aufzuhalten, vielmehr durch ein Gesicht veranlaßt wurde nach Makedonien zu reisen. Dieser Bericht hat nur in so fern einen allgemeinen Werth, als er den Apostel Paulus in seiner Wirksamkeit für das Evangelium darstellt. Die Schilderung dieser Wirksamkeit selbst aber ist hier 15, 41 und 16, 5 in ganz unbestimmten, auch anderwärts in Verbindung mit anschaulicheren und lebhafteren Schilderungen häufig wiederkehrenden Ausdrücken gehalten. Nur 16, 4 enthält mit der Angabe, daß Paulus und Silas in ihrer Wirksamkeit für das Evangelium den Beschluß der apostolischen Versammlung in Jerusalem aufrecht erhielten, eine bestimmtere Nachricht; allein diese Angabe, welche auch anderwärts vorkommt, ist hier mit örtlichen und persönlichen Beziehungen so verknüpft, daß auch sie den Werth des Abschnittes als Perikope nicht begründen kann. Wichtiger könnte dagegen die hier erzählte Beschneidung des Timotheus erscheinen. Allein auch diese Handlung des Paulus war offenbar nur durch örtliche und eigenthümliche Umstände veranlaßt. Denn nur in Rücksicht auf solche Umstände konnte Paulus, der im Allgemeinen die Verpflichtung der Christen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes bestritt, und der in einem ähnlichen Falle, Gal. 2, 3, auf ganz entgegengesetzte Weise handelte, hier die Beschneidung vollziehen*). Mit der Erwähnung, daß der Geist den P. abgehalten habe in Asien zu bleiben, und daß er durch ein Gesicht veranlaßt worden sei nach Makedonien zu gehen, enthält dieser Bericht zwar eine aus dem Geiste abgeleitete Handlung des Apostels; aber er setzt diese einzelne und bestimmte Handlung in eine so unmittelbare Verbindung mit dem schlechthin allgemeinen Grunde des Lebens und Handelns der Christen, daß sie eine Unterscheidung des Allgemeinen und des Einzelnen nicht gestattet. Demnach enthält dieser Abschnitt theils nur Partikuläres, theils Eigenthümliches in einer solchen Verbindung mit dem Allgemeinen, welche nach §. 26 seine Aufnahme unter die Perikopen nicht gestattet.

3. Die beiden Abschnitte des 18. Kap., welche oben ausgeschlossen sind, betreffen die Ankunft des Ap. Paulus in Korinth und seine Abreise von da, so wie die Handlungen und Schicksale des Apostels, welche der Ankunft und Abreise unmittelbar folgten, und einige, welche der letzteren vorangingen. Zwischen jenen beiden Abschnitten liegt, V. 5—11, der Bericht über

---

*) Eine allgemeine Bedeutung könnte diese Handlung nur durch eine Zusammenstellung mit andern ganz entgegengesetzten des Paulus gewinnen, in so fern sie eben zusammengenommen mit diesen den Beweis giebt, daß nach der Lehre des Paulus der Christ sich dem mosaischen Gesetze unterwerfen und es übertreten kann ohne seinem Glauben untreu zu werden oder sein Gewissen zu beflecken. Allein bei einer solchen Zusammenstellung müßte eben dem andern zugezogenen biblischen Abschnitte ein gleicher Werth als Text beigelegt werden wie der vorliegenden Erzählung selbst, was um so bedenklicher ist, als in der vorliegenden Erzählung die Gründe, welche den Apostel hier zur Beschneidung bewogen, gar nicht angegeben sind. Dazu kommt nun, daß jener allgemeine paulinische Grundsatz anderwärts, nämlich 1 Cor. 9, 20, sehr klar und faßlich ausgesprochen ist.

eine That und ein Ereigniß des P. während seines Aufenthalts in Korinth, welcher sich von jenen ausgeschlossenen Abschnitten in Rücksicht seiner homiletischen Eigenschaften wesentlich unterscheidet, obgleich der Apostel in dem ganzen größern Abschnitte, 18, 1—23, in seinem Berufe dargestellt wird. Die Gründe zur Ausschließung von V. 1—4 ergeben sich nun zunächst auf folgende Weise. Die Schilderung des Wirkens des Paulus in seinem Berufe, V. 4, ist in ganz unbestimmten Ausdrücken gehalten, welche nicht einmal den Inhalt dessen, was der Apostel sprach, angeben und darum nicht als Ausdruck eines bestimmten Gemüthszustandes betrachtet werden können. Nun finden wir allerdings in diesem Abschnitte, V. 3, die bestimmte Angabe, daß P. auch während seiner Berufsthätigkeit in Korinth sein Handwerk trieb. Diese Nachricht zeigt, daß Paulus den Betrieb des Handwerkes mit dem Wirken im apostolischen Berufe, wenigstens in seiner damaligen Lage, für vereinbar hielt. Allein sie enthält mit dieser Angabe kein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins und ist eben darum nicht geeignet den Werth des Abschnittes als Perikope zu sichern. Denn Paulus selbst stellt diese Vereinigung keinesweges als Regel sondern als Ausnahme dar, so daß er geradehin die Befreiung der Lehrer von jeder unmittelbaren Sorge für den Erwerb als Regel festsetzt, 2 Kor. 11, 8 und 9, 1 Kor. 9, 12—15. Der zweite der beiden oben bezeichneten Abschnitte zerfällt in zwei Hälften, von denen die erste, V. 12—17, die Anklage des P. vor Gallion, die zweite, V. 15—23, die Rückreise des P. von Korinth nach Jerusalem erzählt. In der ersten Hälfte erscheinen lediglich Gallion und die anklagenden Juden als handelnde Personen. Von P. selbst ist in dem ganzen Abschnitte nichts gesagt, als daß er den Mund aufthun wollte. Auch finden wir in der ganzen Erzählung keine Bemerkung und Aeußerung des erzählenden Schriftstellers, welche das christliche Bewußtsein in Beziehung auf dieses Ereigniß ausdrückte. Der Abschnitt gehört deshalb zu denjenigen, welche nur Ungläubige und deren Reden und Thaten darstellen, §. 25. Die zweite Hälfte des oben bezeichneten größern Abschnittes des 18. Kap. stellt zwar eben so wie der Abschnitt V. 1—4 Handlungen des Ap. P. in seinem Berufe dar. Allein sie giebt nur ganz unbestimmte Nachrichten über dieselben, welche die Beziehung auf ein bestimmtes Element des christlichen Bewußtseins nicht gestatten. Nur V. 18 wird gesagt, daß P. in Folge eines Gelübdes sein Haupt in Kenchreä beschor. Man könnte in dieser Nachricht eine Andeutung der Gesinnung finden, welche P. in Beziehung auf Gelübde überhaupt und in Beziehung auf das mosaische Gesetz insbesondere hegte. Allein der Sinn und die Absicht des hier erwähnten Gelübdes ist durchaus unklar und unbekannt, und eben so ungewiß ist das Verhältniß der hier berichteten Lösung des Gelübdes zum mosaischen Gesetze. Eben so verhält es sich mit einer andern Nachricht dieses Abschnittes, V. 20, wo P. die Bitte länger in Ephesus zu bleiben abschlägt. Der Grund zu dieser Verweigerung wird zwar V. 21 angegeben; allein das Verständniß desselben ist schon an und für sich schwierig, die Auffassung dieses Grundes als eines allgemeinen Elementes des christlichen Bewußtseins aber ist schlechthin unmöglich. Zunächst sind die Worte, welche diesen Grund angeben, nicht einmal kritisch sicher. Dann aber bezeichnen weder diese Worte noch auch die Fortsetzung der Geschichte das Fest deutlich, von welchem hier die Rede ist. Denn der nächste Aufenthalt des Paulus in Jerusalem wird V. 22 mit dem Worte ἀναβὰς nur ganz flüchtig berührt. Mit der Ungewißheit über das V. 21 erwähnte Fest läßt aber dieser Abschnitt auch den Grund, aus welchem P. nach Jerusalem eilte, ungewiß. Eben deshalb aber bleibt nun auch der Grund, aus welchem P. das längere Bleiben in Ephesus verweigerte, in dieser Erzählung völlig unklar. Sie eröffnet eben darum keinen Blick auf die Gesinnung und die Handlungsweise des Apostels. Vergl. §. 24.

4. Die Erzählung Kap. 19, 23—40 von dem Aufruhr in Ephesus zeichnet sich zwar durch Klarheit und Anschaulichkeit vor andern aus, stellt aber nur Ungläubige als redend und handelnd dar. Auch der V. 35 redend eingeführte γραμματεὺς gehört offenbar zu denselben. V. 23, welcher die Erzählung des ganzen Vorfalls einleitet, enthält zwar eine eigne Bemerkung des erzählenden Schriftstellers, welche das Erzählte in sehr bestimmte Beziehung auf den Glauben und das Reich Gottes setzt, da das ὁδοῦ hier unbedenklich geradehin von dem christlichen

Glauben verstanden werden kann; aber die Bezeichnung des Vorfalls als τάραχος ist zu unbestimmt um einen sichern Standpunkt für die homiletische Behandlung darzubieten. Von Paulus und den Christen wird hier nur V. 30 erzählt, daß jener unter das Volk gehen wollte, diese ihn aber nicht ließen. Die Absicht, den Aufruhr zu stillen, aus welcher P. gehen wollte, und die Absicht ihn vor der drohenden Gefahr zu bewahren, aus welcher er zurückgehalten wurde, läßt sich zwar vermuthen, ist aber auf keine Weise ausgesprochen. Eben so ist die Nachricht, welche V. 33 von dem Alexander giebt, nicht allein an sich unbestimmt sondern auch wegen der gänzlichen Ungewißheit über die Person dieses Alexander durchaus dunkel. Vergl. §. 25.

5. Die beiden oben ausgeschlossenen Abschnitte des 20. Kap. enthalten Berichte über Reisen des Ap. Paulus, deren Angaben über den Ausgangs- und Zielpunkt der Reisen zwar sehr bestimmt sind, die aber überall unbestimmt und dunkel werden, wo sie nicht bloß diese äußern Umstände sondern die Handlungen des Apostels und die Beweggründe zu denselben betreffen. Denn V. 1 giebt nur ganz im Allgemeinen an, daß P. die Jünger zu sich rief und sie segnete. Bestimmter ist die Nachricht V. 3, nach welcher P. sich durch die Nachstellungen der Juden bewegen ließ nicht nach Syrien zu fahren und durch Makedonien zurückzukehren. Es ergiebt sich aus derselben im Allgemeinen, daß P. in seinen Berufsreisen auf die Nachstellungen der Juden Rücksicht nahm. Allein die Nachstellung der Juden ist nicht näher beschrieben, und es ist nicht einmal angedeutet, in wie fern der Apostel durch die Veränderung seines Reiseplans jenen Nachstellungen wirklich entging. Auch diese Nachricht eröffnet deshalb keinen Blick auf die innern Beweggründe zu den Handlungen des Apostels. Eben so verhält es sich mit einer Nachricht in dem zweiten der oben ausgeschlossenen Abschnitte V. 16. Denn aus dieserNachricht ergiebt sich zwar im Allgemeinen, daß P. es für zulässig hielt eine seiner Gemeinden, auch wenn er in ihre Nähe kam, nicht zu besuchen; allein der Grund, welchen die Erzählung dafür angiebt, läßt sich in Rücksicht auf frühere und spätere Angaben nicht deutlich fassen. Denn, da er V. 6 in Troas 7 Tage verweilte, so erlitt er schon dort einen Zeitverlust, für welchen kein Grund angegeben wird. Einen andern spätern Zeitverlust hätte er aber dadurch vermeiden können, daß er die Aeltesten von Ephesus nicht nach dem entfernten Milet sondern nach dem nähern Trogyllium beschieden hätte. Es wird dadurch wahrscheinlich, daß P. auf dieser Reise Ephesus auch aus Vorsicht und wegen seiner dasigen Feinde gemieden habe, wie de Wette bemerkt; aber dieser Grund ist in der ganzen Erzählung zu wenig angedeutet, mithin zu unsicher um ihr den Werth eines Textes zu geben. Da nun auf diese Weise alle Nachrichten der Erzählung, welche die apostolische Handlungsweise und in ihr das christliche Bewußtsein darstellen, der nöthigen Klarheit ermangeln, so ist ihre Ausschließung durch §. 24 begründet.

6. Die ersten drei Verse von Kap. 21, welche oben ausgeschlossen sind, enthalten einen Bericht über die Reise des Ap. Paulus, jedoch nur mit ganz äußern Bestimmungen über die örtlichen und zeitlichen Umstände derselben. Sie stellen eben so wenig ein Element des christlichen Bewußtseins dar wie ähnliche bereits ausgeschlossene Abschnitte. Die Auffassung der folgenden Erzählung von den Vorfällen in Tyrus ist durch diesen Bericht und seine bestimmten Angaben über die Reise des P. keinesweges bedingt. Auf die Erzählung der Vorfälle in Tyrus folgt nun V. 17—40 der Bericht über die Aufnahme, welche Paulus nach seiner Rückkehr in Jerusalem fand. In diesem Berichte lassen sich zwei Abschnitte sehr bestimmt unterscheiden. Der erste derselben sagt, was P. nach seiner Rückkehr nach Jerusalem that um die Judenchristen zu beruhigen V. 17—26; der andere V. 27—40 berichtet die Verfolgung, welche er demungeachtet von den Juden erleiden mußte. Von diesen beiden Abschnitten erscheint nun der erste zur Perikope nicht geeignet, während der letzte, dessen Auffassung auch ohne den ersten möglich ist, unter die Perikopen aufgenommen werden kann. In dem Gebot, welches Jakobus und die Presbytern dem Ap. P. bei seiner Rückkehr gaben, ein Gelübde, welches vier Mitglieder der Gemeinde hatten, mit diesen zu übernehmen, und welches, mit dem ganzen Ansehen ihres Berufes ertheilt, unbedenklich als ein Erzeugniß ihres Glaubens angesehen werden kann, zeigt sich

nämlich unbedingt eine fortdauernde Anhänglichkeit der Apostel und Presbytern an das mosaische Gesetz. Nun kann zwar, auch nach der Lehre des Ap. Paulus, nicht bestritten werden, daß diese Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz im Christenthume fortdauern kann, also mit dem christlichen Glauben vereinbar ist; aber sie selbst ist immer nur ein Element des Bewußtseins der im mosaischen Glauben erzogenen und von diesem aus zum Christenthum gelangten Christen, mithin kein allgemeines. Nun gebieten Jakobus und die Presbytern dem Paulus die Uebernahme des Gelübdes zwar keinesweges als eine an und für sich aus dem Glauben an Christum hervorgehende Pflicht sondern lediglich als ein Erfoderniß der Umstände, unter denen sie sich befinden, nämlich wegen des Mißtrauens der Judenchristen und wegen des Streites, den sie fürchteten, so daß sich in der Handlungsweise des Jakobus und der Presbytern neben der Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz auch die Neigung zeigt bei der Leitung der Kirche den Unterschied der Meinungen zu berücksichtigen und die Eintracht zu erhalten: und diese Neigung und das aus ihr hervorgehende Streben ist in der Schrift so vielfach als ein christliches bezeichnet, daß es als allgemeines Element des christlichen Bewußtseins angesehen werden kann. Allein Jakobus und die Presbytern erhoben sich noch nicht mit derselben Freiheit über das mosaische Gesetz wie Paulus und erhielten überdieß von der Wirksamkeit des Letzteren unter den Heiden eben jetzt die erste Kunde durch ihn selbst. Das Gebot, welches sie dem Paulus gaben, konnte also auch aus der Absicht hervorgehen die Gesinnung des P. in dieser Hinsicht zu prüfen. Diese Absicht aber kann auch nicht auf ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins bezogen werden und entspricht einem erbaulichen Elemente um so weniger, als sie einen gegenseitigen Zweifel der ersten Gründer der Kirche an ihrer Gesinnung bezeichnet. Dagegen tritt nun, je mehr ein Unterschied der Meinungen des Jakobus und der Presbytern auf der einen und des Paulus auf der andern Seite berücksichtigt wird, um so mehr der Gehorsam, mit welchem Paulus sich dem Gebote des Jakobus unterwarf, und da jeder Christ sich der kirchlichen Ordnung unterwerfen soll, mit diesem Gehorsam ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins hervor. Allein da bald, nachdem die Tage des Gelübdes vorüber waren, ein Aufstand wirklich ausbrach, und da die ganze Erzählung auch V. 26 nicht das leiseste Widerstreben des P. gegen das Gebot des Jakob. andeutet, so ist es nicht nur möglich sondern gradehin wahrscheinlich, daß P. das Gelübde aus eigner Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Zugeständnisses, welches mit demselben den Judenchristen gemacht wurde, übernahm, und eigentlicher Gehorsam und Unterwerfung unter die Befehle der Leiter der Kirche gar keinen oder nur einen sehr geringen Antheil an dieser seiner Handlung hatte. Als eigne, freie Handlung des P. betrachtet, beweist aber die Uebernahme des Gelübdes nur, daß er es unter gewissen Umständen für eben so zulässig hielt das mosaische Gesetz zu beobachten als unter andern es zu übertreten. Allein auch dieser Grundsatz des P. tritt in dieser hier berichteten Handlung eben so wie in der ad 2 betrachteten jedenfalls nur einseitig hervor und ist von P. selbst in seinen Briefen vielfach deutlicher und in seinem ganzen Umfange ausgesprochen: so daß dieser Abschnitt, auch von dieser Seite angesehen, der nothwendigen Eigenschaften einer Perikope entbehrt. Seine Ausschließung ist hiernach durch unsere Regeln §. 24 und 26 begründet.

7. Die 22, 30—23, 35 berichteten Vorgänge, das Verhör des Ap. P. vor dem Chiliarchen und dem versammelten hohen Rathe, der Aufruhr, der danach entstand, der Anschlag mehrer Juden gegen das Leben des P. und die Vereitelung desselben durch die Anzeige des Jünglings, hängen so genau unter einander zusammen, daß wir dieses Kap. unbedenklich als einen bestimmt begränzten Abschnitt behandeln können. Mit 24, 1 beginnt die Darstellung eines neuen Auftritts. Dagegen gehört 22, 30 als Schilderung der Umstände, unter denen P. 23, 1 zu sprechen beginnt, und als Einleitung zu den Vorfällen, welche Kap. 23 berichtet, zu diesem Abschnitte. Hier bemerken wir nun zunächst einige Worte, welche P. sprach 23, 1, dann Vorgänge, welche durch diese Worte veranlaßt wurden V. 2—10, endlich die Erzählung einer nachmaligen Erscheinung des Herrn, welche dem P. wurde. Mit 23, 1 spricht P. auf sehr bedeutungsvolle Weise sein Bewußtsein über sein ganzes bisheriges Leben und Wirken aus;

allein diese Worte bilden offenbar nur den Anfang und die Einleitung zu einer Rede des Apostels, welche durch den gewaltthätigen Befehl des Hohenpriesters V. 3 unterdrückt wird. Ihr Verständniß ist überdieß von der Auffassung aller von 21, 27 an erzählten Umstände so abhängig, daß sie eine selbstständige Behandlung nicht zulassen, und der Werth des ganzen Abschnittes als Perikope nur im Folgenden liegen könnte. Nun ist auch die Erzählung von der Erscheinung des Herrn V. 11, welche dem Paulus wurde, so kurz, und, da das Folgende keine Beziehung auf dieselbe nimmt, so wenig mit dem Ganzen verbunden, daß auch sie die Aufnahme des Abschnittes unter die Perikopen nicht begründen kann. Die Entscheidung über die Aufnahme dieses Abschnittes hängt deshalb lediglich von der Erzählung V. 2—10 ab. In dieser aber bemerken wir zuerst eine noch nicht gelöste hermeneutische Schwierigkeit. Es läßt sich nämlich nicht absehen, wie P. in die Unkenntniß des Hohenpriesters gerathen konnte, mit welcher er V. 5 seine Aeußerung V. 3 entschuldigt, und wie er in derselben bleiben konnte. Denn es erscheint nothwendig, daß, wenn nichts Andres, schon der Sitz, den der Hohepriester einnahm, dem P. die Person desselben vollständig bezeichnet habe. Die Versuche, welche man gemacht hat diese Schwierigkeit durch Umdeutung der Worte οὐκ ᾔδειν, die man bald ironisch, bald non reputabam erklärt hat, zu heben, widerstreben dem Sinne und dem Zusammenhange zu sehr, als daß sie sich halten ließen. Durch diese Schwierigkeit wird auch die Beurtheilung und Auffassung der Worte des P. V. 3 vollständig unsicher. Dazu kommt aber noch, daß die Entschuldigung V. 5 jedenfalls einen Widerruf enthält, mit welchem P. die V. 3 ausgesprochene Imprecation oder Weissagung zurücknimmt. Eben damit bezeichnet nun P. offenbar selbst jene Worte als Folge eines Irrthums oder einer Uebereilung, welche aus einer heftigen Aufregung seines Gemüthes hervorging. Beides aber ist mit einem Zustande, in welchem die volle Kraft des Glaubens hervortritt, durch welchen sich oben §. 25 der Textwerth aller apostolischen Aeußerungen in Worten und Thaten bedingt zeigte, völlig unvereinbar. Wie wir nun auf diese Weise genöthigt sind den Lebensmoment des Ap. P., in welchem er jene Worte V. 3 sprach, als einen solchen anzusehen, in welchem die Kraft des Geistes in ihm sank und von einer Aufregung des Unwillens unterdrückt wurde, so können wir das Folgende V. 6—10 wenigstens nicht mit Sicherheit als Erzeugniß eines Momentes, in welchem die Kraft des Geistes wiedergekehrt war, ansehen. Denn nicht allein der Inhalt der Aeußerung selbst, welche P. V. 6 thut, und ihre Wirkung V. 9, sondern auch die Bemerkungen, welche Luk. mit ihnen verbindet V. 6 und V. 8, lassen die Aeußerung des P. als eine Maaßregel der Klugheit, mit welcher er einen Zwiespalt unter seinen Verfolgern hervorrufen wollte, erscheinen. Eine solche Maaßregel kann aber, wenn auch keinesweges im Widerspruch mit dem Geiste Christi, doch an und für sich niemals als ein sichrer Beweis seiner vollen Wirksamkeit angesehen werden. Ueberdieß verdunkelt das Schwanken der Lesart zwischen οἱ und τινες und die Unsicherheit der von Luther mit übersetzten Worte μὴ θεομαχῶμεν den Bericht auch in Absicht des Verhaltens der Mitglieder des Synedriums. In der letzten größern Hälfte des Kap. treten fast ausschließlich Ungläubige als handelnde Personen auf, nämlich die Juden, welche sich gegen P. verbanden, der Chiliarch, die Unterhauptleute und zuletzt der Landpfleger Felix. Es fragt sich deshalb nur, ob die Erzählung von dem Jünglinge und von dem, was P. in Folge der Anzeige desselben that, dem Ganzen den Werth eines Textes geben kann? Das Verhältniß des Jünglings zur christlichen Gemeinde wird in der ganzen Erzählung gar nicht angedeutet, während sein Verwandtschaftsverhältniß zu P. sehr genau bezeichnet wird. Die Handlungen des Jünglings werden schon damit viel bestimmter von einer persönlichen Anhänglichkeit des Jünglings an den P. als von einer Regung des Geistes in ihm abgeleitet. Da nun Erzählungen von Handlungen nach unsern Voraussetzungen nur in so fern Texte sind, als sie die Handlungen als Erzeugnisse des Glaubens darstellen, so entspricht auch das, was hier von dem Jünglinge erzählt wird, nicht unserm oben entwickelten Begriffe des Textes. Von P. wird in diesem Abschnitte berichtet, daß er einen Hekatontarchen rufen und durch diesen den Jüngling zu dem Chiliarchen führen ließ, also von der Gelegenheit zur Rettung, welche sich ihm durch den Jüngling darbot, Gebrauch machte. Diese Handlung des P.

bezeichnet in so fern ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins, als es eben durchaus christlich ist eine Gelegenheit zur Rettung aus Gefahren, wie sie sich hier dem P. darbot, zu benutzen. Allein auch diese Handlung des P. wird in dem Berichte auf keine Weise aus der Kraft des lebendigen Glaubens oder aus einem höhern Lebensmomente des Ap. abgeleitet: und der Mangel jeder Andeutung dieser Art ist für den Werth des Abschnittes als Text um so nachtheiliger, als die hier berichtete Handlung des Ap. ihrer ganzen Absicht nach lediglich aus dem Triebe der Selbsterhaltung hervorgehen konnte, als der Anfang der ganzen Erzählung, wie wir bemerkt haben, einen Moment der geschwächten Kraft des Glaubens im Leben des P. darstellt, und als endlich grade die Erzählung von der Handlung des P., in welcher allein der Werth des Ganzen als Text liegen könnte, einen sehr kleinen Theil der in allen andern Beziehungen sehr ausführlichen Darstellung bildet. Hiernach ergiebt sich, daß dieser Abschnitt theils nur Worte und Thaten Ungläubiger, theils zwar Worte und Thaten des P. und in dem Bericht über den Jüngling vielleicht auch eines andern Gläubigen, diese Worte und Thaten aber ohne alle bestimmte Beziehung auf einen Moment der lebendigen Kraft des Glaubens darstellt, und daß er überdieß im Anfange an einer sehr bedeutenden hermeneutischen Schwierigkeit leidet, also nach unsern §. 24 u. 25 näher entwickelten Regeln ausgeschlossen werden muß.

8. Der Abschnitt 25, 13—22 bildet in so fern ein vollständiges und abgeschlossenes Ganze, als er lediglich die Verhandlungen des Festus mit Agrippas und Berenice zum Gegenstande hat, welche dem Verhör des P. selbst vorangingen und ohne Zuziehung desselben geschahen, wogegen die Geschichte sich von V. 23 an zu den Verhandlungen wendet, bei welchen P. anwesend war. In diesem Abschnitte treten nun nur Ungläubige, nämlich Festus, Agrippas und Berenice, redend und handelnd auf. Die Aeußerung des Festus, welche V. 18 mitgetheilt wird, daß man eine Beschuldigung, wie er sie erwartet, gegen P. nicht aufgebracht habe, und die des Agrippas, daß auch er den P. zu hören wünsche V. 22, könnten der Erzählung einigen Werth als Text geben, wenn sie sich irgend wie als Beweis des in Festus und Agrippas erwachenden Glaubens und als Wirkung des Eindrucks der Person und Wirksamkeit des P. ansehen ließen. Allein vom eigentlichen Glauben war Festus und Agrippas gewiß hier noch entfernter als nach der Vertheidigungsrede des P. Kap. 26. Auch sagt hier Festus nicht einmal, daß er von P. Unschuld überzeugt sei, wie dieß von ihm und Agrippas nach der Vertheidigungsrede des P. 26, 31 u. 32 geschieht, sondern nur, daß eine Beschuldigung, wie er sie erwartet habe, gegen P. nicht aufgebracht worden sei. Der Wunsch des Agrippas den P. zu hören konnte aber aus einer ganz gewöhnlichen Neugier hervorgehen. Hiernach muß dieser Abschnitt nach §. 25 schon deshalb ausgeschlossen werden, weil er nur Ungläubige und deren Worte und Thaten enthält.

9. Das 27. Kap. der Apostel-Geschichte umfaßt den Bericht über die Seereise des Ap. P. von Cäsarea nach Malta und schließt mit demselben ab. Es läßt sich deshalb unbedenklich als selbstständiger Abschnitt betrachten und behandeln. In diesem Berichte tritt nun P. wiederholt redend und handelnd auf. Es wird V. 3 erwähnt, daß P. in Sidon von der Erlaubniß Freunde zu besuchen Gebrauch machte; es wird angegeben, daß er in Kreta vor der Fortsetzung der Reise warnte V. 10, wie er später an diese seine Warnung erinnerte, als das Schiff von Mißgeschick bedroht wurde V. 21, dabei aber seine Reisegefährten damit tröstete, daß Keiner umkommen werde, wie er die Entweichung der Schiffsleute verhütete V. 31, und seine Begleiter ermahnte Speise zu sich zu nehmen. Alle diese Worte und Thaten des Apostels sind nun offenbar an die eigenthümlichen Umstände, unter welchen sie gesprochen und vollbracht wurden, so geknüpft, und diese Umstände sind an sich so momentan, ja zum Theil einzig, daß die Scheidung eines allgemeinen Gehalts der Worte und Thaten des Apostels von dem schlechthin Einzelnen in dieser ganzen Erzählung nicht möglich ist: dieser Abschnitt also der allgemeinen Bedeutung und des allgemeinen Werthes entbehrt, der sich uns §. 26 als Bedingung der Aufnahme unter die Perikopen gezeigt hat. Dazu kommt nun noch, daß die hier berichteten Worte und Thaten des Ap. P. alle die glückliche Vollendung der Seefahrt und die Abwendung der mit derselben verknüpften Gefahren betreffen, und sich demnach durch ihren Inhalt und Zweck eben so wenig

als unmittelbare Erzeugnisse der Kraft des Glaubens kund geben, als sie von dem Berichterstatter selbst durch irgend eine Bemerkung als solche bezeichnet werden. Eine der hier berichteten Aeußerungen des Ap. P., nämlich die, daß er und seine Begleiter den Gefahren der Reise entgehen werden V. 24, 25 und V. 34, wird zwar von P. selbst als ihm vom Engel Gottes eingegeben, also als auf einer besondern Erleuchtung beruhend bezeichnet, und konnte auch ihrem ganzen Inhalte nach nicht wie die Warnung vor dem Mißgeschick auf der Reise aus gewöhnlicher Erfahrung und Beurtheilung der Umstände hervorgegangen sein; allein auch in dieser Aeußerung ist, wie bei einer früher betrachteten besondern Eingebung (Kap. 16, 1—10), das schlechthin Einzelne so unmittelbar an die allgemeine Quelle aller christlichen Erleuchtung geknüpft, und es fehlt so sehr an jedem vermittelnden Gedanken, daß auch in ihr ein irgend allgemeines Element des christlichen Bewußtseins, welches die Anknüpfung der Darstellung eines christlichen Gemüthszustandes gestattete, gar nicht zu erkennen ist. Demnach vermissen wir in diesem ganzen Abschnitte die Allgemeinheit des Inhalts und überdieß auch diejenigen Eigenschaften der Darstellungen apostolischer Worte und Thaten in der Schrift, durch welche diese nach §. 25 allein dem Begriff des Textes entsprechen.

§. 34. Von dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer müssen folgende Abschnitte ausgeschlossen werden:

1. Kap. 1, 26—32,
2. „ 3, 1—20,
3. „ 4,
4. „ 5, 7—19,
5. „ 9, 6—33,
6. „ 11, 1—10,
7. „ 15, 14—33,
8. „ 16.

1. In dem ersten der oben angeführten Abschnitte schildert P. die Laster der Heiden und zwar zunächst die abscheulichsten, grade zur Zeit des Ap. verbreiteten und in Rom, dem Wohnsitz seiner Leser, am meisten herrschenden, dann aber von V. 29—31 gewöhnlichere und noch weiter verbreitete. Diese Schilderung hängt zwar mit dem vorangehenden Theile des Briefes in so fern zusammen, als der Apostel behauptet hat, daß Gottes Zorn über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen offenbar werde, daß auch die Heiden eine Erkenntniß Gottes gehabt, diese aber unterdrückt haben, und daß Gott sie eben darum in Begierden und Unreinigkeit hingegeben habe; allein der allgemeine Gedanke, welcher diesen Abschnitt mit dem vorigen verbindet, daß Gottes Gericht über alle Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit der Menschen ergeht, ist näher betrachtet schon mit Ende V. 25 vollständig ausgesprochen, wo der Apostel selbst einen Endpunkt durch das eingefügte Amen bezeichnet. Die besondere Ausführung dieses Gedankens in Beziehung auf die Heiden von V. 26 hat zwar in so fern eine allgemeine Seite, als sie mit dem allgemeinen Satze παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς beginnt, allein dieser Satz ist hier mit der folgenden Schilderung der heidnischen Laster so eng verknüpft, daß er, in so fern er etwas Anderes und Bestimmteres aussagt als der allgemeine Satz V. 25 ohne eine genaue Kenntniß dieser Laster gar nicht gefaßt werden kann. Diese Kenntniß aber haben schon darum keinesweges alle Christen, weil jene Laster, die mit dem tiefsten Sittenverderbniß in Rom entstanden waren, mit demselben in den meisten, zumal christlichen Völkern, verschwunden sind. Das volle Verständniß dieses Satzes wäre also durch eine Schilderung dieser Laster bedingt. Die Schilderung unbekannter Laster widerstrebt aber sehr dem Zweck der Predigt, der Erbauung, daß der Inhalt dieses Abschnittes vom homiletischen Standpunkte durchaus partikulär erscheint. Damit aber ergiebt sich auch unmittelbar, daß V. 26 u. 27 so ausschließlich örtliche und zeitliche Elemente enthält, daß sie mit der Foderung an die Perikopen §. 26 unverträglich sind. Mit V. 26 u. 27 hängen nun V. 28—32 so genau zusammen, daß die Ausschließung der letzteren unmittelbar durch die Ausschließung der ersteren nothwendig wird. Die Laster, welche hier genannt werden, sind zwar gewöhnlicher und bekannter als die V. 26 u. 27 genannten; allein auch diese

Verse sind keineswegs frei von Rücksicht auf örtliche und zeitliche Gewohnheiten und Verhältnisse.

2. In dem zweiten der oben ausgeschlossenen Abschnitte erörtert der Apostel die Vorzüge der Juden. Diese ganze Erörterung abernimmt, da sie nur den Schein abwenden soll, als seien diese Vorzüge mit Kap. 1 u. 2 völlig aufgehoben, zu dem eigentlichen Hauptgedanken des ganzen Briefes nur eine untergeordnete Stellung ein, kann also ohne bedeutenden Nachtheil für die Auffassung dieses Gedankens ausgeschieden werden. Die Widerlegung des Einwurfs V. 5 wird mit dem kurzen Satze V. 6 mehr angedeutet als wirklich ausgeführt. Denn in V. 6 liegt zwar die Behauptung, daß Gott gerecht ist; es wird aber nicht weiter nachgewiesen, wie die Strafe der Ungerechten aus der göttlichen Gerechtigkeit folge, auch unter der Voraussetzung, daß durch die Ungerechtigkeit der Menschen die Gerechtigkeit Gottes offenbar werde. Noch dunkler ist das Verhältniß von V. 7 u. 8 zu dem Vorigen. Denn V. 7 kann nur als neuer Einwurf gefaßt werden, dessen Sinn folgender ist: Wenn die Wahrheit Gottes durch meine Unwahrheit verherrlicht wird, so kann ich auch als Sünder nicht gerichtet werden, und ich könnte sogar sagen: ich will Böses thun, damit Gutes daraus werde. Die Abweichung dieses Einwurfs liegt demnach hauptsächlich in den Worten, welche das Ganze beschließen, also in dem Gedanken: Wer so reden kann, ist mit Recht verdammt. Hieraus nun entsteht eine Schwierigkeit für die Auffassung der vorangehenden Worte von V. 8. Denn diese können weder bloß als Einwurf, noch bloß als Zurückweisung desselben gefaßt werden, sondern als eine mit der weiteren Ausführung des Einwurfs verbundene Zurückweisung. Diese Verbindung erschwert die Auffassung der Gedankenfolge des Apostels in einem Maaße, welches sehr abweichende Ansichten der Ausleger veranlaßt und eine Behandlung dieser Stelle, wie sie die Predigt erfodert, bei welcher mehr das Gemüth erregt als der Verstand in Anspruch genommen wird, kaum zuläßt. Zu dieser hermeneutischen Schwierigkeit kommt nun noch eine andere, bedeutendere. V. 2 steht nämlich mit V. 9 in einem Widerspruche, den man vergebens durch die Erklärung zu heben sucht, daß V. 2 ein den Juden nur vorläufig gemachtes Zugeständniß enthalte, welches der Apostel nach der Erörterung von V. 2—8 wieder zurücknehme. Denn V. 3—8 wird nicht der den Juden V. 2 zuerkannte Vorzug näher untersucht und als nichtig erwiesen, sondern es werden nur falsche Schlüsse, welche mit einigem Scheine aus demselben gezogen werden konnten, bestritten. Der Widerspruch zwischen V. 9 und V. 1 wäre also unauflöslich, wenn das *προεχόμεθα*, V. 9, nicht einen andern Sinn haben könnte als das *περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου*, V. 1. Aber eben dieser Unterschied ist sehr schwer und keineswegs mit genügender Sicherheit festzustellen*). Diese hermeneutischen Mängel des Abschnittes werden nun durch die Beschaffenheit der Uebersetzung für den homiletischen Gebrauch noch sehr erhöht. Denn die Uebersetzung braucht V. 1 und 9 dieselben Ausdrücke, schneidet also jede Möglichkeit ab, den eben bemerkten Widerspruch irgend wie zu heben. Ueberdieß hat nun der ganze Abschnitt offenbar eine wesentliche dialektische Tendenz und Fassung, welche sich, wie wir oben im Allgemeinen bemerkt haben, von dem Inhalte wirklicher frommer Gemüthszustände und deren Ausdrücke am weitesten entfernt. Er besteht durchweg aus möglichen Einwürfen und Zurückweisung derselben. Die Einwürfe enthalten ihrer ganzen Absicht nach Gedanken, welche der Apostel selbst für unstatthaft erklärt, und die nicht einmal als wirkliche sondern nur als in der Lebhaftigkeit der Rede fingirte Gedanken der Gegner des Ap. angesehen werden können. Die kurzen Sätze aber, mit denen der Ap. V. 6 und V. 8 diese Einwürfe zurückweist, sind mit dem ganzen Abschnitte durch ihre Form und Fassung so genau verbunden, daß es unmöglich ist sie zur besondern Behandlung als Texte herauszuheben. Nur V. 1 und 2 und V. 9—20 gestatten eine abgesonderte Behandlung. Allein V. 1 und 2 betrifft lediglich das Verhältniß des jüdischen Volkes

*) Auch Meyer's scharfsinnige Erklärung des *προεχόμεθα* „haben wir Vorschuß" scheint durch dessen Bemerkung, daß *προέχειν* im Med. „vorhalten, vorschützen" bedeutet, nicht völlig gesichert.

zu Gott und drückt eben darum zwar ein Element des Bewußtseins der Judenchristen, aber nicht ein Element des allgemeinen christlichen Bewußtseins aus. Dagegen ist der Inhalt von V. 9—20 zwar allgemeiner; allein V. 9 und V. 20 wiederholen nur eine bereits früher bestimmter ausgeführte Lehre, und die angeführten Citate werden vom Ap., V. 19, in bestimmte Beziehung auf die Juden gesetzt. Hiernach ist dieser Abschnitt mit so bedeutenden hermeneutischen Mängeln behaftet und seiner Form nach so dialektisch, endlich aber auch seinem Inhalte nach so partikulär, daß er nach §. 24, 25 und 26 ausgeschlossen werden muß.

3. Röm. 4 hat die Absicht die Geschichte des Abraham mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum, 3, 21—31, in Uebereinstimmung zu bringen und schließt bestimmt ab, da P. den Hauptgegenstand seiner Darstellung 5, 1 wieder aufnimmt. Was nun die Ausschließung dieses Kap. betrifft, so bemerken wir zunächst, daß die Geschichte Abrahams ein wesentliches Element des frommen Bewußtseins der Juden war und als solches auch in denjenigen Christen fortdauern konnte, welche aus dem Judenthum in das Christenthum übergingen. Dagegen stehen alle Christen, welche nicht aus dem Judenthume in das Christenthum übergegangen sondern entweder früher Heiden gewesen oder im Christenthume erzogen worden sind, zu Abraham offenbar in einem entfernteren Verhältnisse als jene. Sie wissen zwar auch um Abraham und seine Geschichte, aber diese ist an und für sich nur Gegenstand der Erkenntniß, nicht wirkliches Element des frommen Selbstbewußtseins. Nun stellt zwar P. hier den Abraham V. 12 als Vorbild aller aus dem Glauben Gerechten hin, so daß es scheinen könnte, als gewinne Abraham eben durch diese Darstellung des P. eine gleiche Bedeutung für das Bewußtsein aller Christen; allein näher betrachtet war der Glaube Abrahams von dem Glauben der Christen, welcher nach der Lehre des Apostels rechtfertigt, sehr bestimmt und zwar dadurch verschieden, daß er noch nicht auf die Person Christi gerichtet sein konnte. Es konnte eben darum nicht die Absicht des Ap. sein hier in Abraham ein Vorbild des christlichen Glaubens selbst aufzustellen, sondern er wollte nur zeigen, daß seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum sich mit der Lehre des alten Testaments und mit den Meinungen der Juden von Abraham vereinigen lasse. Demnach stellt dieser Abschnitt auf keine Weise ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins dar sondern nur ein partikuläres und zwar judenchristliches. Er muß demnach nach unserer Regel, §. 26, ausgeschlossen werden. Wir bemerken dabei nur noch, daß einige Sätze dieses Abschnittes wie V. 4 und 5, 7 und 8, 17, 21, 24 und 25 zwar der Form wie dem Inhalte nach allgemein, aber mit dem überwiegend partikulären Gehalt des ganzen Kap. zu genau verbunden sind um von diesem getrennt und zur Aufnahme vorbehalten werden zu können. Dieß kann um so weniger nöthig scheinen, als diese Sätze ihrem wesentlichen Inhalte nach anderwärts in den paulinischen Briefen, namentlich Römer 8, 34, wiederkehren.

4. Die Worte 5, 7, mit welchen der vierte der oben ausgeschlossenen Abschnitte beginnt, hängen zwar mit den Vorhergehenden sehr genau zusammen, sind aber schon mit den bedeutenden hermeneutischen Schwierigkeiten behaftet, welche die Ausschließung des ganzen Abschnittes bedingen. Wir bemerken zunächst, daß der oben angedeutete Abschnitt in zwei Theile zerfällt, von denen der erste, V. 7—11, die Darstellung der Wirkungen der Rechtfertigung, welche V. 1—6 begonnen ist, fortsetzt und beschließt, der andere, V. 12—19, aber eine Vergleichung Christi mit Adam anstellt. Die Schwierigkeiten des ersten Abschnittes liegen nun zunächst in dem Gegensatze des *δικαίου* und *ἀγαθοῦ* V. 7. Denn in diesem Gegensatze ist der Sinn des *δικαίου*, zumal in Rücksicht auf die Bedeutung, in welcher P. dieses Wort in den übrigen Theilen dieses Briefes braucht, durchaus dunkel und streitig. Eben darum läßt sich zwar aus dem Zusammenhange des V. 7 vermuthen, daß der Ap. hier eine Bemerkung machen will, aus welcher die Liebe Gottes sich in noch größerem Umfange ergiebt als aus dem Bisherigen; allein der Sinn der Bemerkung selbst bleibt mit dem Sinne jenes Wortes in dieser Stelle dunkel*). V. 8

*) Meyer erklärt diese Stelle scharfsinnig und eigenthümlich: „Schwerlich wird ja für den

ist zwar für sich allein klar, allein V. 9 schließt sich so nahe an V. 8 an, daß beide Verse in Verbindung mit einander aufgefaßt werden müssen. V. 9 aber bietet eine unauflösliche Schwierigkeit dar. Denn hier unterscheidet P. von dem Zustande der Menschen vor der Erlösung durch Christum, den er im vorigen V. mit ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν angedeutet hat, und von dem der Erlösten, den er mit δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ beschreibt, und welcher den eigentlichen Gegenstand des ganzen Briefes bildet, noch einen dritten Zustand, auf welchen die Worte σωθησόμεθα δἰ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς hinweisen. In den vorangehenden Theilen des Briefes ist aber der Zustand der Erlösten in einer Weise beschrieben, daß es schwer und fast unmöglich ist neben und nach diesem Zustande noch einen höheren zu denken, zumal eben 5, 1—6 die Vorzüge des Zustandes der Erlösten hervorgehoben werden. Es bleibt nur die Auskunft übrig bei dem σωθησόμεθα an die fortschreitende Heiligung und Seligkeit der Gerechtfertigten und zugleich an das Leben nach dem Tode zu denken; allein die Verbindung der Sätze in dieser ganzen Stelle tritt dieser Auffassung in so fern entgegen, als sie dieselben mit gleichem Werthe zusammenstellt und damit jedem der Sätze den Schein der Schilderung eines andern Zustandes giebt. Mit der Erklärung von V. 8 und 9 bleibt nun auch die von V. 10 und 11 durchaus ungewiß, da diese beiden Verse von der Unterscheidung verschiedener Zustände ausgehen, welche an der nachgewiesenen Unklarheit leidet. Die Unklarheit dieser Unterscheidung und besonders der V. 10 und 11 ist überdieß in der Uebersetzung noch dadurch vergrößert, daß Luther das V. 9 und V. 10 vorkommende σωθησόμεθα nicht in beiden Versen gleich, sondern einmal mit „behalten werden," das andere Mal mit „selig werden" übersetzt. — Was nun den zweiten Theil dieses Abschnittes betrifft, so stellt sich der Grundgedanke desselben in folgender Weise dar: „das den Menschen mit Christo gewordene Heil ist größer als das aus ihren Sünden entstandene Verderben, welches mit Adam seinen Anfang nahm, und zwar darum, weil die den Menschen in Christo gewordene Gnade für sich viel größer ist als der Tod (V. 15), der auf die Sünde folgte, und weil diese Gnadengabe nicht wie das Uebel nach der Sünde eines Einzelnen sondern sogar nach der Sünde und dem Falle Vieler kam, V. 16. Im Ganzen leidet der Abschnitt an der Schwierigkeit, daß der Zusammenhang durch eingeschobene Zwischensätze häufig unterbrochen und dadurch das Verhältniß der Theile zum Ganzen unsicher wird, und daß bei der Vergleichung Christi mit Adam die Aehnlichkeit Beider nur angedeutet, der Unterschied Beider von einander aber in viel größerem Umfange ausgeführt wird. Im Einzelnen aber treten der sichern Auffassung dieses Abschnittes besonders folgende Schwierigkeiten entgegen. Es folgt auf das ὥσπερ, V. 12, keine entsprechende Partikel. Daraus entsteht eine völlige Unsicherheit über den eigentlichen Vergleichungspunkt Christi mit Adam, welchen P. hier im Sinne hatte. Denn es ist eben so möglich, daß P. hier nur an die Gleichheit Christi mit Adam dachte, welche er später, V. 18, ausführt, aber dort freilich mit ἄρα einleitet, wie daß P. hier bereits die V. 15 und 16 angegebenen Unterschiede im Sinne hatte. Die abweichenden Erklärungen, welche das ἐφ' ᾧ, V. 12, erfahren hat, kommen für uns weniger in Betrachtung, weil die Verschiedenheit der Ansichten hier mehr auf dogmatischen Voraussetzungen ruht als auf exegetischen, und weil die Uebersetzung hier sehr bestimmt von der Erklärung ausgeht, welche von den bedeutendsten Exegeten jetzt anerkannt ist. Viel nachtheiliger für den homiletischen Gebrauch dieses Abschnittes ist die Unklarheit des Verhältnisses von V. 13 und 14 zu V. 12. In jenen Versen wird nämlich die V. 12 angefangene Vergleichung offenbar nicht fortgesetzt, vielmehr der mit ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον angeregte Gedanke weiter ausgeführt. Aber auch das Verhältniß von V. 13 und 14 zu diesem Gedanken ist unklar. Zwar kündigen diese Verse sich selbst durch das γὰρ V. 13 als Grund des Vorigen an; allein in dem Inhalt von V. 13 liegt gar kein Grund für V. 12, und das γάρ kann nicht

---

Gerechten Jemand sterben, denn wer wagt's auch leichtlich für das Gute zu sterben?" Allein diese Erklärung ist wegen des γὰρ und τάχα etwas gezwungen, und der ganze Gedanke, den die zweite Hälfte von V. 7 ausdrückt, erscheint nach dieser Erklärung matt.

anders erklärt werden als durch eine Rückweisung auf eine frühere Behauptung 4, 15, durch welche der Apostel den hier ausgesprochenen Satz, daß der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist, weil sie alle gesündigt haben, mit der obigen „denn wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Uebertretung" in Einklang bringen wollte. Diese allein mögliche Erklärung des γὰρ wird aber durch die Uebersetzung von V. 13 u. 14 nicht erleichtert sondern erschwert und fast unmöglich gemacht. Dazu kommt nun noch die Schwierigkeit, welcher das Verständniß der VV. 13 u. 14 für sich genommen unterliegt. Denn diese beiden Verse enthalten, zusammengenommen mit 4, 15, die Behauptung: Wo kein Gesetz ist, ist zwar keine Uebertretung; dennoch war die Sünde schon in der Welt, ehe das Gesetz kam, aber so, daß die Sünde vor der Erscheinung des Gesetzes nicht zugerechnet wurde, wie nachher, wo sie eben, weil das Gesetz bereits erschienen, auch Uebertretung war: und daher kam auch der Tod, der über die Menschen kam, weil sie alle sündigten, schon vor der Erscheinung des Gesetzes über alle Menschen. Bei dieser Behauptung hält der Apostel offenbar einerseits fest, daß der Tod als Folge der Sünde über alle Menschen, auch vor der Erscheinung des Gesetzes, kam, andrerseits aber auch, daß die Sünde ohne das Gesetz nicht zugerechnet wird. Beide Behauptungen lassen sich auf keine andere Weise mit einander vereinigen, als daß die Folge eines Uebels auf eine Sünde von der Strafe der Sünde bestimmt unterschieden wird. Denn wenn die Sünde vor dem Gesetz nicht zugerechnet wird, so kann ein Uebel wie der Tod zwar als Folge, aber nicht als Strafe der Sünde gedacht werden, da Strafe ohne Zurechnung unmöglich ist. Diesen Unterschied scheint der Apostel selbst sehr bestimmt anzudeuten, da er mit V. 14 die Herrschaft des Todes außer aller Beziehung zur menschlichen Schuld darstellt. Eben dieser Unterschied eines Uebels als Folge der Sünde, welches nicht Strafe derselben ist, von der Strafe selbst, durch welchen hiernach jedenfalls das Verständniß von V. 13 u. 14 bedingt ist, kann nun aber keinesweges als Ausdruck eines christlichen Gemüthszustandes angesehen werden, sondern beruht auf einer schweren Abstraktion, welche eine keinesweges allgemeine Uebung und Fertigkeit im Denken voraussetzt*). Im Folgenden V. 15 ff. bietet nun die eigentliche Erläuterung des Unterschiedes zwischen Christo und Adam, zu welcher P. hier übergeht, neue eben so große Schwierigkeiten dar, welche besonders aus dem πολλῷ μᾶλλον entstehen. Denn wenn der Apostel hier nur sagen wollte, daß Gottes Gnade und Gabe den Menschen in viel reicherem Maaße geworden ist, als der Tod, so ist nicht abzusehen, warum der Apostel diesen Satz nicht ganz selbstständig sondern in Verbindung mit dem Vorigen aufstellte? Will man aber den Zusammenhang mit dem Hauptsatze „Es verhält sich nicht mit der Gabe wie mit dem Falle" festhalten, so entsteht die Frage, worin eigentlich der hier angedeutete Unterschied der Gnade von dem Falle besteht, oder wie und warum der Apostel von der Gnade sagen konnte: daß sie πολλῷ μᾶλλον ἐπερίσσευσε, während er die Folge des παράπτωμα nur mit οἱ πολλοὶ ἀπέθανον beschreibt? Diese Frage könnte nur dann mit hinreichender Sicherheit beantwortet werden, wenn der Gegensatz der δωρεὰ und χάρις auf der einen und das θάνατος auf der andern Seite in dieser Stelle mit größerer Bestimmtheit ausgeführt wäre. Die Stellung dieses Gegensatzes giebt zwar der Vermuthung Raum, daß der Apostel die δωρεὰ und die χάρις an und für sich als etwas Größeres angesehen hat als den θάνατος, jene nämlich als eine bleibende sich in jedem Menschen stets erhöhende und sich bis in das Unendliche verbreitende Kraft, diesen aber als vorübergehend und in jedem Menschen auf einen Moment und auf seine Person beschränkt; allein auch diese Vermuthung ist durch die Darstellung des Apostels so wenig unterstützt, daß die Auslegung dieser Stelle der Sicherheit ermangelt, durch welche ihr

*) Meyers Erklärung von V. 13 u. 14 „Denn bis zum Gesetze war Sünde in der Welt, Sünde aber ist sie beim Nichtvorhandensein des Gesetzes von Zurechnung frei? Nein, es herrschte ja der Tod von Adam bis Mose auch über diejenigen" u. s. w. entgeht zwar den Schwierigkeiten, welchen andre Erklärungen unterliegen, thut jedoch den Worten Gewalt an, da sie den Nachdruck auf das ἐλλογεῖται legt, welches von P. nachgesetzt ist und eine Verneinung vermuthet, die P. gar nicht ausdrückt.

Gebrauch als Text bedingt ist. Deutlicher als das Bisherige erscheint auf den ersten Anblick V. 16, wo der Apostel einen zweiten Unterschied Christi von Adam und zwar damit angiebt, daß die Gnadengabe in Christo sich von dem Tode, der auf Adams Sünde folgte, auch darin unterscheide, daß sie nicht wie der Tod auf die Sünde eines Einzigen sondern auf die Sünde Vieler folgte: allein auch die Ermittelung dieses Sinnes des Satzes unterliegt erheblichen Schwierigkeiten und Bedenken. Denn der V. 16 angedeutete Gedanke ist keineswegs vollständig ausgesprochen, so daß dieser ganze Vers nur durch eine Ergänzung verstanden werden kann, welche von den Exegeten in verschiedener Weise und zwar so versucht worden ist, daß man zu *ὡς δι᾽ ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* den ganzen Satz V. 12 oder auch *τὸ παράπτωμα ἐγένετο* oder *κατάκριμα* oder *ὁ θάνατος εἰςῆλθε* oder einen ganz allgemeinen Ausdruck wie *γενόμενον* oder *ἐλθὸν* ergänzt. Meyer ergänzt nur *ἐστι*. Die letzte Ergänzung erscheint als die angemessenste, doch ist auch sie nur als Vermuthung, die Auslegung des ganzen Verses also als unsicher zu betrachten. Auch ist die Uebersetzung dieses Verses keineswegs treu. Noch schwieriger ist die Erklärung von V. 17, der sich schon durch das *γὰρ* als Beweis des Vorangehenden ankündigt und zwar um so bestimmter, als erst mit V. 18 durch das *ἄρα* Folgerungen aus dem Bisherigen abgeleitet werden. Der Grund, welchen V. 17 enthält, kann sich nun seinem ganzen Inhalte nach nur auf den letzten Theil von V. 16, also auf den Satz *τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα* beziehen. Dennoch schließt er nicht mit dem Satze, welchen er beweisen soll, nämlich daß die Gnade Gerechtigkeit giebt, sondern mit einer andern Behauptung, nämlich daß Diejenigen, welche die Fülle der Gnade empfangen haben, im Leben herrschen werden durch den Einen Jesus Christus. Hieraus entsteht nun eine große Verdunkelung des Gedankens, welchen der Apostel mit V. 17 ausdrücken wollte. Denn das *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι διὰ τοῦ ἑνὸς Ιησοῦ Χριςοῦ* kann nicht als Paraphrase des *δικαίωμα* V. 16 gefaßt werden, weil die Worte *οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες* streng genommen nichts anderes sind als eine Umschreibung Derjenigen, die das *δικαίωμα* erlangen, und demnach bei jener Erklärung der ganze Satz ein reines idem per idem enthielte. Es ist demnach unmöglich in V. 17 einen Grund für die Behauptung von V. 16 zu finden, wenn man nicht die *περισσεία*, welche der Apostel hier mit der Vorstellung von dem *δικαίωμα* in Verbindung setzt, und welche schon V. 15 hervorgehoben ist, als die eigentliche Grundlage des ganzen Satzes ansieht, so daß der Gedanke entsteht: „Wenn der Tod durch Einen herrschte, so werden vielmehr Diejenigen gerecht werden, welche die Fülle und den Reichthum der Gnade und damit eine Gabe erlangt haben, die nicht vorübergehend ist wie der Tod, sondern sich beständig mehrt und zunimmt.“ Dieser Gedanke, der in den Zusammenhang des Ganzen paßt, läßt sich jedoch wegen der bereits oben bemerkten Schwierigkeit und Unsicherheit der Ausdrücke *περισσεύειν* und *περισσεία* in diesem ganzen Abschnitte nicht mit voller Sicherheit als Sinn dieses Verses ansehen. Die Schwierigkeiten des Gedankenganges in diesem Vers werden durch die Uebersetzung noch erhöht. Denn diese umschreibt den Dat. *τῷ παρατώματι* durch „um der Sünde willen,“ und drückt ohne allen Grund den Genit. *τῆς δικαισύνης* durch „zur“ aus. V. 18 u. 19 ist nun freilich klarer als V. 17, indeß leidet auch V. 18 an der Unklarheit einer doppelten Ellipse, welche in der Uebersetzung zwar richtig ergänzt wird, für das Verständniß des Verses aber um so nachtheiliger ist, als hier die Vergleichung Christi mit Adam lediglich in Absicht der Gleichheitspunkte ausgeführt, die eben V. 15—17 erörterten Ungleichheitspunkte aber wieder ganz fallen gelassen werden, demnach das *ἄρα* entweder ganz müssig ist, oder, wenn es als wirkliche Folgerungspartikel angesehen wird, alle Dunkelheiten v. V. 15—17 auf V. 18—19 und zwar in erhöhtem Maaße überträgt. V. 20 u. 21 enthalten freilich einen erläuternden Zusatz zu der bisherigen Erörterung, gehören aber als Uebergang auch eben so sehr der Erörterung der folgenden Kapp. an. Sie fordern wegen ihrer Klarheit unbedingt die Aufnahme unter die Perikopen, müssen aber bei Bestimmung derselben lediglich mit dem Folgenden verbunden werden, da die bisherige Erörterung 5, 12—19 eben wegen ihrer nachgewiesenen großen hermeneutischen Schwierigkeiten nach §. 24 ausgeschlossen werden muß, der erläuternde Werth,

welchen diese Verse für diese Erörterung haben, also bei Bestimmung der Perikopen gar nicht in Betrachtung kommen kann.

5. Die Absicht des Abschnittes 9, 6—33, mit welchem das Folgende bis 11, 10 zusammenhängt, ist offenbar die: zu zeigen, daß die bisher vorgetragene Rechtfertigungslehre den Lehren des alten Testaments nicht widerspreche und zwar eben so wenig den Verheißungen desselben für das Volk Israel als den Lehren desselben von der Gerechtigkeit Gottes. Der erste Theil dieser Erörterung 9, 6—13 geht von der Einwendung aus, welche der Apostel sich selbst vom jüdischen Standpunkte aus macht, daß nach den göttlichen Verheißungen das messianische Heil nur den Israeliten und zwar diesen allen zu Theil werde, wogegen nach seiner Lehre nur ein Theil der Israeliten, außer diesem aber auch die Heiden zum Heil gelangen. Diese Einwendung gegen die Rechtfertigungslehre des Apostels wird nun hier durch eine Erörterung der göttlichen Verheißung, auf welche sie sich gründet, und zwar durch die Nachweisung abgewiesen, daß diese Verheißung anders gefaßt werden müsse, als es gewöhnlich von den Juden geschah, daß sie sich nämlich keinesweges ausschließlich und unbedingt auf die leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern zwar auf einige leibliche Nachkommen Abrahams, aber auch auf Menschen beziehe, welche nicht leiblich von Abraham abstammen. Der eigentliche Inhalt des ersten Theils dieses Abschnittes 9, 6—13 besteht demnach in der Berichtigung einer jüdischen und bei den Juden volksthümlichen Auffassung einer Stelle des alten Testaments. Diese Auffassung aber ist eben, weil sie nur Judenchristen eigen war, durchaus partikulär; und weil sie selbst nur partikulär ist, hat die Berichtigung zwar einen Werth für alle in diesem Irrthume begriffenen Christen, aber keinesweges für diejenigen, welche an diesem Irrthume niemals Theil genommen haben, deren Anzahl immer bei Weitem größer ist als die der Ersteren. Demnach ermangelt der erste Theil dieses Abschnittes der Allgemeinheit des Inhalts, durch welche die Aufnahme unter die Perikopen bedingt ist. — Der zweite Theil dieses Abschnittes, von welchem wir zunächst V. 19—29 betrachten, nimmt mit dem Einwurfe, von welchem er ausgeht „Ist bei Gott eine Ungerechtigkeit?" von Anfang an einen allgemeinen Standpunkt ein. Indeß weist der Apostel diesen Einwurf auf Grund von Stellen des alten Testaments zurück, die zwar nur V. 15—17 als solche bezeichnet sind, aber auch V. 21 und zwar mit Jes. 45, 9 unverkennbar hervortreten. Denn die allgemeinen Sätze, welche der Apostel V. 16 und 18 jenem Einwurfe entgegenstellt, werden von ihm selbst als unmittelbare Folgerungen aus jenen alttestamentlichen Stellen aufgestellt, und auch V. 20 ist eine solche, wiewohl hier die Folgerung dem Citate, V. 21, vorangestellt ist. Weil nun der Ap. hier lediglich von Stellen des alten Testaments ausgeht, so weist er streng genommen jenen Einwurf nicht mit einem allgemein giltigen Beweise, daß die Gerechtigkeit Gottes bei einer theilweisen Erwählung der Juden bestehe, sondern lediglich mit dem Beweise zurück, daß das alte Testament selbst, auf welches die Juden alle Ansprüche auf eine ausschließliche Erwählung aller Juden gründen, keinesweges eine an die Beobachtung des Gesetzes gebundene Wahl lehre sondern eine Wahl nach durchaus freiem Gutdünken. Da nun auf diese Weise die ganze Beweisführung des Apostels auf der vorausgesetzten Giltigkeit des alten Testaments ruht, diese Voraussetzung aber keinesweges eine gleiche Anwendung auf alle Christen erleidet sondern offenbar eine andere auf Judenchristen als auf Heidenchristen, so hat sie jedenfalls eine sehr partikuläre Seite. Ja, weil auf diese Weise die Abweisung des Einwurfs partikulär ist, so scheint der Einwurf selbst partikulär gefaßt werden zu müssen, nämlich nicht: Gott wäre ungerecht, wenn er einige Juden verstieße und die Heiden erwählte, sondern so: Gott wäre nach dem alten Testamente und der herkömmlichen Auffassung der Lehren desselben ungerecht, wenn er verstieße und erwählte nach der bisher vorgetragenen Lehre des Ap. Indeß ist nun keinesweges zu bezweifeln, daß der Ap. die Folgerungen, welche er hier aus den angeführten Stellen des alten Test. ableitet, vollständig als seine eigne Ueberzeugung und Lehre ausspricht, und daß er diese Folgerungen V. 16, 18 und 20 auch in ganz allgemeinen Sätzen hinstellt. Könnten nun diese Sätze aufgenommen werden, so würde der ganze vorliegende Ab-

schnitt schon wegen seines Zusammenhanges mit denselben die Aufnahme unbedingt fodern. Allein diese Sätze sind von einer andern Seite nicht zu Perikopen geeignet. Denn wenn sie alle zusammengefaßt werden, so ergiebt sich als der eigentliche Sinn ihrer bildlichen Ausdrücke: Es werden zwar einige Menschen verstoßen und andere erwählt, allein Gott ist demungeachtet gerecht: denn diese Verstoßung und Erwählung ist nicht abhängig von dem freien Handeln des Menschen, sondern von dem Unterschiede ihrer ursprünglichen Beschaffenheit, welcher nicht ein Werk des Menschen, sondern wie das ganze Dasein des Menschen lediglich ein Werk Gottes ist und von ihm allein abhängt. Vgl. V. 20 und 21. Der Apostel geht also mit dieser Auseinandersetzung auf den ursprünglichen Zustand der Menschen zurück. Dieser Zustand ist nun offenbar ein andrer als der Zustand der Gnade, oder derjenige, in welchem alle Christen eben in so fern leben, als sie bereits zum Glauben gelangt sind: es ist offenbar ein solcher, der diesem Zustande vorangeht. Den Zustand nun, welcher der Gnade vorangeht, schildert der Ap. selbst in diesem Briefe und besonders Kap. 7 als den des Bewußtseins der Sünde. Allein auch dieser Zustand kann hier mit dem ursprünglichen Zustande des Menschen nicht gemeint sein. Denn der Ap. legt und zwar in diesem Briefe selbst grade da, wo er von Zuständen spricht, die noch nicht selbst Glauben sind, auf das Thun und Handeln des Menschen einen entscheidenden Werth. Kap. 2. Mit jener Stelle läßt sich die vorliegende nur dadurch in Uebereinstimmung bringen, daß diese nicht auf einen dem Glauben unmittelbar vorangehenden sondern auf einen noch früheren Zustand bezogen wird. Ein solcher früherer Zustand läßt sich nicht allein in der Entwickelung des menschlichen Bewußtseins unterscheiden sondern wird auch von P. in seiner Beschreibung des Zustandes der Sünde sehr bestimmt angedeutet. Vgl. K. 7, 9. Es ist derjenige, in welchem das Bewußtsein des Guten und des Bösen noch nicht entwickelt, also auch das Bewußtsein der Sünde noch nicht hervorgetreten ist. In der vorliegenden Stelle konnte der Ap. nur an diesen Zustand denken, weil er hier eben auf den ersten Anfang und Ursprung des menschlichen Daseins zurückgeht. Ist aber dieses gewiß, so läßt sich auch leicht zeigen, daß grade die angeführten Sätze dieser Erörterung auf keine Weise einen Ausdruck für ein wirkliches Element des christlichen Selbstbewußtseins und seiner Zustände enthalten, sondern lediglich in die wissenschaftliche Darstellung übergehen und darum zwar für diese aber nicht für die Darstellung des christlichen Glaubens in der Predigt einen Werth haben. Denn der Zustand des Bewußtseins der Sünde dauert zwar mit der Sünde selbst auch beim Leben in der Gnade noch fort, und er ist auch als Erinnerung für das unmittelbare Bewußtsein gegeben: jener Zustand aber verschwindet mit dem ersten Hervortreten der Sünde gänzlich, ist seinem ganzen Wesen nach ein fast völlig unbewußter und läßt, am wenigsten in Beziehung auf die schon in diesem Zustande vorhandenen Unterschiede der Menschen, eine Erinnerung zurück, der ein wirkliches Element eines christlichen Gemüthszustandes entspräche. Er kann also zwar durch Folgerungen und Schlüsse aus dem Gedanken, welche der christliche Glaube erzeugt, und durch eine gegenständliche Betrachtung gefunden werden, aber seine Beschreibung ist in keinem Falle Ausdruck einer wirklichen Bewegung des christlichen Gemüthes. Im Folgenden V. 22 – 29 setzt der Apostel die Betrachtung des ursprünglichen Zustandes des Menschen fort, so daß diese Verse im Allgemeinen aus denselben Gründen ausgeschlossen werden müssen wie die vorangehenden. Zu diesen Gründen kommen aber hier noch bedeutende hermeneutische Schwierigkeiten. Denn in V. 22 u. 23 ist nicht allein die Construction sondern auch der Zusammenhang mit dem Vorigen dunkel. Auch ist der Zusammenhang von V. 24—29 mit V. 23 wenigstens zweifelhaft. V. 30—33 sind zwar klarer und ihrem Inhalte nach in so fern allgemein, als sie die V. 6—29 vorgetragenen Lehren eben sowohl auf Heiden als auf Juden anwenden: allein auch hier werden die Juden weit mehr berücksichtigt als die Heiden, und was hier von den Heiden gesagt wird V. 30, ist in den früheren Theilen des Briefes klarer und ausführlicher erörtert als hier. Ueberdieß ist der Ausdruck νόμον δικαιοσύνης V. 31, wenn er auch durch den Zusammenhang erklärlich wird, für sich sehr schwierig, da er

von der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Ap. stark abweicht*). Hieraus ergiebt sich, daß der Abschnitt Röm. 9, 6—33 zum Theil partikulär ist, zum Theil an bedeutenden Schwierigkeiten leidet, wo er aber allgemein und klarer ist, in das Gebiet der wissenschaftlichen Darstellung des christlichen Glaubens übergeht: also nach unsern §§. 24—26 entwickelten Regeln ausgeschlossen werden muß.

6. In dem Abschnitte 11, 1—10 zeigt P., daß das Volk Israel, wenn gleich auch Heiden erwählt werden, und viele Israeliten nicht zur Seligkeit gelangen, doch nicht verstoßen, vielmehr auch ein Theil der Israeliten von Gott erwählt ist. Mit dieser Lehre knüpft der Ap. offenbar wieder an 9, 30—33 an, nachdem er Kap. 10 gezeigt hat, warum die Juden nicht zum Heile in Christo gelangten. Da nun diese Lehre lediglich die Juden und ihr Verhältniß zum Reiche Gottes betrifft, so ist dieser Abschnitt partikulär und muß deshalb eben so wie jene Abschnitte nach unsrer Regel §. 26 ausgeschlossen werden.

7. In dem Abschnitte Römer 15, 14—33 wendet der Ap. sich, nachdem er nicht allein die Belehrungen sondern auch die Ermahnungen dieses Briefes K. 12—15, 13 vollständig beendigt hat, zum Schlusse des ganzen Briefes. Er spricht zuerst die Absicht seiner Lehren und Ermahnungen in dem zu Ende gehenden Briefe aus, wird dadurch auf die Beschreibung seines apostolischen Berufes und der Art und Weise, in welcher er denselben erfüllt V. 16—20, und zu Aeußerungen über eine Reise nach Rom geführt, indem er sagt, daß er bisher an derselben verhindert worden sei, sie aber hoffe antreten zu können, wenn er nach Spanien reisen werde, was er erst thun könne, wenn er zuvor nach Jerusalem gereist sei V. 25—28. An die Erwähnung der Reise nach Jerusalem knüpft der Ap. hier eine Ermahnung seiner Leser für ihn um glückliche Vollendung jener Reise zu beten V. 31, damit er dann mit um so größerer Freude nach Rom kommen könne. Der Abschnitt betrifft hiernach in seiner ganzen Ausdehnung einzelne vorübergehende Umstände und Handlungen, welche seinen Werth als Perikope keinesweges begründen können. Nur V. 16—18 erhebt sich durch treffende und bedeutende Aeußerungen über Zweck und Absicht des apostolischen Wirkens über das durchaus Einzelne und Vorübergehende in das Allgemeine. Allein diese Verse stehen in so naher Beziehung zu den örtlichen und zeitlichen Angaben dieses Abschnittes, daß eine Absonderung derselben zur homiletischen Behandlung unzulässig ist. Die Ausschließung dieses Abschnittes ist demnach durch unsere §. 26 entwickelte Regel begründet.

8. Das 16. Kap. des Briefes an die Römer läßt schon bedeutende Zweifel an seiner Aechtheit zu. Diese Zweifel aber beruhen weniger auf äußern, diplomatischen Gründen als auf innern, insbesondere auf der Schwierigkeit den Inhalt dieses Kapitels mit dem Verhältniß des Ap. zur römischen Gemeinde, wie dasselbe sich in andern Theilen dieses Briefes, in andern paulinischen Briefen und in der Ap. Geschichte darstellt, in Uebereinstimmung zu setzen, und lassen sich demnach auch als exegetische Schwierigkeiten betrachten. Diese aber sind so bedeutend, daß sie die Aufnahme dieses Kap. unter die Perikopen nicht gestatten. Es ist zunächst Zweck und Sinn der der Phöbe gegebenen Empfehlung im Ganzen schon darum unklar, weil dieselbe sonst nirgends genannt ist, also das Verhältniß des Ap. zu ihr überhaupt und insbesondere auch zur Zeit der Abfassung dieses Briefes unbekannt ist. Eine andere Schwierigkeit liegt in der Erwähnung des Aquilas und der Priscilla und zwar eben sowohl in ihrem Aufenthalte

---

*) Während nämlich P. sonst überall darauf ausgeht anschaulich zu machen, daß die *δικαιοσύνη* nicht aus dem Gesetze kommt sondern aus dem Glauben, setzt hier der Genit. *δικαιοσύνης* das Gesetz in eine Abhängigkeit von der Gerechtigkeit. Die Schwierigkeit scheint nur durch eine adjektivische Auffassung dieses Genit. gelöst werden zu können, so daß der Sinn entsteht: Israel strebte nach dem Gesetze als nach seiner Meinung Gerechtigkeit gebend oder gerecht machend. Aehnlich erklärt Meyer. Indeß bleibt die Auffassung des Ausdrucks immer unsicher.

zu Rom zu der Zeit der Abfassung dieses Briefes als in der Unsicherheit der Beziehung dessen, was der Apostel V. 4 von ihnen sagt. Unsicher ist ferner die Erklärung der Worte „auch die Gemeinde in ihrem Hause" und mehrerer Prädikate der später genannten Personen, wie des Ausdrucks ἀπαρχὴ in Verbindung mit der schwankenden Lesart τῆς Ἀχαΐας V. 5, der Worte συγγενεῖς, συναιχμαλώτους und ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις V. 7. Die Grüße V. 7—16 gestatten eine bestimmte Auffassung schon deshalb nicht, weil die Personen, an welche sie gerichtet sind, gänzlich unbekannt sind. Die Ermahnung V. 17—20 betrifft freilich nicht grade hin das Verhältniß einzelner Personen zu einander: allein sie giebt kein bestimmtes und zusammenhängendes Bild der Personen, vor welchen der Apostel warnt. Wie die Personen, an welche der Apostel Grüße bestellt, so sind auch diejenigen, von welchen er V. 21 — 23 Grüße bestellt, mit Ausnahme des Timotheus, unbekannt. Der Schluß des Ganzen V. 25 — 27 erhebt sich freilich wieder über die rein persönlichen Verhältnisse: er enthält aber andre sehr bedeutende hermeneutische Schwierigkeiten. Er ist zunächst kritisch verdächtig, da einige kritische Autoritäten ihn nicht wie andre am Ende des 16. Kap. sondern am Ende des 14. haben, und da der Zusammenhang des Kap. 14 mit Kap. 15 auch diese Verbindung keinesweges begünstigt und sichert. Dazu kommt noch die Unklarheit der Worte κατὰ ἀποκάλυψιν und ihrer Beziehung an dieser Stelle. Das ᾧ V. 27 verdunkelt zwar nicht grade den Schlußgedanken, stört aber doch die Construktion in einem Maaße, daß es auch den homiletischen Werth des Satzes beschränkt. Wenn nun hiernach nur diejenigen Stellen dieses Kap., deren Inhalt durchaus persönlich und individuell ist, einigermaßen klar, die übrigen aber, welche über die einzelnen persönlichen Verhältnisse hinausgehen, hermeneutisch schwierig und dunkel sind, so könnte die Aufnahme des Kapitels nur durch die Grüße, welche es enthält, und zwar so begründet werden, daß man sagte: Grüße seien überhaupt ein Ausdruck der Liebe der Christen gegeneinander, und der Apostel stelle deshalb mit den Grüßen in diesem Kapitel ein allgemeines Element christlicher Gesinnung dar. Allein näher betrachtet, hat der Ausdruck ἀσπάσασθε in dem ganzen Kapitel einen sehr unbestimmten Sinn. Denn da der Apostel V. 16 seine Leser auch auffordert sich untereinander zu grüßen, so kann dieser Ausdruck hier auch nicht einmal in dem gewöhnlichen Sinne von der Aeußerung der Liebe Entfernter und von einander Getrennter zu einander verstanden, sondern muß in gleichem Maaße auf jedes wahrnehmbare, äußere Zeichen der Liebe bezogen werden. Er bezeichnet also hier ganz die persönliche Zuneigung und deren Aeußerungen, überhaupt und ohne alle Bestimmung, und kann eben wegen seiner Beziehung auf die einzelnen genannten Personen die Aufnahme des Kapitels unter die Perikopen nicht begründen, so daß die Ausschließung desselben durch unsre Regeln § 24 u. 26 unbedingt gefodert ist.

§ 35. Von dem ersten Briefe an die Korinther scheiden bei der Wahl der Perikopen folgende Abschnitte aus:

1. Kap. 5, 1— 5,
2. „ 7, 1—19 und 25—40,
3. „ 10, 15—22,
4. „ 11, 4—10 und 13—15,
5. „ 14, 1—19 und 21—32,
6. „ 16, 1— 9, V. 12 und V. 15—24.

1. Das unsittliche Verhältniß, von welchem hier die Rede ist, läßt sich aus den Worten des Apostels ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν nicht mit Sicherheit erkennen. Daß diese Worte eine Umschreibung der Stiefmutter enthalten, ist zwar mehr als wahrscheinlich; aber es bleibt zweifelhaft, ob an eine förmlich geschlossene Ehe zu denken, und ob das mit dem unbestimmten Ausdruck ἔχειν bezeichnete Verhältniß nach oder vor dem Tode des Vaters eingegangen ist. Beide Umstände aber sind offenbar von entscheidender Wichtigkeit zur Beurtheilung der höheren und geringeren Unsittlichkeit des ganzen Verhältnisses. Auch das Urtheil des Apostels selbst gestattet keine sichre Auffassung. Denn es bleibt dunkel, wie die Ausstoßung des Verbrechers zum Verderben des Fleisches gereichen solle, und ob sie unwiderruflich gemeint ist oder die

Wiederaufnahme des Verbrechers offen erhält. Auf das Erstere deuten die Worte *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ*, auf das Andere das *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* und die Art und Weise hin, in welcher dieses Urtheil 2. Kor. 2, 5—11 erwähnt wird. Abgesehen von diesen hermeneutischen Schwierigkeiten des Abschnittes war das Urtheil des Apostels jedenfalls durch die Eigenthümlichkeit der korinthischen Gemeinde mitbedingt. Denn die Neuheit dieser noch in ihrer ersten Entwickelung begriffenen Gemeinde und die verführerischen Umgebungen derselben in einer großen schwelgerischen Handelsstadt mußten jedenfalls das Urtheil des Apostels verschärfen. Dieser Abschnitt eignet sich also nach § 24 u. 26 nicht zur Perikope.

2. Das oben größtentheils ausgeschlossene Kapitel 7 dieses Briefes steht mit allen Lehren, die es über das Leben in der Ehe und über den Eintritt in dieselbe ertheilt, nach dem Urtheil aller Exegeten durchweg in sehr bestimmter Beziehung auf zeitliche und örtliche Verhältnisse der Leser des Briefes und entbehrt schon deshalb im Ganzen des allgemeinen Werthes, durch welchen die Aufnahme unter die Perikopen bedingt ist. Die durchweg partikuläre Bedeutung fast aller hier ertheilten Lehren ist überdieß durch die Beziehung auf eine bestimmte Anfrage V. 1 sehr deutlich bezeichnet. Jene Anfrage selbst ist nicht bestimmt angegeben und darum kann nicht sicher unterschieden werden, was der Apostel lediglich in Beziehung auf den Inhalt der Anfrage, also mehr mit partikulärem Werthe, und was er abgesehen von jener Anfrage, also mehr mit allgemeinem Werthe geschrieben hat. Dazu kommt nun noch, daß mehre Lehren, welche der Apostel hier ertheilt, insbesondere V. 26 und V. 29—31 unter dem sichtbaren Einflusse der Erwartung der baldigen Wiederkehr Christi und der ihr vorangehenden Leiden entstanden und ertheilt sind, welche, durch den Erfolg widerlegt, nur als eine eigenthümliche und persönliche, keineswegs als eine allgemein christliche angesehen werden kann. Mehr aber noch als die Partikularität und die Eigenthümlichkeit der in diesem Kapitel entwickelten Lehren und Meinungen steht seiner Aufnahme die eigne Erklärung des Apostels entgegen, mit welcher er diese Lehren und Meinungen als solche bezeichnet, die nicht als ein reines und unbedingtes Erzeugniß des Geistes Christi anzusehen sind. Schon der Ausdruck *καλὸν* V. 1 bezeichnet, insofern er nicht eine allgemeine sittliche Foderung andeutet, das Folgende mehr als einen Rathschlag eines befragten Freundes denn als eine im Namen Christi ertheilte Lehre. Bestimmter aber liegt diese Bezeichnung in den Worten *κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγὴν*, V. 6 und am bestimmtesten und auf völlig unverkennbare Weise in V. 10 und 12, wo der Ap. eine im Namen Jesu ertheilte Lehre von einer andern, bei welcher er nicht das Bewußtsein der unbedingten Uebereinstimmung mit Jesu hatte, gradehin durch die Formeln: *οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος* und *ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος* unterscheidet. Diese Unterscheidung tritt nun auch in andern Stellen dieses Kap. V. 25 u. 35 nur mit etwas veränderten Ausdrücken hervor. V. 25 kehrt P. nämlich zu der durch V. 20—24 unterbrochenen Entwickelung seiner Lehren mit der Bemerkung zurück: *ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω· γνώμην δὲ δίδωμι.* V. 35 aber deutet der Ausdruck *βρόχον* die Möglichkeit an schwerere Pflichten aufzulegen, als der Herr selbst es gethan haben würde: und drückt eben damit schon eine Ungewißheit über die volle Uebereinstimmung mit Christo aus*).

---

*) Man hat daraus, daß der Ap. V. 40 sagt „Auch ich glaube den Geist Gottes zu haben" auch sofort geschlossen, daß der Ap. allen seinen bisherigen Aeußerungen, auch denen, die er nur als seine eigne Meinung und als Aeußerungen, die nicht vom Herrn sind, den Werth unbedingter und reiner Erzeugnisse des Geistes beilege: indem man nämlich jene Aeußerung V. 40 unmittelbar auf die bisherigen Aeußerungen bezog. Allein wenn man den Satz V. 40 in dieser Weise auf das Vorangegangene bezieht, so entsteht, da man doch nicht läugnen kann, daß der Ap. mit jenen Formeln einen Unterschied zwischen seinen Aeußerungen macht, die Frage: in welcher Weise der Unterschied dessen, was der Ap. als vom Herrn gesagt bezeichnet, von dem, was er als von sich selbst gesagt bezeichnet, gedacht werden soll? Diese Frage hat man durch die Vermuthung zu umgehen gesucht, daß P. mit den Worten *οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος* Befehle bezeichne, die er mit des Herrn eignen, von ihm selbst gehörten Worten wiedergebe, mit den Worten *ἐγὼ λέγω, οὐχ' ὁ κύριος* dagegen solche, die er, wenn auch mit vollem Bewußtsein der Uebereinstimmung mit dem Herrn, doch nicht grade mit dessen Worten wiedergebe, und die

Wir bemerken indeß, daß der Apostel V. 10 eine Lehre ausspricht, welche er im Gegensatze zu den als seine Meinung bezeichneten Sätzen ausdrücklich für einen Befehl des Herrn erklärt. Diese Lehre nun kommt nicht bloß an dieser Stelle des neuen Testam. sondern auch Matth. 5, 32; 19, 9, Mk. 10, 11 und dort mit einer nicht unerheblichen Abweichung und als Ausspruch Christi selbst vor. Jene Stellen befriedigen demnach das homiletische Bedürfniß in Beziehung auf diese Lehre, und zwar um so mehr, als wir allen unmittelbar von Christo ausgehenden Abschnitten des neuen Testaments einen höhern Werth als Text beilegen als den apostolischen. Dazu kommt, daß V. 10 dieses Kapitels sich schon durch den scharf bezeichneten Gegensatz des Wortes Christi und des Apostels sehr nahe an den Zusammenhang des Ganzen anschließt. Es erscheint deshalb weder nöthig noch dem Sinne des V. 10 angemessen ihn von der Ausschließung des Kapitels abzusondern und für den Gebrauch als Perikope vorzubehalten. Anders verhält es sich mit einer andern Stelle dieses Kapitels V. 17—24. Der Anfang dieser Stelle schließt sich indeß noch sehr genau an das Vorige an und stellt die allgemeine Lehre, welche erst V. 20 als solche ausgesprochen wird, in Beziehung auf örtliche und zeitliche Umstände der Leser dar. V. 17—19 muß deshalb wie andre Theile dieses Kapitels als partikulär ausgeschlossen werden, während V. 20—24 zur Aufnahme vorbehalten bleibt, da auf diese Stelle weder die Regel des §. 25 noch §. 26 Anwendung findet.

3. Kap. 10, 15—22 gehört dem größern Abschnitte dieses Briefes Kap. 8—11, 1 an, in welchem der Apostel die Korinther über den Genuß des Götzenopferfleisches und über die Theilnahme an Götzenopfermahlzeiten belehrt. Er zeigt in diesem Abschnitte, nachdem er seine Leser Kap. 10, 1—14 durch Hinweisung auf Beispiele der Geschichte vor dem Mißbrauche der Freiheit gewarnt hat, die Nachtheile und Gefahren der Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten, und zwar so, daß er auf die geistige Wirkung hinweist, welche das heil. Abendmahl hat, indem es die Genießenden in die Gemeinschaft mit Christo versetzt V. 16 — 17, die ähnliche Wirkung des jüdischen Opfermahles andeutet V. 18, und nun daraus folgert, daß die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten auch eine Wirkung auf den Geist haben müsse,

---

er nicht selbst von Christo gehört habe. Diese Vermuthung aber ist nicht allein deshalb unstatthaft, weil das, was der Ap. hier mit jener ersten Formel einführt, gar nicht einmal genau und wörtlich mit dem entsprechenden Gebote Christi Matth. 5, 32 übereinstimmt, sondern auch deshalb, weil der Ap. für diejenigen Lehren, die er nicht grade wie die hier vorgetragenen als bloße Meinung und als nicht vom Herrn ausgehend bezeichnet, denselben Glauben und denselben Gehorsam in Anspruch nimmt wie für die Lehren und Aussprüche des Herren selbst. Ja die Belehrung über das Abendmahl bezeichnet er 1. Kor. 11, 23 gradehin als vom Herrn empfangen, obgleich die Worte derselben keineswegs in derselben Form und Fassung vom Herrn ausgegangen sein können. Meyers Bemerkung zu V. 10: „P. unterscheidet hier und V. 12 u. 25 nicht zwischen selbsteignen und inspirirten Vorschriften sondern zwischen solchen, welche aus seiner (theopneusten) Subjektivität hervorgegangen sind, und solchen, welche Christus durch sein objektives Wort vertritt," ist unklar, weil in der theopneusten Subjektivität Christus mitwirkt, und das objektive Wort Christi, wenn es einmal von P. ausgesprochen wurde, doch immer von ihm als Subjekt ausging und von ihm aufgenommen sein mußte. Die angegebene Erklärung von V. 40 steht demnach in einem unauflöslichen Widerspruche mit jenen Formeln, durch welche der Apostel einen verschiedenen Werth seiner in diesem Kapitel ausgesprochenen Lehren auf das Entschiedenste behauptet. Dagegen hat V. 40 seine sehr bestimmte Beziehung auf das Vorangehende und seine gute Bedeutung für dasselbe, wenn man die vom Ap. ausgesprochene Unterscheidung, wie es von uns geschieht, auf das Bestimmteste festhält. Denn dann sagt der Ap. seinen Lesern mit diesen Worten, daß sie Ursache haben auch seine Rathschläge und Meinungen zu befolgen, weil er den heil. Geist habe und von diesem auch bei seinen Rathschlägen und Meinungen geleitet werde, wenn er sich auch dabei nicht wie bei den Lehren der sichern und unbeschränkten Leitung durch den Geist bewußt sei. Auch die Belehrung über das Wesen der Ehe Ephes. 5 spricht für unsre Auffassung des Kapitels. Denn diese steht mit denjenigen Aeußerungen über die Ehe, welche der Ap. hier als seine „Meinung" bezeichnet, keineswegs in einer solchen Uebereinstimmung, welche es zuließe beiden Belehrungen einen gleichen Werth beizulegen.

indem sie die davon Genießenden in eine Gemeinschaft mit den Dämonen versetze V. 19 — 21. Die Größe der hiermit dargethanen Verirrung hält der Apostel den Lesern zum Schluß noch mit der Frage vor: Oder wollen wir den Herren reizen? Nach dieser Frage kehrt der Apostel wieder zu den Ermahnungen zum rechten und beschränkten Gebrauch der christlichen Freiheit zurück, die er freilich im Folgenden V. 23 ff. von einer andern Seite begründet als oben V. 1 bis 14. Die Warnung vor den Gefahren der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten betrifft nun eine Versuchung, welche mit der Ausbreitung des Christenthums auf so wenige Orte beschränkt und so selten geworden ist, daß die Warnung vor derselben für sich betrachtet keinen allgemeinen sondern einen sehr partikulären Werth hat, dieser Abschnitt demnach nach §. 26 ausgeschlossen werden muß. Die Bemerkung über das heil. Abendmahl, welche dieser Abschnitt enthält, und welche schon wegen dieses ihres Gegenstandes einen allgemeinen Inhalt hat, ist hier einerseits zu wenig ausgeführt, andrerseits mit dem Ganzen dieses Abschnittes zu eng verflochten, als daß sie eine besondre Behandlung als Perikope zuließe. Zu V. 1—14 und 23 ff. verhält sich dieser Abschnitt mehr als Einschaltung wie als Fortsetzung und Uebergang. Andrerseits unterscheidet V. 15—22 sich von den übrigen Theilen des größern Abschnittes Kap. 8—11, 1 dadurch, daß in jenen mit der Erörterung über den Genuß des Operfleisches und die Theilnahme an Opfermahlzeiten allgemeine, für sich verständliche Aussprüche verbunden sind, während in diesem Abschnitte alle Sätze in der bestimmtesten Beziehung auf die vorliegende Frage gefaßt und ausgesprochen sind.

4. Kap. 11, 4—11 enthält das Gebot des Apostels, daß die Männer in den Versammlungen der Gemeinde mit unbedecktem Haupte erscheinen, die Weiber dagegen mit bedecktem, und die Begründung dieses Gebotes. Dieses Gebot ist zwar hier ohne alle Beschränkung und ganz allgemein ausgesprochen, und auch die Gründe, welche für dasselbe angeführt werden, haben, in so fern sie auf dem Verhältniß der Geschlechter ruhen, einen allgemeinen Werth, es kann aber demungeachtet nicht als Ausdruck eines allgemeinen Elementes des christlichen Glaubens und Lebens angesehen werden. Es würde der allgemeinen Lehre des Paulus von allen äußern Sitten und Gebräuchen widerstreben, daß er einen so äußerlichen Gebrauch wie das Bedecken des Hauptes als ein nothwendiges und allgemeines Element des christlichen Lebens faßte: denn in allen Stellen seiner Briefe, in welchen er rein äußere Gebräuche behandelt, stellt er diese als gleichgiltig in Beziehung auf das Innere des Glaubens selbst dar. Auch hat die christliche Kirche gegen den allgemeinen Werth des hier ausgeführten Gebotes schon damit entschieden, daß sie zu jeder Zeit und überall die Uebertretung desselben unbedenklich gestattet hat. Endlich liegt in der Begründung des Gebotes eine sehr bestimmte Andeutung seines nur partikulären Werthes. Denn der Apostel geht bei derselben auf das Gefühl seiner Leser für das Schickliche zurück (*πρέπον* V. 13), und fordert demnach die Bedeckung der Weiber und die Entblößung der Männer nicht sowohl an und für sich als vielmehr darum, weil sie nach den damaligen Sitten schicklich, das Gegentheil aber unschicklich war. Da nun die Meinungen über das Schickliche und Unschickliche immer von volksthümlichen und örtlichen Gewohnheiten abhängig, also nach Ort und Zeit verschieden sind, so ist dieses Gebot selbst schon durch diese Begründung an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Zeit so geknüpft, daß es nicht als allgemein betrachtet werden kann. Nur der allgemeine Gedanke liegt in der Begründung des Gebotes und in dem Sinne, welche es durch dieselbe erhält: daß Christen in ihren Vesammlungen das Schickliche beobachten und nicht verletzen sollen. Allein dieser allgemeine Gehalt ist hier durch den partikulären so zurückgedrängt, daß er dem Abschnitt einen Anspruch auf Aufnahme um so weniger geben kann, als jener allgemeine Gedanke an andern Stellen sehr klar ausgesprochen ist. Vergl. Kap. 14, 39. Phil. 4, 8. Die Ausschließung dieses Abschnitts ist also durch §. 26, aber eben so auch durch §. 24 begründet. Das Wort *ἐξουσία* V. 10 hat schon die verschiedensten Erklärungsversuche hervorgerufen, unter welchen die Erklärung „Zeichen einer Gewalt" die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat. Eine andre Schwierigkeit liegt in den Worten *διὰ τῶν ἀγγέλων*, die Meyer erklärt: „um bei den Engeln (nämlich den guten) keine Mißbilligung zu erregen."

Dagegen enthält dieser Abschnitt zwei allgemeine Sätze über das Verhältniß der Geschlechter, durch welche, wie wir bereits bemerkt haben, der Apostel das seinem wesentlichen Inhalt nach partikuläre Gebot begründet. Der erste dieser Sätze V. 3 ist auch, abgesehen von seinem Zusammenhange, verständlich. Er wird eben deshalb mit dem einleitenden V. 2 von uns nicht ausgeschlossen, sondern ist als zuläßig dadurch anerkannt, daß die Ausschließung dieses Abschnittes erst mit V. 4 beginnt, nicht mit V. 2, wo der Apostel bereits die Gebote einleitet, welche er V. 4 u. 5 giebt und dann erörtert. V. 8 u. 9 sind aber zu sehr mit dem Zusammenhange verwebt und in ihrer Fassung vielleicht durch eigenthümliche Anmaßungen des weiblichen Geschlechts in Korinth zu sehr bedingt, als daß sie für sich als Perikope behandelt werden könnten. Anders verhält es sich wieder schon wegen der ausgesprochenen Gleichsetzung der Geschlechter und des angedeuteten Verhältnisses Beider zu Gott und Christo mit V. 11 und 12, welche deshalb zur Aufnahme unter die Perikopen vorbehalten bleiben.

5. Dieses ganze Kapitel unterliegt, da sein eigentlicher Gegenstand, die Gabe des Zungenredens, noch nicht völlig aufgeklärt ist, mehreren unauflöslichen Schwierigkeiten, von denen wir nur die bedeutendsten hervorheben. Diese entstehen zunächst aus dem Verhältniß dieser ganzen Darstellung zu Ap. Gesch. 2. Denn wenngleich die dort beschriebene Erscheinung immer mit den Worten ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, die hier beschriebene aber mit γλώσσαις und γλώσσῃ λαλεῖν bezeichnet wird, so sind doch diese Ausdrücke so ähnlich und werden überdieß durch andre, Ap. Gesch. 10, 46; 19, 6 und Mk. 16, 17 von ähnlichen Erscheinungen gebrauchte, so vermittelt, daß eine Zusammenstellung beider Darstellungen nicht abgewiesen werden kann. Bei einer Vergleichung derselben ergiebt sich, daß, während hier Unverständlichkeit als eine wesentliche Eigenschaft des γλώσσαις λαλεῖν hervorgehoben V. 2, dort allgemeine Verständlichkeit als das Wesentliche und Wunderbare des ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet wird. Hieraus entsteht für die Auffassung dieses Kapitels die Aufgabe eine Wirkung des Geistes zu denken, welche unter gewissen Umständen allgemein faßlich sein und dadurch Verwunderung erregen kann, und welche unter andern Umständen nur für Einzelne verständlich und darum für eine ganze Versammlung ohne alle Wirkung ist. Die Erklärungsversuche, welche diese Schwierigkeit berücksichtigen, schwanken alle zwischen dem einen Extreme die Verständlichkeit zu sehr hervorzuheben und damit gegen das vorliegende Kapitel zu verstoßen, oder, indem sie die Unverständlichkeit hervorheben, Ap. Gesch. 2 zu wenig zu berücksichtigen*). Hierzu kommt eine andre weniger berücksichtigte Schwierigkeit. Das ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν Ap. Gesch. 2 und auch das γλώσσαις λαλεῖν bei Mk. wird nämlich als eine wennauch nur vorübergehende Wirkung des Geistes in allen Christen, welche ihn empfangen haben, das γλώσσῃ λαλεῖν in diesem Kapitel aber wird als Wirkung des Geistes in einigen Christen und zwar als eine bleibende, an eine bestimmte Eigenthümlichkeit gebundene, wie die übrigen Geistesgaben Kap. 12, dargestellt. Zu diesen Schwierigkeiten kommt noch die, daß mehre Andeutungen des Apostels das γλώσσαις λαλεῖν als eine Thätigkeit bezeichnen, bei welcher der Verstand nicht allein zurücktritt sondern auch völlig unwirksam ist, vergl. V. 9, 14, 20 u. 23. Mit diesen Angaben sind andre Stellen des neuen Testaments, zum Theil eigne Aussprüche Christi nicht zu vereinigen, nach welchen der Geist, in den Menschen eingedrungen, sein innres Leben zwar erhöht und anregt, aber, eben weil er das ganze innre Leben erfüllt, keineswegs auf Kosten des Verstandes, sondern so, daß auch dieser gestärkt und erleuchtet wird, vergl. Joh. 16, 13; 1. Kor. 2, 10—13, und in Absicht des entgegengesetzten, vom Geiste noch nicht durchdrungenen Zustandes Röm. 7, 23—25. Dieser Widerspruch, in welchem die besondre Schilderung einer Gabe des Geistes in diesem Kapitel

*) Nur Bauer und de Wette lösen diese Schwierigkeit einigermaaßen, und zwar durch die Voraussetzung, daß Ap. Gesch. 2 keinen rein thatsächlichen Bericht enthalte. Allein auch diese Lösung kann nicht befriedigen, da ja nicht behauptet werden kann, daß P. hier die Erscheinung, welche er bespricht, vollständig beschrieben habe, also hier Zweifel an der richtigen Auffassung der Thatsache immer eben so zulässig sind wie dort.

mit der Schilderung seines allgemeinen Wesens steht, wird nicht gehoben durch die Erklärung einiger Exegeten, welche das νοῦς V. 14 unbedingt für Bewußtsein nehmen und demgemäß das μαίνεσθε V. 23 möglichst hervorheben: denn auch die Verdunkelung des Bewußtseins setzt eine Lähmung und Unterdrückung der geistigen Kraft im Allgemeinen voraus, und es ist, wenn diese einmal angenommen wird, nicht mehr möglich nachzuweisen, wie das γλώσσαις λαλεῖν sich als Wirkung des heil. Geistes zeigte*). Bei der Bildung der Perikopen kommt überdieß auch noch der Umstand in Betrachtung, daß das Zungenreden als Geistesgabe lediglich dem apostolischen Zeitalter und mit den Verirrungen, welche in diesem Kapitel gerügt werden, wahrscheinlich nur der korinthischen Gemeinde angehörte und seit jener Zeit verschwunden ist. Denn der eigentliche Gegenstand dieses Kapitels ist eben deshalb partikulär. Das ganze Kapitel muß also nach §. 24 u. 26 von der Wahl der Perikopen ausgeschlossen werden. Indeß ist V. 20 seinem Inhalte nach durchaus allgemein und seiner Form nach von den Umgebungen abhängig. Er ist deshalb nicht ausgeschlossen worden. Eben so geht der Apostel am Schlusse des Kapitels V. 33 so in das Allgemeine über, daß er jede besondre Beziehung auf die bisher besprochenen Geistesgaben aufgiebt. Die erste Hälfte dieses Verses schließt sich zwar dem Vorigen noch näher an als alles Folgende, da die Worte ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων nach der allein rtchtigen Abtheilung eine neue Ermahnung beginnen: allein auch schon die erste Hälfte V. 33 enthält einen ganz allgemeinen für sich verständlichen Satz. Demgemäß schließen wir nur V. 21—32 aus und behalten V. 33—39 der Aufnahme unter die Perikopen vor.

6. Die Sammlung, zu welcher der Apostel 16, 1—9 ermahnt, wird in diesen Versen als eine bereits besprochene und bekannte Sache vorausgesetzt. Dennoch fehlt es an allen anderweitigen Nachrichten über ihren bestimmten Zweck, und dieser Mangel an Nachrichten ist für die Auffassung der Ermahnungen und Rathschläge des Apostels um so nachtheiliger, je mehr dieselben in das Einzelne gehen und auf besondre Umstände bezogen sind. Zu der Unklarheit, an welcher der ganze Abschnitt V. 1—9 leidet, kommt noch die Unangemessenheit des Ausdrucks ἐνεργής V. 9 zu dem Bilde, welches der Apostel hier braucht. Nur die dem Ganzen zum Grunde liegende Ermahnung zur Wohlthätigkeit überhaupt könnte diesen Versen einen Anspruch auf Aufnahme unter die Perikopen geben; allein diese Ermahnung kehrt im neuen Testament anderwärts und in viel freierer, allgemeinerer Fassung wieder. V. 10 und 11 steht zwar in Beziehung auf die bestimmte Person des Timotheus, enthält aber eine Anweisung für das Verhältniß der Gemeinden zu ihren Lehrern überhaupt und wird deshalb zur Aufnahme vorbehalten. V. 12 aber enthält nur Angaben über die zeitlichen und örtlichen Umstände einer Reise des Apollos und muß eben darum als durchaus partikulär und temporär ausgeschlossen werden. V. 13 und 14 enthält eine schlechthin für alle Christen giltige Ermahnung, welche sowohl wegen ihres Inhalts als wegen ihrer Fassung die Aufnahme fodert. V. 15 und 16 sind überwiegend persönlich und V. 17—21 geht nach Erwähnung eines vorübergehenden Umstandes zu Grüßen über, die wir aus demselben Grunde wie die Grüße Röm. 16 ausschließen. Der Schluß V. 22 drückt einen allgemeinen Gedanken, aber mit fremden Worten aus, die in der Uebersetzung, freilich mit Recht, beibehalten sind. Durch diese fremden Worte wird das allgemeine Verständniß

---

*) De Wette's Vermuthung, daß die Zungenredner in ihrem begeisterten Zustande selbst neue Worte erschaffen und in neuen Sprachen gesprochen haben, löst auch die angedeutete Schwierigkeit dadurch, daß sie eben in der Erfindung neuer Sprachen eine Wirksamkeit des Verstandes anerkennt. Allein diese Vermuthung widerstrebt der Schilderung des γλώσσῃ λαλεῖν in diesem Kapitel, da selbsterschaffene Sprachen keinem einzigen Zuhörer hätten verständlich sein können, die vom Apostel geforderte ἑρμηνεια also vollständig unmöglich gewesen wäre. Nur die Vermuthung Neanders, daß das γλώσσῃ λαλεῖν aus einem Zustande hervorgegangen sei, in welchem nur das Gottesbewußtsein wirksam gewesen sei, und das Weltbewußtsein völlig unterdrückt, geht auf die angegebene Schwierigkeit in einer würdigen, mit den übrigen Andeutungen übereinstimmenden Weise ein. Allein auch diese Vermuthung erklärt die völlige Unverständlichkeit des Gesprochenen nicht hinreichend und beruht überdieß auf einer psychologischen Hypothese, die beim Mangel aller Analogieen eine klare Auffassung nicht gestattet.

des Schlußsatzes verhindert: und diese Unverständlichkeit entscheidet um so mehr gegen die Aufnahme des Schlusses, als derselbe Gedanke auch an andern Stellen des neuen Testaments und zwar verständlicher ausgedrückt ist. V. 23 und 24 hat als Abschluß des Briefes nur in Verbindung mit dem Ganzen einen Werth, der für den Textgebrauch schon durch die Ausschließung des Vorangehenden aufgehoben ist, vergl. §. 24 u. 26.

§. 36. Von dem zweiten Briefe an die Korinther eignen sich folgende Abschnitte nicht zu Perikopen:

1. Kap. 1, 15–24.
2. " 2, 5–11,
3. " 7, 12–16,
4. " 8, 16–24,
5. " 10, 7–16.
6. " 11, 5–33 und 12, 1–4; 11–13; 16–18,
7. " 12, 19–13, 2.

1. In dem ersten der oben ausgeschlossenen Abschnitte beginnt der Apostel die Rechtfertigung seines veränderten Reiseplans und des Aufschubs seines Besuchs, welchen derselbe zur Folge gehabt hat. Diese Rechtfertigung fängt so augenscheinlich bei V. 15 an, daß der Anfang des Abschnittes, den wir hiermit ausschließen, sich von selbst rechtfertigt. Sie geht, da 2, 1 sich noch genau an das Vorige anschließt, über die Grenzen dieses Abschnittes hinaus. Allein 2, 1 ff. fügen der allgemeinen Erörterung noch einen besondern und bestimmten Grund hinzu, der als solcher von dem Vorangehenden verschieden ist und eine besondre Auffassung unbedenklich gestattet. Die Rechtfertigung des veränderten Reiseplans im vorliegenden Abschnitte nimmt nun den Gang, daß der Apostel selbst die Veränderung, welche sein Reiseplan erlitten hat, zunächst und zwar damit ausspricht, daß er nicht, wie er früher beabsichtigte, von Ephesus nach Korinth und von da nach Makedonien gereist sei, sondern von Ephesus aus die Reise nach Makedonien angetreten habe V. 15 und 16, und daß er nun auf diese Darlegung eine Frage folgen läßt V. 17. Diese Frage bezieht sich augenscheinlich auf den früheren Vorsatz des Apostels von Ephesus aus nach Korinth zu reisen. Sie ist aber nicht einfach und bestimmt auf diesen Vorsatz gerichtet und lautet nicht, wie man am Ersten erwarten würde: Wurde ich damit nicht meinem früheren Vorsatze untreu? sondern: War es nicht leichtsinnig von mir jenen nicht ausgeführten Vorsatz zu fassen? Diese Frage aber beantwortet der Apostel nicht durch einen positiven Satz sondern durch eine neue Frage. Diese neue Frage gestattet nun eine sehr verschiedene, fast entgegengesetzte Auslegung und hat dieselbe auch in der That erfahren, indem einige Exegeten erklären: „Oder beschließe ich, was ich beschließe, nach dem Fleische, damit mir das Ja auch Nein sei" d. h. damit ich einen früher gefaßten Vorsatz und ein daraus hervorgehendes Versprechen später wieder zurücknehmen könne. Andre dagegen: „Oder beschließe ich, was ich beschließe, nach dem Fleische, damit bei mir das Ja Ja und das Nein Nein sei" d. h. damit ich bei meinen einmal gefaßten Vorsätzen unabänderlich und selbst gegen später erlangte bessere Erkenntniß beharre? Da die Frage selbst eine Antwort ist, so müssen beide Auffassungen derselben in einen positiven Satz verändert werden, um den Gedankengang des Apostels völlig herzustellen. Der positive Satz, welcher nach der ersten Auffassung in der Frage liegt, ist: Ich beschließe, was ich beschließe, nicht nach dem Fleische sondern nach dem Geiste, so daß das Ja bei mir immer Ja, das Nein immer Nein bleibt, und ich meinen Vorsätzen treu bin. Der positive Satz, welchen die Frage nach der andern Auffassung enthält, ist: Ich beschließe, was ich beschließe, nicht nach dem Fleische sondern nach dem Geiste, so daß ich schon bei dem Entschluß an die Möglichkeit denke denselben unter veränderten Umständen wieder aufgeben zu müssen. Nach der ersten Erklärung läge demnach das κατὰ σάρκα oder das Unsittliche der Entschlüsse, welches der Apostel von sich weisen will, in der Veränderlichkeit, nach der andern läge es in der Unveränderlichkeit seiner Vorsätze. Beide Erklärungen jener Frage lassen sich mit gewichtigen Gründen unterstützen, so daß die Entscheidung unsicher ist, wenn sie sich gleich, wie es scheint,

mit größerem Rechte der letzteren zuwendet*). Der bis in die neueste Zeit fortdauernde Streit über die Auslegung dieser Stelle betrifft hiernach nicht sowohl den einzelnen Umstand, von dem der Apostel hier ausgeht, nämlich seine veränderte Reise, als vielmehr den allgemeinen Grundsatz, durch welchen er die Veränderung rechtfertigt, und zwar so, daß einige Exegeten hier grade das Gegentheil von dem allgemeinen Grundsatze finden, welcher nach der Meinung andrer hier ausgedrückt ist. Schon diese hermeneutische Beschaffenheit von V. 17 u. 18 begründet nach §. 24 die Ausschließung des Abschnittes. Zu der Unsicherheit der Auslegung desselben kommt aber noch die Ungenauigkeit der kirchlichen Uebersetzung an der schwierigen Stelle. Denn diese drückt nicht, wie die Uebersetzung in solchen Fällen soll, die Zweideutigkeit des Urtextes mit aus, sondern löst den zweiten Theil der zweiten Frage von dem ersten ab und stellt ihn mit den Worten „Nicht also, sondern bei mir ist Ja Ja, und Nein ist Nein," unter der veränderten Form eines positiven Satzes hin, der auf einer wahrscheinlich falschen Auffassung der ganzen Frage beruht, und dessen Fassung überdieß den einzigen Vorzug jener falschen Auffassung, den leichteren Zusammenhang von V. 17 u. 18 dadurch zerstört, daß sie das doppelte ναὶ und οὒ V. 17 nicht ganz eben so auffaßt, wie das einfache V. 18. Die hiermit nachgewiesenen hermeneutischen Mängel dieses Abschnittes beschränken sich nun im Wesentlichen auf V. 17, der noch in unmittelbarer Beziehung auf die Veränderung des Reiseplans steht, welche diese ganze Erörterung des Apostels veranlaßt, während V. 18, wie sich schon aus dem Bisherigen ergiebt, von diesem besondern Umstande schon viel weiter ab und in das Allgemeine übergeht. Von V. 18 an zeigt nämlich der Apostel im Gegensatze zu der nach unsrer Erklärung V. 17 zugestandenen Wandelbarkeit seiner Vorsätze, daß die Lehre, welche er unter den Korinthern verkündigt habe, nicht wandelbar sei V. 18, weil Christus, der Gegenstand seiner Lehre, unwandelbar V. 19 und das Ja oder die Erfüllung aller göttlichen Verheißungen sei V. 20, und Gott den Christen mit

---

*) Für die erste Erklärung spricht am meisten die Verbindung des V. 18 mit V. 17. Denn der Satz „Getreu ist Gott, meine Rede zu Euch war nicht Ja und Nein" V. 18, schließt sich an V. 17 als Bekräftigung und Erweiterung sehr leicht und natürlich an, wenn man voraussetzt, daß der Apostel V. 17 die Unveränderlichkeit seiner Vorsätze ausgesprochen habe, während nicht so leicht klar ist, wie und warum der Apostel sagen konnte: Meine Rede unter Euch war nicht nein und ja, wenn er V. 17 die Veränderlichkeit seiner Vorsätze ausgesprochen hatte. Allein dieser Zusammenhang von V. 17 u. 18 beruht auf der Voraussetzung, daß das einfache ναὶ καὶ οὒ V. 18 gradehin gleichen Werth und gleiche Bedeutung mit dem doppelten V. 17 habe. Dieser Voraussetzung, von welcher de Wette bei seiner Erklärung der ganzen Stelle so unbedingt ausgeht, daß er das doppelte ναὶ und οὒ V. 17 aus dem einfachen V. 18 erklärt, widerstrebt aber die nahe Folge, in welcher der doppelte und einfache Ausdruck hier vorkommt, und die ähnliche Wiederholung des οὒ und ναὶ Matth. 5, 37, welche man für jene Voraussetzung angeführt hat, dient ihr keinesweges zur Stütze, da, wie Billroth richtig bemerkt, dort die wiederholten Worte in einem ganz andern Verhältnisse zu einander stehen. Ueberdieß steht nun jener ersten auch von Meyer angenommenen Erklärung noch entgegen, daß die positive Behauptung „Mein Ja ist und bleibt Ja, und mein Nein ist und bleibt Nein," gar nicht in den Zusammenhang passen würde, da ja der Apostel hier von einem wirklich veränderten Vorsatze spricht, und daß der Apostel auch im Folgenden nicht etwa eine Uebereinstimmung seiner Handlungsweise mit seinem Vorsatze nachzuweisen sucht sondern wieder auf seinen unterlassenen Besuch zurückkommt. Allen diesen Bedenken entgeht nun die letztere der beiden oben angegebenen Erklärungen, da diese sich unmittelbar auf das Aufgeben eines früher gefaßten Vorsatzes bezieht, und da sie das einfache und doppelte ναὶ καὶ οὒ V. 17 u. 18 keineswegs gleichsetzt, sondern in dem doppelten V. 17 das zweite ναὶ und das zweite οὒ als Prädikat des ersten faßt. Was aber die Schwierigkeit des Zusammenhanges von V. 17 u. 18 betrifft, welche aus dieser Erklärung entsteht, so ist dieselbe schon von Chrysostomus durch eine sinnreiche Vermuthung sehr erleichtert. Wenn nämlich P. V. 17 eine Wandelbarkeit und Veränderlichkeit seines Ja und Nein zugestand, so lag ihm die Besorgniß nahe, die Korinther können entgegnen, daß seine ganze Rede, seine ganze Verkündigung des Heils unter ihnen unzuverlässig sein könne. Diese Entgegnung nun weist er V. 18 ab, ohne sie selbst auszusprechen. Die Unterdrückung der Entgegnung ist zwar etwas störend, aber der Lebhaftigkeit, mit welcher P. in seiner Darstellung oft schnell von einem Gegenstande zum andern übergeht, ganz angemessen.

dem Geiste die Zusicherung oder das Pfand der einst noch vollkommnern Erscheinung des gegenwärtig noch in unvollkommnen Maaße erlangten Heils gegeben habe V. 21 u. 22. Erst nach dieser Abschweifung kehrt der Apostel V. 23 u. 24 wieder zu dem besondern Gegenstande, von welchem er ausgegangen war, zurück, indem er noch einen Grund für die Veränderung seiner Reise anführt. Allein auch der allgemeine Werth von V. 18—22 wird durch die namentliche Erwähnung der Lehrer der korinthischen Gemeinde V. 19 beschränkt. Ueberdieß aber ist diese ganze Stelle in ihrer Form wie in ihrem Inhalte durchaus von V. 17 abhängig. Ihr ganzer Nachdruck beruht auf dem Gegensatze zu V. 17. Alle hier gewählten Ausdrücke, und zwar nicht blos das *ναὶ καὶ οὔ* V. 18 u. 19, sondern auch das *τὸ ναὶ* V. 20, ja auch das *σφραγισάμενος* und *ἀῤῥαβὼν* V. 22 sind in so bestimmter Rücksicht auf V. 17 gewählt, daß sie nur in Verbindung mit diesem Verse vollständig gefaßt werden können und außer dieser Verbindung zum Theil ganz unverständlich bleiben. Wenn nun aber V. 17, wie wir nachgewiesen haben, auf keine Weise zur Perikope geeignet ist, und wenn überdieß die Uebersetzung V. 17 so ungenügend wiedergiebt, daß sie demselben allen Werth, den er für die Auffassung von V. 18—22 hat, entzieht, so folgt aus der Ausschließung von V. 17 auch die von V. 18—22, so daß die Ausschließung des ganzen Abschnittes V. 15—24 hiernach in unsern Regeln §. 24 und 26 begründet ist.

2. Schon der Anfang des zweiten der oben ausgeschlossenen Abschnitte bietet durch die Wortstellung V. 5 eine Schwierigkeit dar. Diese Schwierigkeit greift aber in die übrigen Sätze des Abschnittes wenig ein und entscheidet für sich allein um so weniger für die Ausschließung des Abschnittes, als sie durch die Beziehung des *ἐπιβαρῶ* auf den Schuldigen, welche von Meyer vorgeschlagen und von de Wette gebilligt ist, glücklich gehoben wird. Allein auch alles Uebrige, was der Ap. V. 6—11 sagt, schwebt in einer Zweideutigkeit, welche den eigentlichen Grund zu diesen Aeußerungen des Ap. und eben darum auch ein allgemeines Element christlicher Gesinnung nicht mit Sicherheit auffassen läßt. Nur so viel ist mit Sicherheit zu erkennen, daß der Ap. hier sein 1. Kor. 5 ausgesprochenes Urtheil über den schon dort erwähnten Verbrecher mildert. Allein es ist eben so wenig abzusehen, worin diese Milderung bestand, als, was den Apostel dazu bewog. Die Worte *ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων* können nämlich mit gleichem Rechte von einer Strafe verstanden werden, welche nach dem Urtheil des Apostels bereits von der Mehrzahl, wenn auch nur theilweise, vollzogen worden war, wie von einer milderen Strafe, welche die Mehrzahl der Gemeinde, von dem strengen Urtheil des Apostels abweichend, in Ausführung gebracht hatte. Die erste Auffassung wird dadurch begünstigt, daß der Apostel eine Abweichung der Gemeinde von seinem Urtheil gar nicht bestimmt andeutet und diese sogar wegen ihres vollständigen Gehorsams lobt; die andre aber findet eine nicht geringere Stütze in dem Ausdruck *ἱκανὸν*, in der Erwähnung der Mehrzahl als der Strafenden, und endlich in dem *μᾶλλον* V.7. Nach der ersten Auffassung sagt der Ap., daß die 1.Kor. 5 gefoderte Ausschließung der Schuldigen nun aufhören könne, und an die Stelle derselben Wiederaufnahme und liebevolle Behandlung des Schuldigen treten solle. Nach der zweiten Auffassung erklärt der Apostel dagegen V. 6 und 7 nur seine Zustimmung zu dem Verfahren, welches die Gemeinde gegen seine Anordung ergriffen hatte. Da nun aber der Apostel 1. Kor. 5 die Ausschließung des Schuldigen mit großer Entschiedenheit angeordnet hatte, so enthält V. 7, 8 und 10 das Eingeständniß einer übertriebenen Strenge, wenn man annimmt, daß das Urtheil des Apostels bisher von der Gemeinde aufrecht erhalten worden sei, oder eine schwächliche Nachgiebigkeit gegen die Gemeinde, wenn man annimmt, daß die Gemeinde das Urtheil des Apostels selbst umgestoßen habe: und es bleibt keine andere Möglichkeit eine Uebereinstimmung des Apostels mit sich selbst in diesem Abschnitte und 1. Kor. 5 zu erkennen, als die allerdings nicht unwahrscheinliche Vermuthung, daß der Apostel zwischen dem ersten und zweiten Brief an die Korinther neue Mittheilungen über den Zustand und den Wandel des Blutschänders erhalten habe, welche geeignet waren eine Milderung seines Urtheils zu begründen. Aber diese Mittheilungen und ihr Inhalt sind eben so Gegenstand der Vermuthung wie Meyers Meinung,

daß der Reueschmerz des Sünders den Apostel vermocht habe von einer Unvollständigkeit der Vollziehung seines Urtheils abzusehen. Eben darum ist der eigentliche Grund der an und für sich zweideutigen Milderung des apostolischen Urtheils so dunkel, daß auch V. 7—11 nicht mit Sicherheit gefaßt werden und dem Abschnitte einen Werth als Perikope geben kann, obgleich hier die allgemein christliche Gesinnung der vergebenden Liebe ausgedrückt ist. Vgl. §. 24 und 26.

3. Der Abschnitt Kap. 7, 12—16 wird zwar durch eine Folgerungspartikel genau an das Vorangehende geknüpft, enthält aber nur nachträgliche Bemerkungen zu V. 9—11, deren Sinn sich aus dem Vorangehenden ergiebt. Andrerseits steht dieser ganze Abschnitt nicht nur am Ende eines untergeordneten Theiles des Briefes sondern am Ende der ganzen ersten Hälfte desselben, nach welcher der Apostel zu einem ganz neuen Gegenstande übergeht. Die Ausschließung des Abschnittes ist durch seinen Inhalt in so fern begründet, als der Apostel, nachdem er die heilsame Wirkung seines ersten Briefes dargelegt hat V. 7—11, eben diese heilsame Wirkung als Absicht jenes Briefes darstellt, dann die korinthische Gemeinde versichert, daß der ihm durch jene Wirkung gewordene Trost durch die Freude des Titus über sie vergrößert worden sei, weil sein früheres Rühmen der Gemeinde in dieser Freude eine Bestätigung gefunden habe V. 13 u. 14. Zuletzt versichert er die Gemeinde der Liebe des Titus gegen sie und spricht seine eigne Freude und seine muthige Hoffnung für sie aus. Alle diese Aeußerungen betreffen nun nicht allein das persönliche Verhältniß des Apostels zur Gemeinde, sondern sie beziehen sich auch sehr bestimmt auf die Gestalt, welche dieses Verhältniß grade zur Zeit der Abfassung des Briefes angenommen hatte. Sie sind deshalb durchweg von durchaus partikulärem und momentanem Werthe. Hierzu kommen noch einige hermeneutische Mängel des Abschnittes. Die Auslegung des *ἀδικηθέντος* V. 12 ist unsicher, wenngleich das Wort mit großer Wahrscheinlichkeit auf den Vater des Verbrechers bezogen wird. V. 13 folgt die Uebersetzung „sind wir getröstet worden, daß ihr getröstet seid," der recepta, indem sie die wahrscheinlichere Lesart, welche den viel besseren Sinn giebt „darum bin ich getröstet; bei meinem Troste aber freute ich mich noch viel mehr der Freude des Titus" ganz unbeachtet läßt. V. 14 hat die Uebersetzung ungenau „denn was" statt „denn wenn ich etwas" und V. 15 völlig unklar „er ist überaus herzlich wohl an Euch" statt: „Sein Herz ist noch mehr zu Euch hingewendet." Vgl. §. 24 u. 26.

4. Der Abschnitt 8, 16—24 unterbricht die mit 8, 1 beginnende Ermahnung zu einer Sammlung, welche 9, 1 fortgesetzt wird, mit einer Schilderung des Verhaltens des Titus in Beziehung auf die beabsichtigte Sammlung V. 16 u. 17, mit Aeußerungen über die Würde und das Ansehen des einen der den Titus begleitenden Brüder V. 18 u. 19, und über den Eifer des andern, endlich einer Aeußerung über alle diese Abgesandten V. 23. Der ganze Abschnitt bildet mit diesem seinem Hauptinhalte eine Einschaltung, welche ihrem ganzen Wesen nach die Ausschließung ohne Nachtheil für die Auffassung der übrigen Theile des Briefes gestattet. Der angegebene Inhalt ist nun wegen seiner ausschließlichen Beziehung auf bestimmte Personen und auf eine einzelne Handlung derselben durchaus partikulär. Nur V. 20 u. 21 und V. 24 gehen über die durchaus persönlichen Beziehungen etwas hinaus. V. 20 u. 21 sagt nämlich der Apostel, er habe die Begleitung des V. 18 erwähnten Bruders angeordnet um jeder üblen Nachrede zu entgehen und auch vor den Menschen redlich zu erscheinen. Hierin liegt in so fern ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins, als auch der Christ üblen Anschein so viel als möglich vermeidet. Allein auch hier ist das Allgemeine durch das Uebergewicht des Oertlichen und Zeitlichen im Zusammenhange so wie im Ausdruck so verborgen, daß eine Absonderung dieser Verse zum Gebrauch als Perikope unzulässig erscheint. Auch ist jenes allgemeine Element anderwärts wie Römer 12, 17 selbstständiger und faßlicher ausgedrückt. V. 24 hat einen allgemeinen Sinn in so fern, als der Apostel hier mit einer Ermahnung zur Liebe wieder zu der Sammlung, von der er ausgegangen war, zurückkehrt. Allein auch diese Ermahnung enthält mit den Worten *καὶ ἡμῶν καυχήσεως ὑπὲρ ὑμῶν* vgl. 9, 2 und *εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν*, die sich offenbar auf die Mitsendung der Abgeordneten der Gemeinden beziehen, so bestimmte

Hinweisungen auf die eben besprochene Handlung, daß auch hier das Allgemeine hinter dem Eigenthümlichen sehr zurücktritt. Vgl. §. 26.

5. Der Abschnitt 10, 7 — 16 beginnt eine lange Abschweifung, in welcher der Apostel, nachdem er 10, 1—6 angefangen hat sich über sein Verhalten bei seinem nächsten Besuche der korinthischen Gemeinde zu äußern, sich über seine Gegner in Korinth ausspricht und in einer Vergleichung seiner selbst mit ihnen ihre Fehler und, seine Vorzüge darlegt. Er sondert sich deshalb von selbst von dem Vorigen ab. Der Apostel sagt hier nach einer zweideutigen Anrede, mit offenbarer Rücksicht auf seine Gegner, daß, wenn sie sich rühmen Christi zu sein, er Gleiches von sich rühmen könne V. 7, und daß er vermöge seines apostolischen Ansehens auch noch ein Weiteres und Höheres von sich rühmen und aussagen könne V. 8. Er gedenkt hierbei des ihm gemachten Vorwurfs, daß seine Briefe schwerer und kräftiger sein als seine Rede bei seiner persönlichen Anwesenheit V. 9 u. 10 und stellt diesem Vorwurf die Behauptung entgegen, daß er sich eben so wie in seinen Briefen und abwesend auch anwesend und in der That zeigen werde V. 11. Diese Behauptung begründet er durch eine Darlegung der ganzen Art und Weise, in der er sich rühme, und zwar so, daß er zuerst erklärt seinen Gegnern auch in der Art und Weise des Rühmens keinesweges ähnlich zu sein, dann aber sagt, daß er sich nicht anders als *κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος κ. τ. λ.* rühme V. 12 u. 13, und als Beweis dafür, daß er dieses Maaß im Rühmen seiner selbst nicht überschreite, anführt, daß er ja in der That bis nach Korinth gelangt sei, sich also auch seines Wirkens daselbst rühmen könne V. 14, und daß er sich eben darum nicht fremder Arbeit rühme, wenn er von dem Evangelium und dem Glauben in Korinth rede, und die Hoffnung habe, bei dem Wachsthum des Glaubens der Korinther noch mehr verherrlicht zu werden V. 15 und das Evangelium noch weiter ausgebreitet zu sehen. Diese Aeußerungen des Apostels beziehen sich einerseits auf seine Gegner in Korinth, andrerseits auf seinen bevorstehenden Besuch der dasigen Gemeinde, sind also persönlich und temporär. Nur in der Darlegung der Art und Weise, in welcher der Apostel sich rühmt, und des Maaßes, an welches sein Rühmen gebunden ist, könnte man ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins, nämlich in Gesinnung, in welcher der Christ sich rühmt, und die Art und Weise alles christlichen Rühmens seiner selbst erkennen. Allein grade diejenigen Theile des Abschnittes, in welchen der Apostel zur Darlegung dieser Gesinnung übergeht, leiden an noch nicht gelösten hermeneutischen Schwierigkeiten und Mängeln. Schon die Anfangsworte lassen eben so die Erklärung einiger Ausleger „Betrachtet, was vor Augen liegt!" wie die andrer „Ihr seht auf das, was in die Augen fällt, auf äußerliche Dinge?" zu. Auch der Zusammenhang bietet keinen sichern Grund zur Entscheidung über beide Erklärungen dar: nur so viel ist gewiß, daß die Uebersetzung mit dem Worte „Richtet ihr" eine dem Sinne fremde Vorstellung einmischt, und daß mit dieser Unsicherheit in der Erklärung des Anfangs der Auffassung des Folgenden ein sehr wesentlicher Stützpunkt fehlt. Auch die Worte *Χριςοῦ εἶναι* sind verschieden, bald von der Angehörigkeit Christi überhaupt, bald von dem apostolischen Amte, welches sich auch die Gegner des Apostels anmaßten, bald von dem besondern Verhältniß, in welchem die Anhänger einer Partei zu Christo zu stehen behaupteten, welche einige Exegeten als solche vermuthen, verstanden worden. Das ganze Dasein einer solchen Partei ist nun zwar neuerdings bezweifelt worden, und die Erklärung von apostolischem Ansehen findet auch in V. 8 keine genügende Stütze: allein die Auslegung dieser Worte bleibt schwankend, und darum ist es auch die der besondern Beziehung der Worte *οὕτω καὶ ἡμεῖς*. V. 9—11 ist die Interpunktion zweifelhaft und mit neuern Exegeten wahrscheinlich so zu bestimmen, daß V. 9 Vordersatz, V. 10 Parenthese, V. 11 Nachsatz ist. Die Uebersetzung folgt hier der älteren, unklaren Interpunktion. Uebrigens ist die Behauptung des Apostels, daß er sich eben so wie in seinen Briefen auch in seiner Anwesenheit zeigen werde, schon durch diese Beziehung auf die Briefe sehr beschränkt und nicht einmal vollständig klar, da wir nur einen der beiden Briefe kennen, welche der Apostel vor dem vorliegenden nach Korinth gesandt hatte. Größere Schwierigkeiten bietet nun V. 12 ff. dar. Die Uebersetzung hat hier „dürfen" falsch statt „wagen." Auch das

ἐγκρῖναι ἢ συγκρῖναι läßt sich nur aus dem Zusammenhange durch „zurechnen, gleichstellen" erklären. In der zweiten Hälfte des Verses werden die Worte *ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς* verschieden und auf entgegengesetzte Weise erklärt, da man einerseits den Gedanken „non plus quam par est sibi tribuere," oder „seinen Werth nach dem, was man geleistet hat, bestimmen" andrerseits aber auch den „sich an sich selbst messen und dadurch maaßlos in sein eignes Lob verfallen" in ihnen gefunden hat. Da nun die Worte an und für sich diese entgegengesetzten Erklärungen auf gleiche Weise zulassen, so kann nur der Zusammenhang über dieselben entscheiden. Allein dieser ist auch in dem Maaße unklar, daß nicht einmal zu erkennen ist, ob der Apostel mit diesen Worten eine richtige Weise sich zu rühmen oder zu empfehlen habe beschreiben wollen, oder eine falsche, und daß er auch die entgegengesetzten Erklärungen in fast gleicher Weise unterstützt. Denn es ist offenbar, daß diese Worte eine richtige Weise des Rühmens beschreiben sollen, wenn der Apostel hier seine eigne Weise beschreiben will, aber eine falsche, wenn er von seinen Gegnern spricht. Aber eben dieses ist durchaus ungewiß, da man streitet, ob das diesen Worten vorangehende *αὐτοὶ* auf den Apostel oder auf seine Gegner zu beziehen ist*). Die Ungewißheit, ob der Apostel seine eigne Gesinnung oder die seiner Gegner ausspricht, fällt freilich V. 13, wo der Apostel offenbar die Weise seines eignen Rühmens, also ein richtiges und zuläßiges Rühmen beschreiben will, hinweg. Aber dieser Vers enthält eine andre Schwierigkeit. Denn grade die Worte, welche die rechte Weise des Rühmens bezeichnen, *κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος*, sind sehr dunkel. Es fragt sich nämlich, wie hier die fast gleichbedeutenden Worte *μέτρον* und *κανών* zu verstehen sind**)? Mit der Erklärung dieser Worte ist nun aber offenbar grade der Satz, in welchem mit der Beschreibung des richtigen Rühmens allein ein allgemeiner Gedanke liegen könnte, durchaus dunkel***). V. 14—16 bieten nun geringere hermeneutische Schwierigkeiten dar, sind aber ihrem Inhalte nach durchaus partikulär; wogegen nun V. 17 u. 18 nach Form und Inhalt so allgemein und klar sind, daß sie zur Perikope vorbehalten werden müssen, da sie

---

*) Beide Beziehungen sind gleich schwierig und bedenklich, da, wenn das *αὐτοὶ* vom Apostel verstanden wird, das *οὐ συνιοῦσιν*, welches dann als dat. plur. zu fassen ist, ironisch erklärt werden muß, und das *ἡμεῖς δὲ* V. 13 sich sehr gezwungen anschließt, und, wenn im Gegentheil *αὐτοὶ* von den Gegnern der Apostel verstanden wird, der ganze Satz von *ἀλλ' αὐτοὶ* an nur auf eine sehr schleppende Weise mit dem Vorigen verbunden ist und das *συνιοῦσιν* sich auf eine sehr matte Weise anschließt. Nach neueren Exegeten sind die Worte *οὐ συνιοῦσιν* wahrscheinlich unächt: und wenn diese fortfallen, so ist die Beziehung des *αὐτοὶ* auf den Apostel immer die leichteste. Allein diese Abhülfe ist dem homiletischen Gebrauch schon dadurch versagt, daß dieser immer von der Uebersetzung ausgehen muß, diese aber die Worte *οὐ συνιοῦσιν* ausdrückt, und zwar so, daß sie das vorangehende *αὐτοὶ* auf die Gegner des Apostels bezieht.

**) De Wette erklärt nach dem Vorgange Andrer das *κανών* metaphorisch von dem dem Apostel zugetheilten Maaße des Wirkens und *μέτρον* für das eben dadurch bestimmte Maaß des Rühmens. Billroth erklärt *κανών* vom Maaßstabe und *μέτρον* vom Maaße. Allein die von de Wette angenommene Metapher ist sehr stark und durch den anderweitigen Gebrauch des Wortes *κανών* schwerlich zu rechtfertigen, die Erklärung Billroths aber setzt mit dem Worte „Maaß des Maaßstabes" einen unerträglichen Pleonasmus voraus. Meyer übersetzt: „sondern nach dem Maaße der Grenzlinie, welche uns Gott als Maaß zugetheilt hat hinzureichen bis auch zu euch," und erklärt: Unser Rühmen wird sich nach der Grenze beschränken, welche uns Gott gezogen hat. Er versteht also das *κανών* fast ganz räumlich und nimmt es für Grenze, was in diesem Zusammenhange wohl etwas gewagt ist.

***) Der Bedeutung des Wortes *κανών* und dem Zusammenhange angemessener als die beiden angeführten Erklärungen scheint der Gedanke: „nach dem Maaße der Regel oder des Grundsatzes für unser Rühmen, welches Gott uns zugetheilt hat." Da der Apostel V. 17 u. 18 plötzlich zu einer ganz allgemein gefaßten Regel für alles Rühmen übergeht, so bilden jene Worte nach dieser Erklärung einen passenden Uebergang und eine Einleitung zu dem Folgenden: zumal der Apostel V. 16 ff. wieder auf den Ausdruck *κανών* zurückkommt.

vollständig verständlich sind, auch wenn die bemerkte Beziehung dieser Verse auf V. 13 in der That Statt findet.

6. Kap. 11—12, 18 setzt der Apostel die 10, 7—16 begonnene und nur durch 10, 17—18 unterbrochene Vergleichung mit seinen Gegnern, mit welcher er zeigen will, daß er diesen gleich stehe und sie übertreffe, fort, und zwar so, daß er zunächst mit der Besorgniß vor Verführung der Gemeinde die Veranlassung und den Grund zu dieser Vergleichung angiebt 11, 1—4, dann erwähnt, wie er seinen Gegnern nicht nachstehe, wie er, wenn auch der Rede unkundig, doch keinesweges in der Erkenntniß schwach sei V. 5 u. 6, hernach daran erinnert, daß er in Korinth wie in keiner andern Gemeinde das Evangelium unentgeltlich verkündigt habe, und den Vorsatz ausspricht dieß in Rücksicht auf seine Gegner, die er hierbei als Heuchler V. 13—15 schildert, auch in Zukunft zu thun. Nach einer Bemerkung über die Art und Weise und die Absicht seines Rühmens V. 16—18, so wie über das bisherige Verhalten der korinthischen Gemeinde gegen seine Gegner setzt er hierauf die bereits begonnene Vergleichung mit denselben durch Aufzählung der Gefahren und Mühen, welche er bereits in der Verkündigung des Evangeliums bestanden hat, fort V. 24—28, nachdem er sich zuerst des gleichen Verhältnisses zu Abraham V. 21 u. 22 und des noch näheren zu Christus gerühmt hat V. 23. Nachdem er hierauf auf die Leiden, welche er jederzeit für das Evangelium erduldet, hingewiesen und bekannt hat, daß er sich nur seiner Schwachheit rühmen will V. 29 u. 30, erwähnt er noch eine der früher um des Evangeliums willen bestandenen Gefahren 11, 31—33, geht dann zu dem Rühmen der Gesichte und Offenbarungen des Herrn über, von denen er das eine kürzer und undeutlicher, das andre deutlicher und bestimmter beschreibt 12, 1—9, und knüpft hieran eine Aeußerung der Freudigkeit und des Muthes in allen Leiden V. 10. Er erinnert nun hierauf noch einmal an seine Vergleichung mit seinen Gegnern 10, 7—11, 28, spricht noch einmal die Behauptung aus, daß er ihnen gleich stehe V. 11, hebt aus dem früher Gesagten sein unentgeltliches Wirken in Korinth hervor, und spricht wiederholt den Vorsatz aus dasselbe Verhalten bei einem künftigen Besuche der Korinther fortzusetzen, indem er noch einen neuen Grund V. 14 dafür angiebt, V. 11—18. Schon aus dieser Uebersicht des Inhalts des ganzen Abschnittes von 11, 1—12, 18 ergiebt sich die wesentlich partikuläre Tendenz desselben, da Alles, was der Apostel hier von sich selbst sagt, in fast ausschließlicher Rücksicht auf seine Gegner ausgesprochen wird, und die Absicht hat seinen Unterschied von denselben zu zeigen. Es ist aber auch sogleich offenbar, daß die Ordnung der Gedanken in diesem Abschnitte keinesweges sehr bestimmt ist und durch vielfache Wiederholungen und Abschweifungen unterbrochen wird, so daß unter den meist partikulären Sätzen auch einige hervortreten, in denen ein allgemeines Element erkannt werden kann, und einige dieser Sätze eine besondre Auffassung gestatten, während andre nach Form und Inhalt viel zu sehr mit dem Ganzen verschlungen sind um dieselbe zuzulassen. Für unsre ganze Betrachtung hat nach §. 25, 3 vor Allem der Satz ὃ λαλῶ οὐ λαλῶ κατὰ κύριον 11, 17 einen entscheidenden Werth. Er ist verschieden erklärt worden. Mit Recht erklärt de Wette, die Worte κατὰ κύριον: „im Geist und Sinne des Herrn." Der Satz drückt also das Bekenntniß einer Abweichung vom Geiste und Sinne des Herrn aus. Der Sinn dieses Bekenntnisses bedarf jedoch einer nähern Bestimmung, aus welcher sich allein ergeben kann, ob es die Ausschließung dieses Abschnittes fodert, und wie weit dieselbe sich erstrecken muß? Der Apostel ist hier darin begriffen sich selbst zu rühmen, und hat die Absicht sich zu rühmen so eben V. 16 wieder ausgesprochen. Eben darum muß sich das οὐ λαλῶ κατὰ κύριον nothwendig auf das Rühmen beziehen. Allein es frägt sich weiter, ob der Apostel mit jenen Worten alles Rühmen als οὐ κατὰ κύριον bezeichnet, oder ob er zweierlei Arten des Rühmens unterscheidet, von denen er die eine als κατὰ κύριον die andre als οὐ κατὰ κύριον betrachtet? Nun läßt sich offenbar eine verschiedene Art des Rühmens sehr gut und bestimmt denken. Alles Rühmen ist nämlich verschieden nach den Thaten oder Eigenschaften, deren man sich rühmt, und nach der Art und Weise, mit welcher man dabei Einiges als rühmlich bezeichnet und Anderes nicht. Der Zusammenhang und mehre klare Stellen des Abschnittes deuten nun sehr bestimmt darauf hin, daß der Apostel hier in der That

zweierlei Arten des Rühmens, eine zulässige und eine unzulässige, unterscheidet*). Das zulässige Rühmen bezeichnet der Apostel auf verschiedene Weise 10, 17; 11, 30 u. 12, 1. Von diesen Ausdrücken sind die „des Rühmens im Herren" und „die Gesichte und Offenbarungen des Herren" durchaus klar. Um so schwieriger aber ist der 11, 30 τὰ τῆς ἀσθενείας μου, der mit einigen Abänderungen öfter wiederkehrt**). Wenn nun der Apostel Dasselbe, was er einmal mit ἐν κυρίῳ, und das andre Mal, wenn auch in beschränkterer Beziehung, mit Offenbarungen des Herrn bezeichnet, hier τὰ τῆς ἀσθενείας μου nennt, so geht er offenbar von seiner anderwärts Gal. 2, 20 sehr klar ausgesprochenen Grundanschauung aus, daß das Leben des Gläubigen wesentlich ein Leben und Wirken Christi in demselben und darum um so höher und kräftiger ist, je mehr Christus in ihm wirkt, und Alles, was er ohne Christus ist, ruht oder von Christo ergriffen wird, daß es aber um so niedriger und schwächer ist, je weniger Christus in ihm wirkt und das eigne persönliche Dasein als solches hervortritt: und er bezeichnet nun alle Zustände, Erfahrungen und Thaten der Gläubigen, in welchen Christus das ganze Gemüth einnimmt, als ἐν κυρίῳ in Absicht des belebenden Grundes, von welchem sie ausgehen, dagegen auch als ἀσθένειαι in Absicht Dessen, was in ihnen verschwindet, oder, wenn auch mitgesetzt, von Christo ergriffen ist. Mit dieser Auffassung der ἀσθένειαι und der verwandten Ausdrücke stimmt das ἀσθενεῖ 11, 29, ferner der Gegensatz zu εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου 12, 5 und 12, 9 offenbar sehr gut zusammen. Auch äußere Leiden kann der Apostel 12, 10 nach unsrer Erklärung ἀσθένειαι nennen, und zwar in so fern, als im Gemüth des Leidenden Christus wirksam ist und seine eigne Kraft zum Widerstande untergeht. Der Schluß von 12, 10 läßt sich nur nach unsrer Erklärung des ἀσθενεῖν verstehen und mit dem Zusammenhange in Einklang bringen. Es ergiebt sich nun hieraus, daß dasjenige Rühmen unzulässig und οὐ κατὰ κύριον ist, dessen Gegenstand Erfahrungen, Zustände und Thaten des Gläubigen sind, welche

---

*) Die gewöhnlichere Erklärung, nach welcher der Apostel an einen solchen Unterschied des Rühmens nicht denkt, also alles Rühmen als οὐ κατὰ κύριον verwirft, wird dadurch begünstigt, daß der Apostel in diesem ganzen Abschnitte nirgends sagt, daß er κατὰ κύριον reden und sich rühmen wolle, ist jedoch unhaltbar. Der Apostel hat bereits in diesem Briefe 10, 17 u. 18 mit der Foderung: wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn, eine zulässige Weise des Rühmens nicht allein anerkannt, sondern gradehin gefodert; dann aber liegt in den Worten ἐν ταύτῃ τῇ ὑποςάσει τῆς καυχήσεως 11, 17 eine sehr bestimmte Unterscheidung der Art des Rühmens, in welcher der Apostel eben hier begriffen ist, von einer andern. Denn das ὑπόςασις kann hier nicht anders als vom Gegenstande des Rühmens, durch welchen eben das Rühmen selbst bestimmt wird, verstanden werden, und das ταύτῃ ist eben darum hier ganz sinnlos, wenn man nicht „diesen Gegenstand" des Rühmens im Gegensatze zu einem andern denkt, also zweierlei Rühmen unterscheidet. Luther's Uebersetzung „dieweil wir in das Rühmen kommen sind" ist hier nicht bloß frei sondern durchaus willkührlich. Zwar giebt die Verbindung καυχῶνται κατὰ τὴν σάρκα V. 18 der Meinung, als ob der Apostel hier alles Rühmen verwerfen wolle, einen großen Schein; allein der Apostel konnte dabei auch an Andre, welche sich auf eine andre Weise rühmen, also überhaupt an eine andre Weise des Rühmens denken: und die ganze Schwierigkeit des Verses verschwindet, wenn man das κατὰ τὴν σάρκα hinter κἀγὼ καυχήσομαι wiederholt denkt, was nach der Schreibart des Apostels, zumal in diesem Briefe, durchaus zulässig ist. Auch Meyer ergänzt hier κατὰ τὴν σάρκα. Endlich aber spricht der Apostel 11, 30 von dem Rühmen seiner Schwachheit, und er geht, indem er noch einmal sein Rühmen erwähnt, zu den Erscheinungen und Offenbarungen des Herrn über, so daß man, wenn man einmal festhalten will, daß der Apostel 11, 17 jedes Rühmen als ein λαλεῖν οὐ κατὰ κύριον bezeichnet habe, auch unbedingt sagen muß: auch das Rühmen der Schwachheit, so wie das der Offenbarungen des Herrn sei nach dem Apostel ein λαλεῖν κατὰ σάρκα. Das aber ist schon wegen 12, 6, besonders aber deshalb unstatthaft, weil man dann auch selbst dasjenige Rühmen, welches der Apostel eben gefodert hat 10, 17, das Rühmen im Herren, für ein λαλεῖν οὐ κατὰ κύριον erklären muß.

**) Er ist gewöhnlich von Leiden überhaupt verstanden worden. Billroth erklärt ihn von Zeichen der Schwachheit und des Unglücks, de Wette endlich von Allem, was der menschlichen Schwachheit angehört. Allein alle diese Erklärungen stimmen, wennauch mit vielen, doch nicht mit allen Verbindungen überein, in welchen dieser und ähnliche Ausdrücke vorkommen.

entweder nicht von Christo gewirkt oder doch von dem Rühmenden nicht von Christo abgeleitet werden, also das Rühmen aller der eignen Persönlichkeit inwohnenden Kraft. Vergl. 10, 17. Mit dieser Erklärung des οὐ κατὰ κύριον λαλῶ 11, 17 stimmt auch der Zusammenhang. Denn diejenigen Eigenschaften und Fähigkeiten, deren die Gegner des Apostels sich rühmten, waren eben vom Geiste Christi und seiner Wirksamkeit unabhängig. Der Apostel war eben dadurch genöthigt ähnliche Eigenschaften, Fähigkeiten und Schicksale an sich selbst nachzuweisen, wenn er die Anhänglichkeit der Korinther an jene falschen Lehrer unterdrücken und für sich erwecken wollte. Auch fängt der Apostel das Rühmen seiner selbst mit seiner israelitischen Herkunft, also mit derjenigen Eigenschaft an, welche vom Geiste Christi ganz unabhängig war, und welche grade von dem Standpunkte aus, von welchem er das Christenthum auffaßte, den geringsten Werth hat V. 22. Der Ruhm ein Diener Christi zu sein V. 23 widerstrebt zwar auf den ersten Anschein unsrer Auffassung von V. 17: aber schon der Umstand, daß P. hier seinen Gegnern die Dienerschaft Christi nicht gradehin abspricht und sich dieselbe in einem höhern Maaße (ὑπὲρ ἐγώ) zuerkennt, beweist, daß er hier mit der Dienerschaft Christi nicht sowohl den innern Beruf als die äußere Würde und das Amt meint. Eben so ordnen sich die Leiden und Gefahren, welche der Apostel V. 24—26, und die Mühen und Anstrengungen, welche er V. 27 u. 28 von sich rühmt, unsrer Bestimmung Dessen, was der Apostel als λαλεῖν οὐ κατὰ κύριον bezeichnet, unter: denn auch diese lassen sich als Beweise der eignen persönlichen Kraft des Apostels denken, welche er hier als solche den Thaten und Eigenschaften entgegensetzte, deren seine Gegner sich rühmten. Nur V. 29—30 wäre mit unsrer Erklärung von V. 17 schlechthin unverträglich, wenn wir unbedingt anerkennen müßten, daß der Apostel auch hier das λαλεῖν οὐ κατὰ κύριον noch fortsetzt, was bei der Erklärung dieses Kap. allgemein vorausgesetzt zu werden scheint. Diese Voraussetzung ist jedoch unbegründet, und zwar nicht allein deshalb, weil die bisher direkte Redeform sich hier plötzlich in die fragende verwandelt, sondern auch deshalb, weil an V. 29 sich unmittelbar V. 30 anschließt, der auf keine Weise als οὐ κατὰ κύριον verstanden werden kann, und weil hier der Faden der Vergleichung mit den Gegnern, an welchem V. 23—28 fortgeht, bereits aufgegeben und fallen gelassen ist. Es ist unter diesen Umständen nicht allein zuläßig sondern nothwendig V. 29 u. 30 als Aeußerungen des Apostels zu verstehen, welche er in der Lebhaftigkeit der Rede den bisherigen Schilderungen seiner Leiden und Mühen zusetzte, ohne daß er dabei noch die Absicht festhielt, in welcher er diese Schilderungen angefangen hatte, nämlich die Vergleichung mit seinen Gegnern. Wenn er nun jene Absicht einmal fallen ließ, so konnte er hier auch das ἀσθενεῖν in unserm Sinne erwähnen und eben so das πυροῦσθαι, welches ganz ähnliche Zustände, aber in so fern bezeichnet, als in ihnen das Bewußtsein der wirksamen Kraft des Geistes besonders angeregt ist. Nun folgt freilich V. 31—33 noch die Erwähnung eines Schicksales, welches mit den V. 23—28 beschriebenen Erfahrungen eine viel größere Aehnlichkeit hat als mit den V. 29 u. 30 angedeuteten Zuständen. Allein in einer so lebhaften und vielfach unterbrochenen Rede, wie wir im Allgemeinen in diesem ganzen Abschnitte bemerken, läßt sich auch denken, daß Paulus den Faden der Rede, den er V. 28 fallen gelassen hatte, V. 31—33 noch einmal mit einer nachträglichen Ergänzung aufnahm. Mehr noch als diese Verse würde 12, 1 unsrer Auffassung des οὐ κατὰ κύριον λαλῶ widerstreben, wenn dieser Satz nothwendig zu verstehen wäre, wie er von de Wette erklärt wird, nämlich als eine Aeußerung des drückenden Gefühls, welches dem Apostel die Fortsetzung des Rühmens verursachte. Allein schon Billroth bezieht das καυχᾶσθαι hier so wie den ganzen Satz auf das Vorige und faßt denselben als einen Uebergang von dem bisherigen Selbstrühmen des Apostels zu einem andern, von dem Bisherigen verschiedenen Rühmen. Die Erklärung de Wette's wird durch das δὴ und das folgende γὰρ begünstigt; allein das δὴ ist kritisch sehr unsicher, und das γὰρ gestattet die Erklärung durch „nämlich." Doch auch das δὴ hat nach unsrer Auffassung von 11, 29 u. 30 einen guten Sinn: es drückt eine bestätigende Beziehung auf diese Verse aus, deren Inhalt Paulus hier, nachdem er V. 31—33 noch einmal davon abgegangen war, wieder aufnimmt. Jedenfalls tritt der Erklärung de Wette's der Unterschied alles Rühmens 12, 1—10

von dem Rühmen im Bisherigen auf das Bestimmteste entgegen. Denn in Allem, was Paulus bisher von sich gerühmt hatte, ist er selbst der eigentliche Gegenstand des Ruhmes, von hier aber ist es der Herr, da eben nun von dessen Erscheinungen und Offenbarungen die Rede ist. Die Worte οὐ λαλῶ κατὰ κύριον 11, 17 enthalten also nach allem Bisherigen das Bekenntniß einer Abweichung der Rede des Apostels von dem Geiste und Sinne des Herrn, welche darin besteht, daß er als rühmlich anführt, was nach dem Geiste und Sinne des Herrn kein Gegenstand des Ruhmes ist*). Nun konnte diese Art des Rühmens des Apostels zwar durch die Umstände hervorgerufen, ja geboten sein; aber es bleibt immer gewiß, daß alles Rühmen dieser Art, weil der Apostel es einmal als ein λαλεῖν οὐ κατὰ κύριον bezeichnet, nach §. 25 bei unsrer Wahl ausgeschlossen werden muß. Welche Theile dieses Abschnittes nun von jenem Satze umfaßt werden, ist nach diesen Erörterungen leicht nachzuweisen. Wir folgen bei dieser Nachweisung dem Gedankengange des Apostels und verbinden mit ihr zugleich die Rechtfertigung der Ausschließung einiger Theile desselben, die nicht grade wegen ihrer Beziehung auf jene Formel ausgeschlossen werden müssen. Der Anfang von Kap. 11, 1—4 steht mit seinem oben angegebenen Inhalte noch außer aller Beziehung auf jene Formel. Denn weil er den Grund und die Veranlassung zu den folgenden Reden angiebt, so enthält er eben noch nicht selbst ein λαλεῖν οὐ κατὰ κύριον, obgleich der Apostel schon hier durch das τῇ ἀφροσύνῃ auf dasselbe hinweist. Er ist, weil er überdieß auch einen allgemeinen Gedanken enthält, im obigen Satze nicht ausgeschlossen. Dagegen beginnt nun die Vergleichung des Apostels mit seinen Gegnern, da die Worte ὑπερλίαν ἀποςόλων auf diese bezogen werden müssen, augenscheinlich mit V. 5. Jener Satz bezieht sich deshalb auch auf diesen ihm vorangehenden Theil des Abschnittes. Das Präs. ὃ λαλῶ gestattet und fodert diese Beziehung ganz unbedenklich. Nun enthält zwar V. 5—16 nicht bloß wie V. 17—28 Schicksale und Thaten des Apostels sondern auch den Vorsatz das Evangelium ferner unentgeltlich in Korinth zu verkündigen, so wie eine Schilderung der Gegner des Apostels; allein jener Vorsatz ist hier so bestimmt auf die Gegner und auf die besonderen Umstände in Korinth ausgesprochen, daß er nicht als Ausdruck eines allgemeinen Elementes des christlichen Bewußtseins angesehen werden kann, und zwar um so weniger, als grade die Stelle, welche jene Beziehung enthält V. 12, hermeneutische Schwierigkeiten darbietet. Die Schilderung der Gegner des Apostels V. 13—15 ist nun ganz persönlich und eigenthümlich, und auch die mehr allgemeine Bemerkung V. 14 u. 15 steht in so genauer Verbindung mit dem Persönlichen, daß sie eine Absonderung zum Gebrauch als Perikope nicht gestattet. V. 16—21 enthält die Erklärung über die Art und Weise und über die Absicht des Rühmens zugleich mit einigen zum Theil ironischen Bemerkungen über die korinthische Gemeinde V. 19. Diese Aeußerungen haben, da sie sich lediglich auf diesen Abschnitt selbst und auf die Korinther beziehen, einen ganz temporären, lediglich persönlichen und keineswegs allgemeinen Werth. V. 22—28 stehen so unmittelbar unter der Beziehung von 11, 17, daß ihre Ausschließung schon mit der Erörterung jenes Satzes selbst gerechtfertigt ist. Dagegen steht, wie wir bemerkt haben, V. 29 u. 30 in keiner Beziehung auf jenen Satz und ist als eine zwischeneintretende Aeußerung des Apostels von ganz anderem Inhalte anzusehen: allein die Ausdrücke, deren der Apostel sich hier bedient, σκανδαλίζεται und πυροῦμαι, sind so vieldeutig, und der Ausdruck ἀσθενεῖν und ἀσθένειαι steht in so bestimmter Beziehung auf ähnliche Ausdrücke dieses Abschnittes, daß es unstatthaft erscheint diese Verse aus dem Zusammenhange zum Gebrauch als Perikope abzusondern, und zwar um so mehr, als der eigentliche Inhalt von V. 30, wie wir bereits bemerkt haben, anderwärts und zwar klarer ausgedrückt ist. 11, 31—33 steht nun, wie wir bemerkt haben, wieder unter der Beziehung des Satzes V. 17 und scheidet deshalb aus. Mit Ende des Kap. 11 hört zwar die Beziehung von V. 17 wieder auf, allein 12, 1—4 leidet an bedeutenden hermeneutischen Schwierigkeiten. Es ist zunächst ungewiß, ob

*) Auch Meyer bemerkt, daß das οὐ λαλῶ κατὰ κύριον den theopneustischen Charakter der Rede negirt.

Paulus hier von sich selbst redet; nimmt man dieß aber an, so bleibt dennoch ungewiß, ob er hier von seiner Bekehrung spricht oder nicht, wenngleich die Wahrscheinlichkeit für die letztere Auffassung ist. Auch ist die ganze Beschreibung der hier geschilderten ekstatischen Zustände nicht geeignet eine bestimmte Anschauung von denselben zu gewähren. Denn die Ausdrücke sind bildlich und knüpfen offenbar an volksthümliche Vorstellungen an. Als Ausdruck eines allgemeinen christlichen Gemüthszustandes läßt sich die ganze Erzählung schon darum nicht betrachten, weil sie den innern geistigen Gehalt der beschriebenen Zustände nicht angiebt und einen Blick auf denselben zwar eröffnet, aber nur um denselben V. 4 sogleich wieder zu verschließen (ἄῤῥητα). Ganz anders verhält es sich dagegen mit der Schilderung eines ekstatischen Zustandes V. 7 ff. Hier spricht Paulus ganz deutlich von sich selbst. Der geistige Gehalt des ekstatischen Zustandes wird mit Worten, welche Christo in den Mund gelegt werden, angegeben, und die Folgerungen, welche Paulus an denselben knüpft, werden V. 9 u. 10 sogleich in Beziehung auf die Zustände des vollkommen klaren Bewußtseins gesetzt. Beide Schilderungen ekstatischer Zustände sind nun durch Sätze verbunden, welche so zusammenhängen, daß die Bestimmung des Theilungspunktes, der unvermeidlich ist, wenn eine dieser Schilderungen aufgenommen und die andre ausgeschlossen werden soll, sehr schwierig ist. Doch erscheint der von uns mit V. 4 angenommene dadurch begründet, daß V. 5 u. 6 jedenfalls schon sehr bestimmte Beziehungen auf V. 7 bis 9 enthält, und daß das τοιούτου V. 5, wodurch dieser Vers sich allerdings genau an das Vorige anschließt, unbestimmt und zweideutig ist, für die Auffassung des Folgenden also, auch in Verbindung mit dem Vorigen, einen sehr geringen Werth hat. Was nun folgt V. 11—13 ist größtentheils eine einfache Wiederholung von 11, 5 u. 11, 7 und stimmt damit so genau überein, daß es die Beziehung des Satzes 11, 17, wenn auch nicht dem Zusammenhange nach, doch dem Inhalte nach unbedingt fodert, daher von uns auf Grund dieses Satzes ausgeschlossen wird. Die Zusätze und Abänderungen jener Aeußerungen, die wir hier finden, eignen sich theils wegen ihrer Unklarheit ἐν πάσῃ ὑπομονῇ ἐν σημείοις V. 12, theils wegen ihrer ironischen Absicht V. 13, nicht zum Texte. V. 14 u. 15 spricht der Apostel nicht mehr von bereits vollbrachten Handlungen sondern von bevorstehenden und schon deshalb ohne Beziehung auf 11, 17. Dagegen ist V. 16—18 noch ein Nachtrag zu dem Ruhme des Apostels V. 13 u. 11, 5 ff. und erfodert deshalb die Ausschließung aus demselben Grunde wie jene Verse. Hiernach ist nun die Ausschließung der oben angegebenen Stellen von Kap. 11 und 12, nämlich 11, 5—33; 12, 1—4; 11—13; 16—18 durch unsre obigen Regeln über die Wahl der Perikopen §. 24—26 so begründet, daß diese Regeln alle auf diesen Abschnitt Anwendung finden, wennauch so, daß einige Stellen nach der einen, andre nach der andern dieser Regel ausgeschlossen werden. Die Aufnahme von 11, 19 — 12, 9 unter die herkömmlichen Perikopen beweist schon dadurch die Zufälligkeit und Willkühr der Bildung derselben, daß sie 11, 17, der allein das Verständniß des Ganzen leiten kann, nicht mit umfaßt.

7. Von 12, 19 an spricht der Apostel, da er 12, 11—18 noch einmal an seine in diesem Briefe ausführlich dargestellten apostolischen Verdienste und Thaten erinnert hatte, sich wiederholt über die Absicht dieses seines Redens und Rühmens von sich selbst aus, giebt diese im Allgemeinen mit der Erbauung der Korinther V. 19, dann aber auch mit der Besorgniß über den Zustand, in welchem er sie bei seinem bevorstehenden Besuche finden V. 20, und vor den Maaßregeln, zu welchen er dadurch genöthigt werden könne V. 21, an, und stellt zuletzt das Verfahren, welches er bei diesem Besuche beobachten werde, dar. Alle diese Aeußerungen betreffen so ausschließlich den Zustand der korinthischen Gemeinde zur Zeit der Abfassung des Briefes, daß dieser Abschnitt sich in allen seinen Theilen als durchaus partikulär und temporär darstellt. Auch enthält dieser Abschnitt nicht geringe hermeneutische Schwierigkeiten, da nicht klar ist, wie der Apostel hier von einer dritten Ankunft in Korinth reden kann, also das τρίτον 13, 1 dunkel bleibt, da sich nicht denken läßt, daß der Apostel ein förmliches Verhör in seiner Gemeinde anstellen wolle, also auch die Erwähnung der Zeugen 13, 1 unklar ist, auch die Partt. ὡς παρὼν und καὶ ἀπὼν νῦν V. 2 schwer zu erklären sind. De Wette

und Meyer sehen mit den meisten Auslegern V. 3 als Grund für das *οὐ φείσομαι* an. Die Ausschließung dieses Abschnittes würde nicht bei V. 2 enden können, sondern V. 3 mit umfassen müssen, wenn diese Erklärung richtig wäre. Nach einer andern Erklärung ist die erste Hälfte von V. 3 Vordersatz zu dem mit V. 5 beginnenden Nachsatze und Alles, was zwischen dem Relat. V. 3 und V. 5 liegt, Parenthese. Jene erste Erklärung hat zwar die Möglichkeit für sich die Parenthese V. 3 u. 4 zu beseitigen: allein sie geht von einer Voraussetzung aus, welche dem ganzen Sinne des Apostels zu widerstreben scheint, nämlich daß der Apostel das *οὐ φείσομαι*, also ein strenges Verfahren, als ein Mittel zur Sicherung seines apostolischen Ansehens habe geltend machen wollen. Der Vortheil, daß nach jener Erklärung eine Parenthese nicht nöthig ist, erscheint, da einmal Parenthesen bei Paulus vorkommen, sehr gering und wird hier durch den Uebelstand aufgewogen, daß nach jener Erklärung V. 6 ohne bestimmte Beziehung auf das Vorige eintritt. Wogegen nun nach der andern Erklärung V. 3—6 im besten Zusammenhange steht, und auch V. 7 u. 8. seine gute Beziehung gewinnt, und nur vorausgesetzt werden muß, daß Paulus hofft, die Korinther werden sich bei Prüfung ihrer selbst des Einflusses des Apostels auf ihren Glauben erinnern, was mit andern Aeußerungen des Apostels wie 1. Kor, 9, 1—3 und 2. Kor. 3, 1 u. 2 sehr gut übereinstimmt. Auf diese Weise schließt der Abschnitt bei 13, 2 sehr bestimmt ab und scheidet in dem angegebenen Umfange nach §. 24 und 26 aus.

§. 37. Von dem Briefe an die Galater sind die beiden Abschnitte

1. Kap. 3, 1—22 und
2. „ 4, 8—31

zu Perikopen nicht geeignet.

1. Mit dem Anfange des dritten Kapitels geht der Apostel Paulus so bestimmt zu der Absicht seines Schreibens an die Galater, der Abmahnung von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, über, daß der eigentliche Inhalt und Zweck der beiden Kap. 3 und 4 keinem Zweifel unterliegt und keiner weiteren Nachweisung bedarf. Diese Absicht ist nun offenbar durchaus partikulär und hat keinen allgemeinen Werth, weil eben die Hinneigung zur Beobachtung des jüdischen Gesetzes niemals allen Christen gemein sondern immer nur den im Judenthum gebornen und erzogenen Christen eigen gewesen ist. Indeß ließ dieser Mißbrauch der Christen in Galatien eine zwiefache Behandlung zu, indem er einerseits durch Erörterung volksthümlicher Vorstellungen der Juden, andrerseits durch Ausführung allgemeiner christlicher Begriffe und Lehren zurückgewiesen werden konnte. Als ersten Grund gegen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes macht Paulus die Behauptung geltend, daß seine Leser nicht durch die Werke des Gesetzes sondern durch das Hören des Glaubens zum heiligen Geiste gelangt seien V. 2—5. Diese Behauptung drückt nun zwar in so fern ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins aus, als jeder Christ sich der Art und Weise, in welcher er zu Christo kommt, bewußt werden kann und sich dabei auch bewußt wird, daß eben das Hören des Glaubens oder die Lehre der Weg ist, auf dem er zu Christo kommt: allein sie ist dennoch in doppelter Hinsicht durchaus partikulär, zunächst durch die Verneinung, welche sie unmittelbar mit der Behauptung verbindet, nämlich daß die Leser des Briefes nicht durch Werke des Gesetzes zum Glauben gelangt sind; denn eben diese Verneinung kann immer nur in denjenigen wirkliches Selbstbewußtsein werden, welche, bevor sie in das Christenthum aufgenommen wurden, unter dem mosaischen Gesetze standen, nicht aber in solchen, die im Christenthume auferzogen, niemals unter dem Gesetze gestanden haben. Es sind aber gegenwärtig nur sehr wenige Christen in dem ersten Falle, die meisten dagegen in dem letzteren. Dazu kommt nun noch, daß der wirkliche Eintritt in die Gemeinschaft der christlichen Kirche oder in die Gemeinschaft Christi zwar in der ersten Zeit der christlichen Kirche, in so fern er mit dem Empfange des Geistes geschah und dieser gewöhnlich sich durch äußere Wirkungen, auf welche der Apostel auch hier hindeutet (*ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν*) sogleich kund that, sehr bestimmt bezeichnet war, dagegen in der späteren Zeit gewöhnlich allmählig und so erfolgt, daß die Christen sich desjenigen Augenblickes, mit

welchem das Leben in Christo in ihnen begann, nur selten mit Bestimmtheit bewußt sind. Demnach ist die deutliche Hinweisung auf den Augenblick des Eintrittes in die Gemeinschaft mit Christo in dieser Stelle schon an und für sich lediglich an die Zeit, in welcher der Apostel schrieb, und an die damaligen Erfahrungen der Christen gebunden. Dieses Beides nun, die Erinnerung an den Augenblick, da die galatischen Christen den Geist empfingen, und die Verneinung, daß dieß durch Werke des Gesetzes geschehen sei, ist offenbar der Hauptgedanke in dieser Stelle, während der allgemeine Gedanke, daß sie durch das Hören des Glaubens zu Christo gelangt sind, nur fragweise angedeutet und nur negativ ausgedrückt ist. Wir finden demnach das Allgemeine schon in diesem Theile des Abschnittes durch die Beziehungen auf das Besondere und Eigenthümliche so zurückgedrängt, daß wir die ganze Ausführung dieses Grundes gegen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes als partikulär ausschließen müssen. Im Folgenden begründet nun der Apostel seine Abmahnung von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes zunächst mit der Nachweisung, daß dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde V. 6—9, und dann mit der Bemerkung, daß das Gesetz nicht Gerechtigkeit sondern Fluch bringt, Christus aber von dem Fluch des Gesetzes befreit hat V. 10—14. Was nun die Bemerkungen über Abraham betrifft, so drücken dieselben ein Element des frommen Selbstbewußtseins in so fern aus, als Abraham und seine Geschichte in das fromme Bewußtsein der Juden aufgenommen war. Aber als allgemeines Element des christlichen Selbstbewußtseins kann die Geschichte Abrahams nicht angesehen werden, vgl. §. 34, 3. Bei dieser Partikularität ihres Inhalts hat die Erörterung über Abraham freilich in so fern einen Werth für alle Christen, als sie falsche Vorstellungen über denselben berichtigt: aber in dieser Hinsicht ist ihre ganze Absicht rein dialektisch und entspricht eben darum nicht dem Begriffe des Textes. Es gilt also von dieser Erörterung über Abraham Dasselbe, was wir oben §. 34 über die ähnliche im Römerbriefe bemerkt haben. Dasselbe gilt nun von der Belehrung über das Gesetz, welche hierauf folgt: denn diese betrifft lediglich das mosaische Gesetz und drückt also nicht die Erfahrungen aller Christen sondern nur derjenigen aus, welche unter dem Gesetze gelebt haben. Zwar kann der Sinn dieser Behauptung weiter ausgedehnt und auf jedes Gesetz bezogen werden; aber abgesehen davon, daß dieser ausgedehntere Gedanke nicht der Gedanke des Apostels ist, würde derselbe offenbar seinem ganzen Inhalte nach der wissenschaftlichen Betrachtung angehören. Der Schlußsatz von V. 11 ist zwar ohne alle Beziehung auf das jüdische Volksbewußtsein und, wenngleich mit Worten des alten Testaments (Habak. 2, 4), ganz allgemein ausgedrückt: ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Aber gerade dieser Satz, dessen Sinn dem ganzen Zusammenhange nach kein andrer sein kann als „der Gerechte wird durch Glauben leben," ist in der Uebersetzung sehr unklar ausgedrückt und kehrt überdieß anderwärts, Römer 1, 17, wieder. Es scheint eben darum weder nöthig noch zuläßig diesen Satz aus seinem Zusammenhange herauszuheben und zur Perikope vorzubehalten. V. 12 enthält noch eine Bemerkung über das mosaische Gesetz als Grund für die vorangehenden Behauptungen. Dagegen wendet sich nun V. 13 u. 14 allerdings lediglich zu Christo und hat als Aussage über ihn einen allgemein christlichen Werth. Allein der Sinn der Behauptung „Christus hat uns vom Fluche losgekauft, indem er zu unserm Besten ein Fluch geworden ist," kann immer kein andrer sein als: Christus hat uns dadurch dem Fluche des Gesetzes entzogen, daß er die vom Gesetz angedrohte Strafe mit seinem Tode erlitten hat. Dieser Gedanke hat nun in so fern noch eine partikuläre Beziehung, als das ἡμᾶς und ἡμῶν hier augenscheinlich von Judenchristen, also von solchen zu verstehen ist, welche unter dem Fluch des Gesetzes gestanden haben. Aber auch, wenn man dem ἡμᾶς und ἡμῶν hier eine weitere Ausdehnung geben und Beides auf alle Christen beziehen will, ist offenbar, daß der Ausdruck κατάρα, der jedenfalls einen sehr starken und schwierigen Tropus enthält, hier lediglich in Beziehung auf das Vorhergehende, auf den Fluch, gewählt ist, unter welchem Alle stehen, die unter dem Gesetze leben: und es ist eben so offenbar, daß Stellen wie Römer 8, 3 und 2. Cor. 5, 21 denselben Gedanken, aber mit allgemeineren, von partikulären Beziehungen unabhängigern Worten ausdrücken. Demnach ist das Verständniß des ganzen

Satzes von dem Zusammenhange so abhängig, dieser aber in einem solchen Maaße partikulär, daß auch dieser Vers keine besondre Auffassung als Perikope zuläßt, und wegen der bemerkten Wiederkehr an andern Stellen der paulinischen Briefe nicht fodert. Durch die Ausschließung von V. 13 ist die von V. 14 in so fern unmittelbar bedingt, als V. 14 den Nachsatz von V. 13 bildet. Was nun V. 15—18 betrifft, so ist der Sinn dieser ganzen Erörterung schon dadurch sehr verdunkelt, daß Paulus sie nicht in der Weise ausführt, wie er nach V. 15 wahrscheinlich beabsichtigte. Denn die V. 15 begonnene Vergleichung hätte nur damit ausgeführt werden können, daß der Apostel gesagt hätte: Wie schon eines Menschen Zusage und Versprechen später nicht aufgehoben werden kann, so kann noch weniger die von Gott dem Abraham gegebene Verheißung durch das später hinzugekommene Gesetz aufgehoben werden. Der Apostel geht aber, statt die Vergleichung einer menschlichen und göttlichen Zusage durchzuführen, V. 16 sogleich wieder auf Abraham zurück und verweilt bei einer grammatischen Erörterung über den Singular in der dem Abraham gegebenen Verheißung, welche jedoch, wie auch Meyer, der einen bestimmten Zusammenhang von V. 16 u. 17 nachweist, anerkennt, keine eigentlich beweisende Kraft hat. V. 17 u. 18 nimmt der Apostel zwar den mit V. 15 eingeleiteten Gedanken wieder auf, indem er die Unmöglichkeit der Vernichtung der göttlichen Verheißung ausführt, allein auch dieser Hauptgedanke der Sätze von V. 15—18 ist in so fern dunkel, als der Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorigen nicht mit Sicherheit festzustellen ist*). V. 19—23 beschreiben nun die Bedeutung und den Werth des Gesetzes sowohl für das jüdische Volk als in Beziehung auf die Erscheinung Christi, und haben schon darum einen unläugbar allgemeinen Werth. Allein die Auslegung von V. 19 u. 20 unterliegt immer noch den bedeutendsten Schwankungen, und wenngleich gegenwärtig als sicher angesehen werden kann, daß das *μεσίτης* auf Moses zu beziehen ist, so bleibt doch V. 20 an und für sich sowohl als in seinem Zusammenhange durchaus dunkel. V. 21 ist in sofern unklar, als sich nicht absehen läßt**), wie der Einwurf, daß das Gesetz gegen Gottes Verheißungen ist, durch das Vorige irgend wie herbeigeführt ist, und der deutlichere V. 22 schließt sich demselben so genau an, daß eine Bestimmung desselben zu einer besondern Perikope unzulässig erscheint. Sie ist überdieß nicht nöthig, da der hier ausgedrückte Gedanke auch Röm. 11, 32 und zwar deutlicher ausgesprochen ist. V. 23 schließt sich zwar auch noch an das Bisherige an, bildet aber einen so sichtbaren Uebergang zum Folgenden, und ist für das Verständniß desselben so unentbehrlich, daß er dorthin gezogen werden muß. Die Ausschließung von 3, 1—22, welche nun hiernach in unsern Regeln §. 24 u. 26 begründet ist, wird deshalb mit V. 22 sehr angemessen begränzt. Die Aufnahme von V. 15—22 unter die herkömmlichen Perikopen beweist nur die Zufälligkeit und Willkühr der Entstehung derselben, da sie grade den unklarsten und unbedeutendsten Theil des Abschnittes V. 15—18 mit aufnimmt, den klareren und bedeutenderen V. 10—14 aber ausschließt.

---

*) Man kann nur, wie de Wette nach neueren Exegeten anführt, vermuthen, der Apostel habe hier an den möglichen Einwurf gedacht: „nicht nur die Verheißung sondern auch das Gesetz sei von Gott gegeben worden: das eine sei demnach so giltig als das andre, und wer sich nicht dem Gesetz unterwerfe, der könne auch keinen Antheil an der Verheißung haben." Ein solcher Einwurf konnte nur von einem Judenchristen ausgehen, wäre also seinem ganzen Gehalte nach partikulär, und damit wäre nun auch die Widerlegung wesentlich partikulär. Den Zusammenhang von V. 17 mit V. 15 u. 16 giebt Meyer, indem er V. 16 als Verstärkung des Beweises von V. 15 ansieht, mit den Worten an: „Um nun aber aus dem, was ich V. 15 u. 16 gesagt habe, meinen Schluß zu ziehen, behaupte ich Folgendes: einen Bund, vorher rechtskräftig gemacht von Gott, macht das so lange nachher gewordene Gesetz nicht ungiltig." Doch ist auch diese Erklärung unsicher und der Sinn des Ganzen partikulär.

**) Nach Meyers scharfsinnigen Erklärungen V. 20 erscheint zwar V. 21 im engsten Zusammenhange mit V. 20. Allein auch Meyers Erklärung läßt dem Bedenken Raum, daß wesentliche Momente des Gedankens nicht ausgedrückt sind. Sie führt überdieß wie andre von Meyer zurückgewiesene zu einer Gedankenverbindung, die rein dialektisch ist und eben deshalb den Gehalt eines frommen Gemüthszustandes gar nicht ausdrückt.

2. Nachdem der Apostel seine 3, 1 begonnene Abmahnung von der Beobachtung des jüdischen Gesetzes 3, 23 — 4, 7 durch eine Darstellung der Erscheinung Christi mit bedeutungsvollen und allgemeinen Zügen fortgesetzt hat, führt er dieselbe 4, 8—31 in einer Weise weiter aus, welche sich näher an 3, 1—22 anschließt. Er beginnt nämlich hier mit einer Erinnerung an die Bekehrung seiner Leser im Allgemeinen, an welche er sogleich einen Tadel ihrer Beobachtung des jüdischen Gesetzes anschließt V. 8 u. 9. Er schildert dann die gerügte Verirrung selbst näher V. 10, spricht seine Besorgniß für die Leser aus, bittet sie seinem Beispiel zu folgen V. 11 u. 12, erinnert sie an die liebreiche Aufnahme, welche er früher unter ihnen gefunden hat V. 13—15, um jene Bitte zu unterstützen, fragt dann in gleicher Absicht: Also bin ich Euch verhaßt, indem ich Euch die Wahrheit sage? V. 16, schildert dann die Verführer seiner Leser V. 17 u. 18 und spricht seine liebende Sorgfalt und seinen lebhaften Wunsch, daß seine Bitte beherzigt werde, mit sehr bewegten Worten aus V. 19. Alle diese Aeußerungen betreffen so ausschließlich die Leser des Briefes, das Verhältniß des Apostels zu ihnen, die Lage, in welcher dasselbe bei Abfassung des Briefes eben war, und sind als Aeußerungen der Gemüthsbewegung, in welcher der Apostel sich eben befand, so unmittelbar von demselben abhängig, daß sie sich ohne Weiteres als schlechthin partikulär, ja individuell darstellen. Dagegen geht der Apostel mit V. 21 offenbar wieder in den früheren mehr dialektischen Ton über, in welchem sein persönliches Verhältniß zu seinen Lesern gar nicht mehr hervortritt. Diese Demonstration richtet sich nun unmittelbar gegen die Verirrung der galatischen Christen und hat schon darum eine ganz partikuläre Tendenz. Noch mehr aber ist sie wegen ihres Inhalts und ihrer Form als durchaus partikulär anzusehen. Sie besteht nämlich, wie der Apostel selbst sagt, in einer Allgorie. Eine allegorische Beweisführung aus dem alten Testamente kann aber nicht für alle Christen, sondern nur für solche einen irgend überzeugenden Werth haben', welche eben solche Beweise im Allgemeinen anerkennen und dazu angeleitet sind, wie dieß bei einigen Lesern des Apostels vielleicht der Fall war. Die ganze Kraft des Beweises, den der Apostel hier für die Freiheit der Christen vom Gesetz führen will, beruht nämlich darauf, daß die Christen Kinder der Verheißung oder Isaaks sind, und daß Agar das gegenwärtige, Sara das künftige Jerusalem bedeutet. Beides aber wird hier nicht sowohl erwiesen als vorausgesetzt: und da diese Voraussetzung jedenfalls nur bei und von Judenchristen gemacht werden konnte, so ist die ganze Demonstration auch schon wegen dieser Voraussetzung partikulär. Aber auch ganz abgesehen von dieser Partikularität leidet die vorliegende Demonstration noch an einem zwiefachen Mangel, durch welchen ihr innerer Zusammenhang in einer Weise aufgelöst wird, daß sie entweder für durchaus unhaltbar oder doch für ganz unverständlich ja räthselhaft erklärt werden muß. Der erste Mangel besteht darin, daß das mosaische Gesetz, dessen Ungiltigkeit im Christenthume zu beweisen die Absicht des Apostels ist, doch eben für die Söhne Isaaks gegeben war, mit welchen der Apostel die Christen zusammenstellt und vergleicht. Ein anderer Mangel der ganzen Demonstration liegt in V. 31, in so fern hier die Behauptung „So sind wir nun nicht der Magd Kinder sondern Kinder der Freien" eben so wohl durch die Stellung des Satzes am Ende der Demonstration als durch das ἄρα als Ergebniß der ganzen Demonstration bezeichnet wird, während es dem Zusammenhange des ganzen Abschnittes von V. 21—31 gemäß dem Apostel hier gar nicht darauf ankam zu zeigen, daß die Christen nicht Kinder der Magd sind, sondern darauf zu zeigen, daß sie frei vom Gesetz sind. Für diesen Satz, den der Zusammenhang als Endergebniß mit aller Bestimmtheit fodert, hat jener an das Ende gestellte Satz nur den Werth einer Prämisse. Die unangemessene Stellung, welche er einnimmt, verdunkelt den ganzen Abschnitt um so mehr, als die eigentliche thesis demonstranda „So sind wir denn also frei vom Gesetz" in demselben gar nicht ausgesprochen ist. Nun fehlt es zwar nicht an Varianten, durch welche dem V. 31 die unangemessene Bezeichnung als Endergebniß entzogen wird, wie dies besonders durch die Lesart ἡμεῖς δὲ geschieht, nach welcher er als nachträgliche Wiederholung erscheint; allein auch diese Lesart stellt eine zusammenhängende Beweisführung auf keine Weise wirklich her, und die kirchliche Uebersetzung gestat-

tet nicht bei dem homiletischen Gebrauch auf jene Lesart zurückzugehen*). Hiernach ist der ganze Abschnitt einerseits so partikulär, andrerseits mit den bedeutendsten hermeneutischen Mängeln in einem Maaße behaftet, daß seine Ausschließung durch unsre Regeln §. 24 u. 26 unbedingt gefodert und begründet ist. Daß nun auch ein Theil dieses Abschnittes und zwar grade der mangelhafteste V. 21—31 (früher V. 22—31) unter die herkömmlichen Perikopen aufgenommen werden und auf den vierten Sonntag der Passionszeit gestellt werden konnte, wäre völlig unerklärlich und müßte als ein gedankenloser Mißgriff erscheinen, wenn nicht Ranke (Perikopensystem S. 312) auch über diese herkömmliche Perikope einige Aufschlüsse gegeben hätte. Allein seine Aufschlüsse beweisen nur die Abhängigkeit der Bestimmung dieser Perikope von der beendigten ersten Hälfte der Fastenzeit und von der bevorstehenden Aufnahme der Katechumenen, und lassen einen Zusammenhang dieser Bestimmung mit dem römischen Meßrituale vermuthen.

§. 38. Die übrigen Briefe des Apostels Paulus an christliche Gemeinden entsprechen in Inhalt und Form dem Begriff der Perikopen fast durchgängig und enthalten nur folgende zur Aufnahme nicht geeignete Abschnitte:

1. Ephes. 6, 21–24,
2. Phil. 2, 19–30,
3. „ 4, 2 u. 3,
4. „ 4, 15–23,
5. Kol. 4, 7–19,
6. 1. Theß. 5, 25–28,
7. 2. „ 2, 1–12,
8. 2. „ 3, 17 u. 18.

1. Der Schluß des Briefes an die Epheser bezeichnet den Tychikus als den Ueberbringer von Nachrichten über die persönlichen Zustände des Apostels V. 21 u. 22, und fügt dann den Segenswunsch hinzu, mit welchem der Apostel seine Briefe zu schließen pflegt V. 23 u. 24. Der erste Theil dieses Schlusses ist augenscheinlich durchaus persönlich und individuell. Der Segenswunsch erleidet zwar eine gleiche Beziehung auf alle Christen, ist aber doch auch lediglich durch die eben geschehene Beendigung des Briefes und in so fern durch das Verhältniß des Apostels zur ephesinischen Gemeinde in jenem Zeitpunkte hervorgerufen. Ueberdieß ist die Erklärung des εἰρήνη in diesem Segenswunsche und noch mehr die der Worte ἐν ἀφθαρσίᾳ am Schlusse unsicher. Vergl. §. 24 u. 26.

2. Phil. 2, 19 spricht der Apostel zunächst die Hoffnung aus den Timotheus bald nach Philippi zu senden, schildert dann diesen selbst näher durch Vergleichung mit Anderen V. 20 u. 21 und durch Erinnerung an seine Leistungen V. 22. Nachdem er dann jene Hoffnung noch einmal ausgesprochen hat V. 23, äußert er das Vertrauen auf den Herrn, daß er auch bald selbst hinkommen werde. Hiernach nun spricht der Apostel sich über die Sendung des Epaphroditus, über dessen Verlangen die Philipper zu sehen, über seine Krankheit und Rettung aus derselben V. 25—28 aus, und schließt mit einer Ermahnung ihn freudig aufzunehmen V. 29 u. 30. Alle diese Aeußerungen stehen in so unmittelbarer Beziehung auf bestimmte Personen und vorübergehende Umstände, daß der ganze Abschnitt sich auf den ersten Anblick als durchaus partikulär darstellt. Nur V. 21 geht durch eine etwas umfassendere Bemerkung über andre Diener des Evangeliums, V. 24 durch das darin hervortretende Vertrauen auf den Herrn, V. 29 durch die Erweiterung der Ermahnung auf Andre, Aehnliche, etwas über die durchaus persönliche Tendenz hinaus. Allein die Personen, von welchen V. 21 die Rede ist, sind zu unbekannt, als daß diese Bemerkung ganz deutlich wäre. Die übrigen mehr allgemeinen Aeußerungen sind aber

*) Meyer zieht, indem er anerkennt, daß V. 31 nicht den eigentlichen Schlußsatz des Bisherigen enthält, diesen Vers zum Folgenden und sieht ihn als Anfang eines neuen Abschnittes an. Allein die Verbindung von V. 31 mit dem Vorigen ist durch das ἄρα angedeutet. Andrerseits enthält V. 31 nicht den Hauptsatz selbst, auf dessen Beweis es nach V. 21 ankommt und welcher dem Folgenden zu Grunde liegt.

mit den eigenthümlichen und persönlichen Beziehungen so genau verknüpft, daß sie eine besondre Auffassung ihres allgemeinen Gehaltes nicht gestatten und um so weniger erfodern, als insbesondre die Ermahnung zur liebreichen Aufnahme der Lehrer im neuen Testamente häufig und zwar in ganz allgemeiner Weise wiederkehrt. Mit dem Vorigen hängt dieser Abschnitt zwar in so fern zusammen, als der Apostel schon früher Hoffnungen und Ermahnungen in Beziehung auf das Heil der Gemeinde in Philippi ausgesprochen hat, doch sind dieselben auch abgesehen von diesem Abschnitte verständlich. V. 17 u. 18, welche von Griesbach und auch von de Wette mit V. 19—30 in Einen Abschnitt verbunden werden, gehören indeß zum Vorigen und werden deshalb zur Aufnahme vorbehalten. Vergl. §. 90, 9.

3. Phil. 4, 2 u. 3 unterbricht die Reihe der an alle Christen in Philippi gerichteten Ermahnungen durch Ermahnungen einzelner bestimmter Personen zur Eintracht und zum gegenseitigen Beistande. Diese Ermahnungen selbst kehren ihrem allgemeinen Gehalte nach im neuen Testament häufig wieder: eine besondre Beziehung und eine nähere Bestimmung kann aber hier in ihnen schon deshalb nicht erkannt werden, weil die Personen, an welche diese Ermahnungen gerichtet sind, völlig unbekannt sind.

4. Phil. 4, 15 ff. geht der Apostel von der so eben von den Philippern erhaltenen Unterstützung, die er im Vorigen besprochen hatte, auf frühere zurück und vergleicht dabei das Verhalten der philippischen mit dem andrer Gemeinden gegen ihn V. 15 u. 16, spricht dann seine Gesinnung gegen die philippische Gemeinde V. 17, seine Freude über ihre Gabe V. 18, seine Hoffnung für ihr Heil in Christo V. 19 u. 20 aus, und schließt mit Grüßen und einem Segenswunsche V. 21—23. Nur V. 17 u. 19 u. 20 erheben sich über den übrigens schlechthin persönlichen und temporären Inhalt des Abschnittes. Allein V. 17 ist nicht ohne hermeneutische Schwierigkeit, da das *πλεονάζοντα* einen verschiedenen Sinn giebt, je nachdem es entweder mit *ἐπιζητῶ* oder mit *εἰς λόγον ὑμῶν* in nähere Verbindung gebracht wird, und V. 19 u. 20 steht in einer so nahen Beziehung zu V. 18, daß eine Trennung unstatthaft ist.

5. Der Schluß des Briefes an die Kolosser enthält außer der Erwähnung der Sendung des Tychikus und des Onesimus V. 7 u. 9 und der Auffoderung zu gegenseitiger Mittheilung der Briefe des Apostels mit den Christen in Laodicea V. 16 nur Grüße mit einigen kurzen Bemerkungen und Schilderungen der dabei erwähnten Personen V. 7, 10, 11 u. 12. Alle diese Aeußerungen sind, in so fern sie sich lediglich auf vorübergehende Umstände und einzelne Personen beziehen, durchaus partikulär.

6. Der Schluß des ersten Briefes an die Thessalonicher enthält außer Grüßen mit der Auffoderung zur Mittheilung des Briefes an alle Brüder und dem Segenswunsche nur die Auffoderung für den Apostel zu beten V. 25, und unterscheidet sich nur durch diese letztere von dem ähnlichen Schlusse andrer Briefe. Diese Auffoderung steht aber hier auch in Beziehung auf das eben beendigte Schreiben, und kehrt ohne eine solche Beziehung anderwärts wieder.

7. Der Inhalt des Abschnittes 2. Theff. 2, 1—12 schließt so bestimmt in und mit demselben ab, daß er ohne alle weitere Berücksichtigung der übrigen Theile dieses Briefes beurtheilt und behandelt werden kann. Der Apostel warnt hier vor Furcht und Beunruhigung wegen der Nähe des Tages des Herrn V. 1. u. 2, und stellt jeder Besorgniß dieser Art die Behauptung entgegen, daß vor dem Tage des Herrn erst der Sohn des Verderbens kommen V. 4 u. 5, vor dessen Erscheinung aber wieder erst ein ihm jetzt noch entgegenstehendes Hinderniß aufgehoben werden müsse V. 6—8, wonach dann der Sohn des Verderbens mit einer V. 9—12 beschriebenen Herrschaft kommen werde. In so fern dieser Abschnitt die Wiederkehr des Herrn betrifft, bezieht er sich allerdings auf den Gegenstand einer allgemein christlichen Hoffnung, welche auch in andern Stellen des neuen Testaments wie Matth. 24, 36 und den Parallelen, 1. Theff. 4, 17 und selbst in diesem Briefe 1, 7 ausgesprochen und dargestellt ist: allein in so fern nun von der Wiederkehr des Herrn hier lediglich gelehrt wird, daß sie nicht vor der Erscheinung des Sohnes des Verderbens, diese aber nicht vor der Beseitigung des *κατέχον* oder *κατέχων* V. 6 u. 7 erfolgen könne, beruht der wesentliche Inhalt dieses ganzen Abschnittes auf der Vorstellung, welche der

Apoſtel mit dieſen Worten verband. Die Vorſtellung von einem menſchlichen, perſönlichen Weſen, welches während der zeitlichen Ausbildung des Reiches Gottes gegen daſſelbe auftreten ſoll, bis zu ſeinem Auftreten aber durch irgend ein anderes verhindert wird, iſt aber durch die Worte Chriſti ſo wenig begründet und auch durch Lehren der Apoſtel ſo wenig angedeutet und entwickelt, daß ihre Auffaſſung und damit die Auslegung des ganzen Abſchnittes immer den größten Schwankungen unterworfen bleiben muß*). Ueberdieß war dieſe ganze Vorſtellung im Apoſtel aus einer eigenthümlichen Auffaſſung der Zeitverhältniſſe entſtanden, welche ihrem ganzen Inhalte nach ſich auf die Weiſſagungen der jüdiſchen Propheten ſtützte und in ſo fern als volksthümlich anzuſehen iſt. Vgl. §. 24 u. 26.

8. Der Schluß des zweiten Briefes an die Theſſ. unterſcheidet ſich von dem Schluß andrer Briefe nur durch die beſtimmte Hinweiſung auf den Gruß als Merkmal der Aechtheit des Briefes. Dieſe Hinweiſung iſt nun offenbar auf keine Weiſe geeignet die Aufnahme dieſes Abſchnittes zu ſichern. Seine Ausſchließung iſt deshalb mit den Gründen, welche wir bereits für die Ausſchließung des Schluſſes andrer Briefe angeführt haben, unmittelbar gerechtfertigt.

§. 39. Von den Briefen des Apoſtels Paulus an einzelne Chriſten ſcheiden folgende Abſchnitte:

1. 1. Timoth. 1, 1–11,
2. " 4, 12–16,
3. " 5, 1–7,
4. " 9–25,
5. " 6, 20–22,
6. 2. Timoth. 1, 1–7,
7. " 15–18,
8. " 4. 9–15
9. " 19–22,
10. Titum 1, 10–16,
11. " 3, 9–15 und
12. der Brief an den Philemon

bei der Wahl und Beſtimmung der Perikopen aus.

1. In dem erſten der oben ausgeſchloſſenen Abſchnitte knüpft der Verf. an die Erinnerung daran, daß er den Timoth. ermahnt habe in Epheſus zu bleiben und der Verbreitung einer falſchen Lehrweiſe entgegenzuwirken V. 3 u. 4, die Schilderung jener Irrlehrer ſelbſt V. 6 u. 7, mit welcher er die Bemerkungen über Zweck und Ziel aller wahren Lehre V. 5 und über den Werth und die Giltigkeit des Geſetzes verbindet V. 8—11. Durch die Beziehung auf die beſondre Irrlehre, welche in Epheſus verbreitet wurde, hat der ganze Abſchnitt eine offenbar partikuläre Tendenz. Die Warnungen vor jener Irrlehre geſtatten eine beſondre Auffaſſung eines allgemeinen Gehaltes und die Beziehung deſſelben auf ähnliche Erſcheinungen andrer Zeiten um ſo weniger, als die Schilderung der Irrlehre ſelbſt an Unklarheit leidet, und die beſondre Art dieſer Irrlehre auch nicht aus den Lehrſätzen erkannt werden kann, welche Paulus hier derſelben entgegenſtellt. Was nun die mehr allgemeinen Bemerkungen dieſes Abſchnittes betrifft, ſo iſt zunächſt das Verhältniß von V. 5 zu dem vorigen und ſein Zuſammenhang mit demſelben, ungeachtet er durch das δὲ als ein Gegenſatz eingeführt wird, ſehr unklar: und der ganze Vers leidet um ſo mehr an der Unklarheit der vorangehenden Schilderung der Irrlehre, je plötzlicher er eintritt. Dieſe Unklarheit wird durch die Abweichung der hier gebrauchten Ausdrücke von denjenigen, mit denen das Leben im Glauben und das Ziel deſſelben in den ſicher pauliniſchen Briefen geſchildert wird, ſehr erhöht**). Endlich aber iſt der Sinn dieſes Verſes

*) In der That ſchwanken die Erklärungen insbeſondere des κατέχων ſo, daß Einige dabei an einen römiſchen Kaiſer, Andre an das römiſche Reich, noch Andre an den Apoſtel Paulus ſelbſt denken.

**) Denn das reine Herz und das gute Gewiſſen, welches hier dem ungeheuchelten Glauben vorangeſtellt wird, nimmt in der ſicher pauliniſchen Lehre dieſe bedeutende Stellung keinesweges

auch durch die Uebersetzung, die das τέλος mit „Hauptsumma" statt mit „Ziel" wiedergiebt, entstellt. In der folgenden allgemeineren Stelle V. 8—11 ist zunächst die Erklärung des Wortes νομίμως und mit derselben die Auffassung des Grundgedankens unsicher. Zwar ist es sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser des Briefes durch das vorangehende νόμος und demnach durch ein Wortspiel auf den Ausdruck νομίμως geführt worden ist, und daß derselbe auf ein im Evangelium V. 11 begründetes Gesetz bezogen werden muß, wie de Wette erklärt: allein grade bei dieser Erklärung erscheint die Uebersetzung des νομίμως durch „recht" sehr unbestimmt. Dann aber bleibt das Gesetz, welches der Verfasser mit dem νομίμως meint, für sich immer unklar und unbekannt. Endlich aber steht der Satz auch bei dieser Auffassung in einigem Widerspruche mit dem andern, den der Verfasser in demselben Zusammenhange ausspricht, daß dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist. Nun liegt aber in V. 8 noch eine andre Schwierigkeit. Das τις kann nämlich auf jeden Gläubigen überhaupt und auch auf einen Lehrer insbesondre bezogen werden. Für die letztere Bengelsche Erklärung bietet das χρῆται, welches schwerlich von der Beobachtnng des Gesetzes von einem Gläubigen gebraucht werden konnte, und die folgende Erklärung, daß das Gesetz dem Gerechten nicht gegeben ist, so entscheidende Gründe dar, daß sie vorgezogen zu werden verdient. Wird nun aber das τις demgemäß auf einen Lehrer bezogen, so hat der ganze Satz V. 8 keinesweges einen allgemeinen Werth für alle Christen sondern nur für Lehrer, und enthält eine Anweisung für den Gebrauch, welchen diese beim Unterricht vom Gesetz machen sollen. Hiermit ergiebt sich, daß V. 8, obgleich dem Anschein nach allgemein, doch in Wahrheit in einer sehr beschränkten Beziehung geschrieben und überdieß hermeneutisch zu mangelhaft ist um dem Abschnitte den Werth einer Perikope geben zu können. Was nun V. 9—11 betrifft, so gestatten diese Verse eine abgesonderte Behandlung als Perikope schon deshalb nicht, weil sie keinen besondern Satz bilden sondern durch das particip εἰδὼς noch mit dem vorigen zusammenhängen. Ihre Auffassung leidet überdieß mit an der Unsicherheit der Erklärung von V. 8, da das εἰδώς jedenfalls auf τις V. 8 zu beziehen ist, und der Sinn von V. 11 mit durch die Erklärung des νομίμως V. 8 bestimmt wird. Auch ist der Sinn dieser Lehre, wie sie hier ausgesprochen ist, durchaus negativ und gewinnt einen positiven Gehalt erst durch die bestimmte Beziehung auf den Gegensatz des Lebens in der Sünde und Gnade, in welcher sie in den sicher paulinischen Schriften vorgetragen wird. Da sie nun eben mit dieser Beziehung und in größerer Klarheit in den paulinischen Briefen wie Römer 6, 14 u. Gal. 5, 18 vorkommt, so ist die Aufnahme dieser Stelle nicht als Bedürfniß anzusehen, und ihre Ausschließung schon durch ihre nachgewiesene Unklarheit begründet. Vgl. §. 24 u. 26.

2. Kap. 4, 12 geht der Verf. dieses Briefes von Belehrungen und Rathschlägen für alle Christen zu Belehrungen für das Verhalten des Timotheus in seinem Lehramt über, welche sich alle sehr bestimmt auf persönliche Eigenschaften und Erfahrungen des Timotheus beziehen. Zunächst kann 4, 12, da der Brief zunächst an Timotheus gerichtet ist, nicht als eine an die ephesinischen Christen gerichtete Ermahnung den Timotheus nicht zu verachten sondern nur als eine Ermahnung an den Timotheus sich so zu betragen, daß ihn niemand wegen seiner Jugend verachte, verstanden werden. V. 13 enthält lediglich Ermahnungen zur Erfüllung aller Pflichten des Lehrberufs, und hat schon durch die Bestimmung des Zeitpunkts, bis zu welchem die Ermahnung gelten soll, eine sehr bestimmte Beschränkung. V. 14 ist nicht ohne hermeneutische Schwierigkeit. Indeß kann das χαρίσματος nicht füglich anders als von einer persönlichen Eigenschaft des Timotheus verstanden werden, und die folgenden Worte beziehen sich wahrscheinlich auf seine Einweihung für sein Lehramt. V. 15 u. 16 enthalten nur Wiederholungen und Bestätigungen der bisher ertheilten Lehren und Ermahnungen. Vgl. §. 26.

3. Mit Kap. 5, 1 beginnt der Verf. Belehrungen des Timotheus über sein Verhalten als Lehrer in Beziehung auf die verschiedenen Verhältnisse und Stände der Christen, und zwar

---

ein, vielmehr ist in jener Lehre der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, die vollständige Grundlage alles Lebens in Christo.

zunächst in Beziehung auf Aeltere und Jüngere V. 1 u. 2 und dann auf Wittwen V. 3 — 16. Die erste Belehrung hat zwar in so fern einen mehr als persönlichen Werth, als sie unbedenklich eine Anwendung auf alle jüngeren Lehrer zuläßt, betrifft aber doch nur die Lehrer und zwar ihr Verhalten gegen einen sehr bestimmten und beschränkten Theil der Gemeinden. Dasselbe gilt von der folgenden Ermahnung über das Verhalten gegen Wittwen. Der Werth dieser Ermahnung wird aber noch durch hermeneutische Schwierigkeiten und durch örtliche Beziehungen beschränkt. Schon das τίμα V. 3 wird verschieden, bald von Unterstützung aus dem Gemeindeseckel, bald von sittlicher Ehre, bald von beiden zugleich erklärt. Eben so schwankend ist die Erklärung der Worte ὄντως χήρας V. 3, 5 u. 16, die von Einigen von wahrhaft hilflosen Wittwen, von Andern von sittlich würdigen, von noch Andern von beiden zugleich verstanden werden. Die Schwierigkeit dieser Worte wird überdieß durch die Erwähnung einer Wahl der Wittwen V. 9 erhöht. Denn es fragt sich, ob die ὄντως χῆραι dieselben sein wie diejenigen, welche nach V. 9 erwählt werden sollen? Einige, auch neuere Exegeten beziehen nun in der That das ὄντως χῆραι auf dieselben Wittwen, von denen V. 9 die Rede ist, während de Wette diese Gleichsetzung bestreitet, und nicht abzusehen ist, warum der Verf. nur eine sechszigjährige und nur eine bloß einmal verheirathete Wittwe eine ὄντως χήρα genannt habe? Aus diesem Grunde ist die Erklärung de Wette's, welcher die V. 9 erwähnten Wittwen von den ὄντως χήρας unterscheidet, wahrscheinlich. Aus dieser Unterscheidung folgt dann aber auch, daß bei den ὄντως χῆραι eben lediglich an wahrhaft hilfsbedürftige Wittwen zu denken ist, das τίμα von einer Unterstützung aus dem Gemeindeseckel verstanden werden muß, und V. 5 eine Anleitung für den Timotheus zur richtigen Beurtheilung und Belehrung der ὄντως χῆραι ist. Wenn wir nun V. 3 auf diese Weise verstehen, so beruht die Vorschrift, welche der Verf. des Briefes hier ertheilt, durchaus auf der Voraussetzung einer besondern Einrichtung in den Gemeinden zur Unterstützung der Wittwen. Eine solche Einrichtung bestand zwar nach Apost. Gesch. 6, 1 bei der Gemeinde in Jerusalem und vielleicht auch bei mehrern andern der apostolischen Zeit, sie ist aber niemals allgemein gewesen: und darum hat Alles, was V. 1—7 gesagt ist, einen lediglich partikulären Werth. Denn auch V. 5 kann nicht anders als in Verbindung mit V. 3 und als Ergänzung und Erläuterung jener Anordnung verstanden werden: und V. 4, der mehr die Kinder und Angehörigen der Wittwen als diese selbst betrifft, findet eben darum nur auf einen beschränkten Theil einer Gemeinde Anwendung. V. 8 ist nach Form und Inhalt allgemein, so daß wir ihn zur Aufnahme unter die Perikopen vorbehalten, also die durch §. 24 u. 26 begründete Ausschließung mit V. 7 begrenzen müssen, obgleich die Behandlung des von V. 3 an besprochenen Gegenstandes V. 9 ff. noch fortgesetzt wird.

4. Wenn, wie wir so eben ad 3 bemerkt haben, die Wittwen, welche nach V. 9 erwählt werden, andre sind als die ὄντως χῆραι V. 3, so kann bei denselben nur an solche gedacht werden, welche in der Gemeinde ein besonderes Amt übernahmen und für ihr Geschlecht das waren, was die Presbyter für das männliche, und welche bei der Uebernahme ihres Amtes das Versprechen einer immerwährenden Wittwenschaft geben mußten. V. 9 u. 10 enthält also die nothwendigen Eigenschaften einer zu einem solchen Amte wählbaren Wittwe, die offenbar mit Rücksicht auf die Sitten und Gewohnheiten der damaligen Zeit bestimmt werden. Wenn nun aber V. 9 u. 10 von der Wahl solcher Wittwen zu einem besondern Berufe zu verstehen ist, so ist auch V. 11 ff. lediglich auf dieselbe zu beziehen, nur so, daß hier negative Bestimmungen getroffen werden, während die bisherigen positiv sind; und das παραιτοῦ kann nicht von der Verweigerung der Unterstützung verstanden werden, wozu das Folgende nicht paßt, sondern bezieht sich auch auf die Wahl zum Amte. Dann aber ist Alles, was V. 11—13 von den jungen Wittwen gesagt wird, nicht als Schilderung der jungen Wittwen im Allgemeinen sondern nur als Schilderung derjenigen jungen Wittwen zu verstehen, welche man früher zu dem Amte der Wittwen V. 9 erwählt hatte, wie auch das πρώτην πίστιν V. 12, welches nur auf das erste Versprechen der Wittwenschaft bezogen werden kann, deutlich zeigt. V. 14 aber ist dann auch nicht als ein allgemeines Gebot sondern nur im Gegensatz zu der Wahl jüngerer Wittwen in jenes Amt zu fassen, und zwar um so mehr, als V. 15 sich noch einmal auf die früher gewählten jüngeren

Wittwen und deren Handlungsweise zurückwendet. Da nun hiernach V. 9—15 durchweg in Beziehung auf das Amt der Wittwen in der apostolischen Zeit geschrieben ist, dieses Amt aber später völlig aufgehört hat, so ist alles hier Gesagte durchaus partikulär. Etwas allgemeiner ist die Vorschrift V. 16: allein ihr Sinn ist schon durch die Unsicherheit der Worte πιστὸς ἢ etwas dunkel, und die Worte καὶ μὴ βαρείσθω ἡ ἐκκλησία enthalten eine sehr deutliche Beziehung auf eine besondere Einrichtung zur Versorgung der Wittwen. Wir schließen deshalb auch V. 16 als partikulär aus. Die nun folgende Vorschrift über die Besoldung der Presbyter V. 17 u. 18 betrifft zwar das ganz allgemeine Verhältniß der Vorsteher und der übrigen Glieder der Gemeinden und wird überdieß durch ein ganz allgemeines Gebot begründet: allein es ist streitig, wie das διπλῆς τιμῆς zu verstehen, und was dabei als einfache Besoldung zu denken ist. Auch ist die Erklärung der Worte οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ unsicher, und das Verhältniß der mit diesen Worten bezeichneten Presbyter zu andern schwer zu bestimmen. Der allgemeine Satz V. 18 kehrt aber, so wie die Ermahnung zur Versorgung der Lehrer an andern Stellen des alten Testamentes so häufig wieder, daß die Aufnahme dieser für sich nicht recht klaren Stelle durchaus nicht Bedürfniß ist. Vergl. Matth. 10, 10 u. 1. Kor. 9, 14. V. 19, 20 u. 22 enthalten offenbar Anweisungen für den Timotheus in seiner besondern persönlichen Stellung: denn es läßt sich eben kein anderer als ein örtlicher Grund für die besondere Vorsicht denken, welche Timoth. nach V. 19 bei Klagen gegen Presbyter anwenden soll, und auch die Vorschrift V. 20 konnte nur auf besondern örtlichen Rücksichten beruhen, da sie mit einer ähnlichen Christi selbst Matth. 18, 15 u. 16 keinesweges übereinstimmt. Auch die Vorschrift V. 22 ist in so fern ganz örtlich, als sie sich auf das Wiederaufnehmen Gefallener bezieht, also auch nur auf solche Gemeinden Anwendung findet, wo diese Wiederaufnahme durch Auflegung der Hände geschah. V. 21 ist nur eine zwischeneintretende Bekräftigung aller dieser Ermahnungen, die überdieß in der Uebersetzung durch „Gutdünken" statt Vorurtheil verdunkelt ist. V. 23 thut sich schon durch die Beziehung auf die leiblichen Zustände des Timoth. als ein durchaus persönlicher Rathschlag kund. V. 24 u. 25 ist seiner Form und Fassung nach allgemein. Allein die Auslegung dieser Verse ist durchaus unsicher. Nur so viel ist gewiß, daß sie mit dem unmittelbar vorangehenden V. 23 in gar keinem, nur mit V. 19—22 in einem näheren, jedoch durch den Einschub von 23 sehr verdunkelten, Zusammenhange stehen. Der Sinn dieser Verse kann nun besonders darum nicht mit Sicherheit gefaßt werden, weil ungewiß bleibt, was unter dem κρίσιν zu verstehen ist, und dieses Wort von Einigen vom göttlichen Gerichte, von Andern von der Wahl der Presbyter, von de Wette endlich vom kirchlichen und Sittengerichte verstanden wird. Den ersten beiden Erklärungen steht entgegen, daß V. 19—22 weder vom göttlichen Gerichte noch von der Wahl der Presbyter die Rede ist. Nach der letzten Erklärung enthalten V. 24 u. 25 nur eine sehr matte, nachträgliche Bemerkung zu den bereits ertheilten Anweisungen V. 19—22 über das kirchliche Gericht und würden sie sich immer nur auf eine örtliche, keinesweges allgemein christliche Einrichtung beziehen. Der ganze Abschnitt V. 9—25 ist hiernach partikulär und mit hermeneutischen Mängeln behaftet. Vgl. §. 24 u. 26.

5. Der Schluß des ersten Briefes an den Timotheus 6, 20—22 wird schon durch die nochmalige Anrede in ausschließliche Beziehung auf die Person des Timotheus gestellt. Das παραθήκη kann schwerlich anders als vom Lehramte des Timotheus verstanden werden. Die Ausdrücke, mit welchen hier die Irrlehren geschildert werden, enthalten sehr bestimmte Hinweisungen auf diejenige Art von Irrlehren, welche in der Umgebung des Timotheus aufgekommen waren. Auch dieser Abschnitt ist demnach durchweg persönlich und partikulär.

6. Der Anfang des zweiten Briefes an den Timotheus enthält außer der Anrede nur den Ausdruck der Gesinnungen des Briefstellers gegen den Timotheus, seines Andenkens, des Wunsches ihn zu sehen, dann die Erinnerung an den Glauben seiner Großmutter und seiner Mutter, und die Ermahnung seine Gabe zum Lehramt lebendig zu erhalten. Nur an zwei Stellen V. 3 u. 7 erhebt sich der Ausdruck über das ganz Persönliche, und zwar V. 3 mit dem Danke gegen Gott, V. 7 mit der Beschreibung des von Gott gegebenen Geistes. Beide Stellen aber sind

hermeneutisch mangelhaft, da die Worte ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω nicht von dem Gegenstande des Dankes verstanden werden können, der Sinn der Stelle also unklar ist, und da das σωφρονισμοῦ in der Uebersetzung unbestimmt und unklar durch „Zucht" wiedergegeben ist. Vergl. §. 24 u. 26.

7. Kap. 1, 15 enthält einen Satz, mit welchem der Verf. des Briefes den Leser ohne alle andre Aeußerungen daran erinnert, daß Phygellus und Hermogenes mit „Allen in Asien" ihn verlassen haben, wobei ungewiß ist, ob eine örtliche Trennung oder eine Trennung in der Gesinnung gemeint sei. V. 16 erinnert an die Erquickungen, welche Onesiphorus dem Verf. in seinen Fesseln gewährte, V. 17 an den Fleiß, mit dem er ihn in Rom aufgesucht hat, und V. 18 überdieß an die dem Verf. in Ephesus geleisteten Dienste. Alle diese Aeußerungen beziehen sich auf persönliche Verhältnisse und vorübergehende Umstände. Der Wunsch der Barmherzigkeit Gottes für den Onesiphorus V. 16 u. 18 drückt allerdings ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins mit aus: allein abgesehen davon, daß eine besondere Auffassung desselben hier auch nicht ohne Schwierigkeit wäre, ist die Auslegung von V. 18 wegen der Wiederholung des κύριος streitig. Vergl. §. 26.

8. Von Kap. 4, 9 an wendet der Verf. des Briefes sich sichtbar zum Schluß desselben und zwar so, daß er zuerst den Timotheus zu sich einladet V. 9, dann aber Nachrichten über einige seiner Gefährten und deren Reisen giebt V. 10—12, hierauf Aufträge in Absicht seines in Troas zurückgelassenen Mantels und seiner Bücher folgen läßt V. 13, endlich vor einem Schmied Alexander, als einem Solchen, der ihm viel Uebles gethan hat, warnt. Alle diese Aeußerungen betreffen nun so ausschließlich einzelne Personen und bestimmte Lebenserfahrungen, daß ein irgend allgemeiner Gehalt in ihnen gar nicht zu erkennen ist. Nur mit der Warnung vor dem Schmied Alexander wird ein Gedanke an den Herrn und an das, was der Herr in Beziehung auf die Uebelthaten desselben thut, verbunden. Allein abgesehen davon, daß auch hier die selbstständige Auffassung des allgemeinen Gehaltes schwierig ist, unterliegt der ganze Gedanke einer Zweideutigkeit und Unsicherheit, da die Lesart zwischen ἀποδῴη und ἀποδώσει schwankt, also ungewiß ist, ob der Verf. einen Wunsch oder eine Weissagung habe aussprechen wollen. Diese Unsicherheit ist besonders für den homiletischen Gebrauch sehr nachtheilig. Die Ausschließung dieses Abschnittes ist demnach durch unsre Regeln sehr bestimmt begründet. V. 16 ff. setzt zwar die Schlußbemerkungen des Bf. fort, doch ohne allen Zusammenhang mit den bisherigen und mit einigen Aeußerungen von allgemeiner Bedeutung.

9. Die letzten Verse des Briefes 4, 19—22 enthalten außer Grüßen nur eine Nachricht über den Erastus und eine Wiederholung der Einladung, endlich den am Schluß der paulinischen Briefe gewöhnlichen Segenswunsch. Vergl. §. 26.

10. Mit Kap. 1, 10 geht der Verf. dieses Briefes von den Erfodernissen eines Bischofs und von allgemeinen Ermahnungen an den Titus, die er von 2, 1 an wieder aufnimmt, zu einer besondern und nähern Besprechung der Irrlehrer in Kreta und zu Ermahnungen in Beziehung auf dieselben über. Einzelne Ausdrücke in der Schilderung der Irrlehrer wie οἱ ἐκ περιτομῆς V. 10, dann die Anwendung der Stelle eines kretischen Dichters auf dieselben V. 12, endlich V. 14 die Worte ἰουδαϊκοῖς μύθοις zeigen sehr deutlich, daß der Verf. hier eine sehr bestimmte Art von Irrlehrern, wie sie wahrscheinlich nur in Kreta und in jener Zeit aufgetreten sind, beschreiben wollte. Auch ist die Schilderung im Ganzen zu unvollständig um ein deutliches Bild jener Irrlehrer zu gewähren: denn auch die Worte ἰουδαϊκοῖς μύθοις gestatten keine sichere Auslegung, ob sie gleich einige Aufklärung durch 1. Timoth. 1, 4 u. 4, 7 erhalten und mit großer Wahrscheinlichkeit auf gnostische Theorieen bezogen werden. Zwar schließt der Abschnitt V. 16 mit Darstellung allgemeiner, deutlicher Züge jener Irrlehrer: allein diese allgemeinen Züge stehen offenbar in Beziehung auf die früher ausgeführten besondern, so daß sie erst durch diese ihre volle Klarheit und Bestimmtheit erhalten würden. Was nun die Ermahnungen und Anweisungen betrifft, welche der Verf. dem Titus in Beziehung auf die Irrlehrer ertheilt, so kommt für uns besonders V. 13 u. V. 15 in Betrachtung. Die erste Ermahnung

„strafe sie ernst" hat zwar eine etwas allgemeinere Fassung; allein da keineswegs überall im alten Testamente dasselbe Verhalten gegen Irrlehrer und Verführte vorgeschrieben wird wie hier, so würde die Anwendung und Beziehung dieser Ermahnung auf andere Erscheinungen nur dann sicher sein, wenn eben die Erscheinung und diejenige Art von Irrlehrern, von welchen hier die Rede ist, und auf welche sich diese Ermahnung zunächst bezieht, ganz klar wäre: was, wie wir bemerkt haben, nicht der Fall ist. Dazu kommt, daß die ganze Ermahnung selbst an einer großen Zweideutigkeit leidet, da ungewiß ist, ob das αὐτοῖς von den Irrlehrern selbst oder von den durch sie Verführten verstanden werden soll. V. 15 ist nun seiner ganzen Fassung nach allgemeiner und von der Schilderung der Irrlehrer unabhängiger wie V. 13. Da jedoch auf dem christlichen Standpunkte die Voraussetzung der allgemeinen Sündhaftigkeit mit aller Entschiedenheit festgehalten werden muß, so kann das καθαροῖς nicht von völlig Reinen oder Sündlosen verstanden werden. Wenn aber nicht die Sündlosen als solche gemeint sein können, so entsteht die Frage, auf wen dieses Wort sonst zu beziehen sei? und diese Frage kann nur mit Rücksicht auf den Gegensatz μεμιασμένοις καὶ ἀπίςοις und mit Rücksicht auf die Parallele 1 Timoth. 4, 3 beantwortet werden, so daß dies Wort offenbar von Gläubigen zu verstehen ist. Dann aber hat der ganze Satz keinen andern Sinn als den: Für die Gläubigen ist auch das rein, was (auch der Gebrauch vieler Dinge nicht Sünde, deren Gebrauch) den Juden durch das mosaische Gesetz untersagt ist. Dieser Satz nun kommt in den sicher paulinischen Briefen so häufig und ohne die amplifikatorische Zweideutigkeit, in welcher er hier ausgesprochen ist, vor, daß eben diese Zweideutigkeit seine Ausschließung vollständig begründet. Wir finden demnach auch in diesem Abschnitte theils so viel Partikuläres, theils so viele hermeneutische Mängel, daß wir ihn nach §. 24 u. 26 ausschließen müssen.

11. Die Schlußverse des Briefes an den Titus 3, 9—15 scheiden sich dadurch von dem Vorigen ab, daß der Verf. hier von Rathschlägen über die Amtsführung des Titus zu solchen übergeht, welche mehr sein persönliches Verhalten betreffen. Diese V. 9—11 enthaltenen Rathschläge sind nun schon als durchaus persönlich nicht zur Aufnahme unter die Perikopen geeignet. V. 12 u. 13 enthalten ganz äußerliche Angaben, und der etwas allgemeinere Satz V. 15 ist im Wesentlichen schon V. 8 ausgesprochen und mit jenem Verse von uns aufgenommen. Von den Grüßen gelten auch hier unsre obigen Bemerkungen. Demnach scheidet auch dieser Abschnitt nach unserer Regel §. 26 aus.

12. Der Brief an den Philemon enthält außer der Anrede V. 1—3 und den Versicherungen des Dankes und des Gebetes des Paulus für den Glauben und die Liebe des Philemon von V. 8 an, wo er zu seinem eigentlichen Zwecke und Gegenstande kommt, nur Schilderungen persönlicher Verhältnisse und äußerer Umstände, und zwar zunächst der Lage, in welcher P. sich bei Abfassung des Briefes befand V. 8 u. 9, des Verhältnisses des P. zu Onesimus V. 10, des Verhältnisses, in welches Ph. zu Onesimus treten sollte V. 11 u. 12, dann Erinnerungen an den bisherigen Aufenthalt des Onesimus bei Paulus 1, 13—15, Ermahnungen zur brüderlichen Aufnahme des Onesimus V. 16 u. 17, eine Verpflichtung des P. in Beziehung auf diese Aufnahme und Bestätigung derselben V. 18 u. 19, die Hoffnung auf Erfüllung der ausgesprochenen Bitte V. 20 u. 21, und die Hoffnung auf einen baldigen Besuch V. 22, endlich Grüße V. 23—25. Alle diese Aeußerungen stehen in so bestimmter Beziehung auf die einzelne Handlung, welche der ganze Brief betrifft, die Aufnahme des Onesimus, daß ihr durchaus partikulärer Zweck im Ganzen sich von selbst darstellt. Ein irgend allgemeines Element des christlichen Bewußtseins könnte nur in der Einleitung V. 1—7 in so fern gefunden werden, als jeder Christ die Freude und den Dank bei dem Glauben und der Liebe anderer Christen empfinden soll, welche P. hier über den Glauben und die Liebe des Philemon äußert. Allein schon die Einleitung leidet an hermeneutischen Schwierigkeiten, mit denen der ganze Brief vielfach behaftet ist. Das ὅπως V. 6 giebt nur in Verbindung mit V. 4 einen bestimmten Sinn: aber grade aus dieser Verbindung entsteht der Schein, als habe der Apostel die Erhörung seiner Gebete V. 4 bestimmt vorausgesetzt. Auch ist der Ausdruck κοινωνία τῆς πίςεως V. 6 auffallend, und die Worte

ἐν ἐπιγνώσει stimmen mit andern Aeußerungen des Ap., mit welchen die Wirksamkeit des Glaubens in Thaten gesetzt wird, nicht ganz überein. Demnach ist die Ausschließung dieses ganzen Briefes nach §. 24 u. 26 nothwendig.

§. 40. Von dem Briefe an die Hebräer können folgende Abschnitte nicht unter die Perikopen aufgenommen werden:

1. Kap.	2,	5–13,
2.	=	3, 15– 4, 8,
3.	=	5, 1– 3,
4.	=	5, 11– 6, 3,
5.	=	6, 13–20,
6.	=	7, 1–22,
7.	=	8, 3– 7,
8.	=	9, 1– 5,
9.	=	9, 15–23,
10.	=	10, 1–10,
11.	=	11, 17–31,
12.	=	13, 22–25.

1. In dem ersten der oben ausgeschlossenen Abschnitte setzt der Verf. des Briefes an die Hebräer seine Kap. 1 angeführten Beweise für die Erhabenheit Christi über die Engel mit der Behauptung fort, daß Christo, nicht den Engeln, die zukünftige Welt unterworfen sei V. 5, und beweist diese Behauptung durch Berufung auf eine Psalmstelle, die er auf Christum anwendet V. 6—8. Er macht sich dabei selbst den Einwurf, daß wir jetzt Christo noch nicht Alles unterworfen sehen V. 8, und beseitigt dann diesen Einwurf durch die Bemerkung, daß wir Jesum, der auf eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt sehen V. 9. Er führt hierauf den Gedanken an die Erniedrigung oder an die Leiden und den Tod Jesu noch weiter damit aus, daß er behauptet, es ziemte Jesu, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führen sollte, zu leiden, und begründet diese Behauptung durch die Gleichheit des Heiligenden und derer, die geheiligt werden, welche er wieder durch Stellen des alten Testaments beweist V. 11—13. Der Zusammenhang mit dem Vorangehenden liegt einerseits in dem Gedanken an die Erhabenheit Christi über die Engel, in so fern die früher angeführten Beweise für dieselben hier fortgesetzt werden, andererseits in der Ermahnung, welche der Verf. an jene früheren Beweise für die Erhabenheit Christi über die Engel geknüpft hat, und welche nun durch den neuen Beweis für jene Erhabenheit eine neue Stütze γὰρ V. 5 erhält. Beide Seiten des Zusammenhanges können die Ausschließung des vorliegenden Abschnittes nicht hindern. Denn die früher angeführten Beweise von der Erhabenheit Christi über die Engel sind von den in dem vorliegenden Abschnitte enthaltenen so unabhängig, daß sie auch ohne alle Verbindung mit denselben vollständig gefaßt werden können. Die Ermahnung 2, 1—4 ist aber, obwohl V. 5 noch als Grund für dieselbe angekündigt wird, doch bereits durch das früher über Christum Gesagte so begründet, daß sie auch ohne Verbindung mit diesem Abschnitte vollständig verständlich bleibt und schon durch das διὰ τοῦτο 2, 1 näher auf das Vorige wie auf diesen Abschnitt bezogen wird. Was nun den Zusammenhang des vorliegenden Abschnittes mit dem Folgenden betrifft, so nimmt V. 14 die in diesem Abschnitte enthaltene Behauptung V. 11, daß Christus leiden mußte, nachdem bewiesen worden ist, daß der Heiligende und diejenigen, welche geheiligt werden, gleich sind, offenbar wieder auf; allein V. 14 faßt selbst das bisher Erwiesene zusammen, und spricht dasselbe eben so deutlich, ja deutlicher aus als es bis dahin geschehen ist. Demnach ist V. 14 ohne Zuziehung dieses Abschnittes verständlich, und nur der Ausdruck παιδία bedarf beim homiletischen Gebrauch einer leicht einzuschaltenden Erläuterung, da er in sichtbarer Beziehung auf den gleichen Ausdruck V. 13 gewählt ist. Was nun aber den vorliegenden Abschnitt selbst betrifft, so bemerken wir in demselben zunächst zwei bedeutende hermeneutische Mängel. Zuerst ist der Sinn des Citats, mit welchem der Verf. die Behauptung beweist, daß Christo auch die zukünftige Welt unterworfen sei V. 6, noch vollständig unsicher, da einige Exegeten das τί in diesem Verse erklären „wie groß", andre „wie klein". Die erste Erklärung verträgt

sich nicht mit dem Nachsatze „daß du dich sein annimmst", die andre nicht mit der Beziehung auf Christum. Noch übler für den homiletischen Gebrauch des Abschnittes ist, daß die Uebersetzung den Einwurf V. 8 gar nicht als solchen ausdrückt, und eben so wenig die V. 9 folgende Berichtigung desselben als solche bezeichnet. Denn sie verdunkelt eben dadurch den Zusammenhang nicht nur dieses sondern auch der folgenden Sätze mit dem Ganzen des Abschnittes. Ueberdieß hat nun der ganze Abschnitt seinem Hauptgedanken nach einen wesentlich partikulären, keinesweges allgemein christlichen Werth, und zwar eben so wohl in Absicht der Behauptung, von der er ausgeht, als in Absicht des Beweises, welcher für dieselbe geführt wird. Die Behauptung, daß Christo auch die zukünftige Welt unterworfen, und er auch darum größer sei als die Engel, wird nämlich, wie Bleek*) nachweist, vom Verf. lediglich deshalb ausgeführt, weil die Juden den Engeln auch eine Theilnahme an der Gesetzgebung zuschrieben, also aus der Erhabenheit Christi über die Engel auch der Vorzug der von ihm ausgehenden Offenbarung vor dem Gesetze folgte. Sie hat eben darum zwar für Judenchristen einen überzeugenden Werth und eine Bedeutung, mit welcher sie die vorangehende Ermahnung unterstützt, keinesweges aber für die bei weitem größere Mehrzahl von Christen, welche weder dem Gesetze gleiches Ansehen beilegen wie die Juden, noch auch dieses Ansehen irgend wie mit einer Einwirkung der Engel auf das Gesetz in Verbindung setzen. Dazu kommt nun noch, daß auch die Vergleichung Christi mit den Engeln eine partikuläre Seite hat. Denn der Christ bestimmt die Hohheit Christi nicht durch die der Engel, mißt vielmehr jede andre Hohheit nach der Hohheit Christi**). Eben so wie die Behauptung, von welcher der Abschnitt ausgeht, hat auch die Beweisführung für dieselbe nur einen partikulären Werth. Denn der Verf. führt den Beweis für seine Behauptung V. 5 dadurch, daß er Ps. 8, 5—7 unmittelbar auf Christum anwendet, und er beweist in gleicher Art die Behauptung V. 11 dadurch, daß er Stellen aus Ps. 22 u. Jes. 8, 17 u. 18 nicht allein auf Christum bezieht sondern gradehin als von Christo gesprochen behandelt. Wenn nun die letztere Behandlung dem Sinn der angeführten Stellen auf den ersten Anblick entgegen, und wenn überdieß durch die Exegese festgestellt ist, daß Ps. 8, 5—7 ursprünglich nicht in Beziehung auf Christum sondern in Beziehung auf den Menschen als solchen gesagt ist, so kann der ganze Beweis nur für Judenchristen einen Werth haben, welche durch eine unter den Juden traditionell gewordene Exegese viele Stellen des alten Testaments, auch solche, welche gar keine Beziehung auf Christum enthalten, auf ihren Messias bezogen***). Wenn wir nun hiernach V. 5—9 und den Beweis für den Satz im Anfange von V. 11, also V. 11—13 wegen hermeneutischer Mängel und wegen ihres beschränkten Werthes für Judenchristen ausschließen, so erscheint doch die Behauptung von der Nothwendigkeit der Leiden Christi und der Gleichheit des Heiligenden und derer, welche geheiligt werden, von jenen partikulären Elementen so unabhängig und im Ausdrucke so klar, daß sie aufgenommen werden müßte, wenn sie eben nicht, wie wir bereits bemerkt haben, deutlicher und unabhängiger von ihrem partikulären Zusammenhange und zugleich mit einer reichhaltigeren Darlegung des christlichen Bewußtseins in Beziehung auf die Leiden Christi im Folgenden wiederholt würde. Demnach ist nun die Ausschließung dieses Abschnittes und zwar in dem nachgewiesenen Umfange durch unsre Regeln §§. 24 und 26 gefodert.

2. Dieser Abschnitt liegt mitten in dem größeren 3, 1—4, 13, dessen Anfang 3, 1—14 und Ende 4, 9—13 wir aufnehmen. Wir bemerken nun zunächst, daß der größere Abschnitt

---

*) Brief an die Hebräer, Abth. 2 S. 200 ff.

**) Zwar enthält auch der von uns aufgenommene Theil dieses Beweises, 1, 1—2, 4 eine Vergleichung Christi mit den Engeln: allein diese Vergleichung nimmt in jenem Abschnitte eine ganz andere Stellung ein als in diesem, da jener Abschnitt die Hohheit Christi zunächst mit durchaus allgemein christlichen Elementen darstellt und die Vergleichung mit den Engeln nur als weitere Ausführung zusetzt, während hier die Vergleichung mit den Engeln den eigentlichen Grundgedanken bildet.

***) Vergl. Bleek Brief an die Hebräer. 2. Abth. S. 103.

3, 1 mit einer Ermahnung auf Christum zu achten beginnt, welche der Verf. erst durch den Vorzug Christi vor Moses V. 1—6, dann durch eine Hinweisung auf das warnende Beispiel der Juden begründet V. 7—4, 13. Diese Hinweisung auf das Beispiel der Juden geht nun, wenngleich auch mit einigen hermeneutischen Schwierigkeiten, doch, wie wir später nachzuweisen haben, in einer für den homiletischen Gebrauch noch geeigneten Weise fort bis V. 14. Von hier an aber zeigen sich sogleich bedeutende Schwierigkeiten des Ausdruckes wie des Zusammenhanges der einzelnen Sätze und ihres Verhältnisses. Schon das Verhältniß von V. 15 zu dem Vorigen ist streitig, da ältere und einige neuere Ausleger V. 15 damit verbinden, jedoch in verschiedener Weise, indem einige V. 15 gradehin mit V. 14 in einen Satz zusammenfassen, andre V. 14 als Parenthese ansehen und demnach V. 15 enger mit V. 13 verbinden. Andre Ausleger dagegen, von denen wir de Wette und Bleek besonders berücksichtigen, sehen V. 14 als Schluß eines wennauch nur untergeordneten Abschnittes an, jedoch auch wieder mit abweichenden Bestimmungen des Umfanges und der Grenzen dieses untergeordneten Abschnittes selbst. De Wette sieht nämlich das Citat 3, 7—11 gradehin als Text derjenigen Ermahnungen an, welche von da an in mehrern Abschnitten, und zwar nach seiner Abtheilung V. 12—14; 15—19; 4, 1—10 und 11—13 folgen, während Bleek 3, 1—14 in einen Abschnitt zusammenfaßt und 3, 15—4, 13 als ein Ganzes ansieht. Wir folgen nun hierbei, indem wir V. 14 als Schluß des vorigen Abschnittes behandeln, der in dieser Hinsicht übereinstimmenden Auslegung de Wettes und Bleeks*). Die Ermahnung nun, welche V. 15 enthält, wenn man ihn als einen geschlossenen Satz ansieht und mit Griesbach am Ende einen Punkt setzt, tritt auch, wenn sie als Anfang eines neuen Abschnittes angesehen wird, sehr matt und ohne alle Beziehung auf die Ermahnung, von welcher der Verf. ausgegangen ist, ein und steht in gar keinem Zusammenhange mit dem Folgenden, da nach der einstimmigen Meinung der neuern Exegeten V. 16 nicht τινες sondern τίνες gelesen werden muß. Nur dann gewinnt V. 15 einen Werth und eine Bedeutung für den Gedankengang des Verfs., wenn man nach Bleeks Vorgange das Punktum bei V. 15 gradehin streicht, das Citat V. 15 als Vordersatz und V. 16 als Nachsatz betrachtet. V. 16 tritt allein durch die von Griesbach angenommene Lesart τίνες in Zusammenhang und in Uebereinstimmung mit dem bisherigen Gedankengange, so wie mit dem Folgenden. Denn nur eine ganz allgemein ausgesprochne Behauptung, nicht eine auf Einige beschränkte, kann den Schlußsatz V. 19 begründen, und die Wiederholung des Fragworts V. 17 u. 18 deutet auf eine Correspondenz der Sätze hin, welche nur durch das Fragewort in V. 15 hergestellt werden kann. An das Bisherige aber schließt sich V. 15—19, wenn der Text in der angegebenen Weise hergestellt wird, in folgender Art an: Der Verf. fragt V. 15 u. 16 nach Bleeks Erklärung: „Wenn es heißt: Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet Eure Herzen nicht wie bei der Widerspenstigkeit: Welche denn waren widerspenstig, obwohl sie gehört hatten? Waren es nicht alle durch Mose aus Aegypten Ausgezogenen?" Der Verf. sagt also hiermit, daß alle Israeliten, welche unter Moses auszogen, widerspenstig gewesen sind. Er behauptet dann mit der Frage V. 17, die jedoch nur klar ist, wenn das Fragezeichen nicht mit Griesbach in die Mitte, sondern erst an das Ende des Verses gesetzt wird: Es waren die Sündigenden, denen Gott zürnte; und er drückt denselben Gedanken noch einmal in einer etwas anderen Wendung, jedoch auch wieder fragweise V. 18 aus,

*) Jeder Versuch V. 15 mit dem Vorigen, sei es unmittelbar mit V. 14 oder durch eine parenthetische Fassung von V. 14 mit V. 13 zu verbinden, nöthigt zu einer sehr gezwungenen Construction von V. 14 und 15. Im erstern Falle muß man nämlich ἐν τῷ λέγεσθαι mit μὴ σκληρύνητε verbinden, im zweiten entsteht mit der Parenthese selbst eine große Härte. Ferner deutet auch die genaue Uebereinstimmung des Schlusses V. 14 mit dem Schlusse V. 6 den Ausgang eines Abschnittes an. Endlich aber erscheint V. 15 in Verbindung mit dem Vorigen in jedem Falle als ein sehr müßiger Zusatz und als eine üble Wiederholung, während er, wie sich sogleich zeigen wird, nothwendig und untrennbar zum Folgenden gehört.

indem er hier sagt: Es waren die Ungehorsamen oder Ungläubigen, denen Gott schwur, daß sie nicht in seine Ruhe kommen sollten. Mit V. 19 aber kommt der Verf. zur Beantwortung aller V. 15—18 aufgeworfenen Fragen, die er nun mit dem positiven Satze „daß die Israeliten „wegen ihres Unglaubens in die verheißene Ruhe nicht eingehen konnten," ausspricht. Hiermit ergiebt sich als der Grundgedanke von V. 15—19 eben die Behauptung von V. 19, und der Beweis derselben. Dieser Grundgedanke schließt sich dem Vorigen V. 7—14 in so fern an, als er die dort ausgesprochenen Ermahnungen zum Glauben an Christum durch die Vorhaltung der Folgen, welche der Unglaube und der Ungehorsam für die Juden hatte, unterstützt, und er ist darum keineswegs so werthlos für das Vorige wie es V. 15 ist, wenn er als besondrer Satz gefaßt wird. Indeß hat er für 3, 1—14 immer nur den Werth einer nachträglichen Erläuterung, welche die Absonderung gestattet. Allein schon die bemerkten Abweichungen der Interpunktion dieses Abschnittes, seiner Auslegung, und endlich die Härte und Schwierigkeit von V. 15 u. 16, welche auch bei richtiger Interpunktion immer noch bleibt, begründen hinlänglich die Ausschließung von V. 15—19 nach unsrer Regel §. 24. Die hiermit nachgewiesenen Schwierigkeiten von V. 15—19 werden nun zu einer beim homiletischen Gebrauch fast unüberwindlichen Höhe gesteigert durch die kirchliche Uebersetzung. Denn diese läßt die Auffassung desjenigen Zusammenhanges und Verhältnisses der einzelnen Sätze, welche allein dem 3, 19 klar hervortretenden Grundgedanken des ganzen Abschnittes entspricht, keineswegs zu. Sie überträgt nämlich V. 15 mit den Worten: „So lange gesagt wird: heute, so verstocket Eure Herzen nicht," und setzt ihn eben damit auf die, wie wir nachgewiesen haben, durchaus haltlose Weise in die Reihe der mit V. 12 begonnenen Ermahnungen und außer die nothwendige Verbindung mit den folgenden V. 16—19. Sie überträgt ferner das *τίνες* V. 16 mit „Etliche" und den Schluß des Verses mit: „aber nicht alle, die von Aegypten ausgingen durch Mosen," faßt also V. 16 keineswegs als Frage, und trägt eine Beschränkung in denselben hinein, welche mit dem Grundgedanken völlig unverträglich ist. Kap. 4, 1 ff. schließt sich nun nicht bloß durch das *οὖν* V. 1 sondern auch dem Inhalte nach an das Bisherige in so fern an, als der Verf. offenbar sagen will: Weil die Israeliten wegen ihres Unglaubens nicht in die verheißene Ruhe kommen konnten, sollen wir uns fürchten, daß nicht einer zurückgeblieben erscheine. Der Verf. führt die hier ausgesprochene Ermahnung danach zu streben, daß wir in jene Ruhe eingehen, im Folgenden auf eine von dem Bisherigen unabhängige Weise aus. Diese Ausführung aber unterliegt neuen bedeutenden Schwierigkeiten. Schon die Worte *καταλειπομένης ἐπαγγελίας* V. 1 sind verschieden gefaßt und von Luther falsch übersetzt worden, da sie offenbar erklärt werden müssen: „da noch eine Verheißung übrig bleibt." Diese Erklärung findet in V. 2 ihre vollständige Rechtfertigung. Denn dieser Vers soll offenbar eine Behauptung des V. 1 begründen, wie schon das *γὰρ* beweist: und diese Behauptung kann, da V. 2 beginnt *καὶ γάρ ἐσμεν εὐαγγελισάμενοι*, keine andre sein, als daß noch eine Verheißung übrig bleibt. Nun aber beginnt auch V. 3 mit einem durch *γὰρ* eingeführten Satze, der schon dadurch das Ansehen eines Beweises gewinnt, näher betrachtet aber die Behauptung von V. 2, „auch wir haben eine Verheißung," nur mit der Abänderung wiederholt, daß hier der Inhalt der Verheißung selbst, die Ruhe, angegeben und der Eingang in die Ruhe an die Bedingung des Glaubens geknüpft ist. Von V. 3 an folgt nun eine Reihe von Sätzen, welche V. 9 durch einen mit der Folgerungspartikel *ἄρα* eingeführten Satze schließt, der dem Sinne nach mit dem ersten Satze V. 3 ganz zusammenfällt, so daß es keinem Zweifel unterliegen kann, daß V. 3 zweite Hälfte — V. 8 diesen V. 3 u. 9 ausgesprochenen Satz beweisen soll. In diesen Versen wird gesagt: Gott schwur, die Israeliten, welche aus Aegypten gezogen waren, sollten nicht zu seiner Ruhe eingehen, obgleich die Werke Gottes seit Erschaffung der Welt vollendet waren, und Gott am siebenten Tage von seinen Werken ruhte V. 3—5. Da nun einige Menschen zur Ruhe bei Gott eingehen sollen, die früheren aber nicht eingingen, obgleich ihnen die Verheißung gegeben war, so hat Gott später noch einmal einen Tag zum Eingang in die Ruhe bestimmt: Gott könnte

aber nicht von einem andern Tage zum Eingang in die Ruhe reden, wenn diejenigen, welche die Verheißung früher empfangen hatten, durch Josua wirklich in die Ruhe eingegangen wären V. 6—8. Diese Gedankenfolge ist nun eben so verwickelt als unvollständig. Denn daß für das Volk Gottes noch eine Ruhe offen steht, folgt aus dem Schwur Gottes V. 3—5 nur dann, wenn vor Allem feststeht, daß einige Menschen zur Ruhe bei Gott gelangen sollen. Diese Behauptung also hätte vorangestellt und nicht bloß in die Mitte der Beweisführung eingeschaltet werden müssen, wie es V. 6 geschehen ist, wenn dieselbe klar sein sollte: aber dann wäre der Schlußsatz V. 8 für das Ganze müßig und störend. Aber auch bei einer folgerichtigen Anordnung der Sätze würde das, was der Verf. beweisen will „Es bleibt noch eine Ruhe für das Volk Gottes" nur dann mit Sicherheit aus ihnen folgen, wenn noch hinzugedacht würde, daß der später bestimmte Tag zum Eingang in die Ruhe noch nicht vorüber ist, oder wie de Wette sagt: „daß auch nach David das Volk noch nicht zur Ruhe gelangt ist." Eine Verschiebung der Prämissen und eine Unvollständigkeit derselben in einer Reihe von Sätzen, welche sich im Ganzen, wie die vorliegenden, als eine Beweisführung ankündigen, ist nun das größte Hinderniß einer klaren und sichern Auffassung und macht die homiletische Behandlung völlig unmöglich. Ueberdieß steht jedem Versuche diesen Abschnitt homiletisch zu behandeln die Beschaffenheit der Uebersetzung entgegen. Denn diese verdunkelt das Verhältniß der Sätze noch mehr als der Urtext, indem sie nicht allein V. 1 in der bereits erwähnten falschen Weise wieder giebt, sondern V. 3 *καίτοι* statt mit „obgleich" mit „und zwar" überträgt und damit den Sinn dieses Verses vollständig zerstört, und endlich V. 4 im Anfange sagt: „Sprach er an einem andern Ort" statt: „denn er spricht über den siebenten Tag also ꝛc." Da nun bei der ungeordneten und lückenhaften Stellung der Sätze der syllogistische Werth derselben für V. 9 beim homiletischen Gebrauch gänzlich verschwindet, so kann auch das *ἄρα*, welches sich lediglich auf diesen syllogistischen Werth bezieht und denselben ausdrückt, bei jenem gar nicht in Betrachtung kommen. Abgesehen von der Unklarheit, an welcher V. 9 durch das *ἄρα* mit allem Vorangehenden leidet, ist nun aber dieser Satz eben so verständlich, als er ein wesentliches und allgemeines Element des christlichen Glaubens ausdrückt. Wir beschränken deshalb die Ausschließung, ob gleich der Abschnitt bis 4, 13 fortgeht mit V. 8, und behalten die Nachweisung der Zuläßigkeit der VV. 9—13 der Betrachtung dieser selbst als Perikope vor. Der ausgeschlossene Abschnitt aber 3, 15—4, 8 gehört nach allem Bisherigen zu den unklarsten und schwierigsten im neuen Testamente, auf welchen unsre Regel §. 24 eine durchaus sichre Anwendung findet.

3. Dieser kurze Abschnitt gehört dem größeren Abschnitte des ganzen Briefes an, welcher sich von 4, 14—6, 20 erstreckt und mit einer Ermahnung zum Festhalten an dem Bekenntniß beginnt, welche durch die Darstellung Christi als eines Hohenpriesters unterstützt wird, 4, 14—5,10, dann plötzlich zu einer Schilderung des Zustandes der Empfänger und der davon abhängigen Absicht des Briefes übergeht 5, 11—6, 3, und nach einer allgemeineren Bemerkung 6, 4—8 eine Zuversicht und einen Wunsch für die Leser ausspricht, welcher noch zuletzt zu einer Erörterung über Abraham führt 6, 9—20. Dieser Abschnitt folgt nun unmittelbar der ersten Ermahnung des größern Abschnittes, und schließt sich demselben durch die Vergleichung Christi mit einem Hohenpriester an. Diese Vergleichung aber ist hier nur unvollständig und zwar nur so ausgeführt, daß Eigenschaften menschlicher Hoherpriester, theils solche, welche Christus mit diesen gemein hat, theils solche V. 1 u. 2, welche ersteren ausschließlich zukommen V. 3., angegeben werden Die ganze Vergleichung, welche diese Stelle enthält, ermangelt hiernach nicht nur der Zusammenstellung Christi mit einem menschlichen Hohenpriester sondern auch der bestimmten Unterscheidung derjenigen Eigenschaften, welche Christus mit den menschlichen Hohenpriestern gemein hatte und welche nicht. Sie enthält schon darum keinen sichern und vollständigen Ausdruck eines Elementes des christlichen Bewußtseins und eignet sich deshalb nicht zum Texte. Die hier begonnene Vergleichung Christi mit dem Hohenpriester wird V.4 ff. so wenig benutzt, daß die ganze Stelle von den meisten Exegeten als ein abgebrochener Anfang einer später wieder aufge-

nommenen Gedankenreihe angesehen wird *). Die spätere Ausführung der hier begonnenen Vergleichung Kap. 7, 27 und 8, 3 ist von der vorliegenden so weit getrennt, daß sie sich beim homiletischen Gebrauch nicht mit derselben verbinden läßt, also ihren Werth als Text nicht sichern kann. Dieser Abschnitt scheidet deshalb eben so nach §. 24 als §. 25 von der Bestimmung der Perikopen aus.

4. Mit 5, 11 geht der Verf. plötzlich zu der Schilderung seiner Leser über, die er, wie wir ad 3 bemerkt haben, dem größeren Abschnitte einschaltet, welchem auch diese Stelle angehört. An diese Schilderung knüpft er, zur Begründung seiner Bemerkung, daß seine Leser noch der Milch und nicht der festen Speise bedürfen, die allgemeine Bemerkung, daß, wer die Milch genießt, unkundig, die feste Speise aber für die Vollkommene ist, 5, 13 u. 14, und spricht hiernach den Vorsatz aus über die Anfangsgründe der Lehre hinweg sogleich zu den höheren Gegenständen derselben zu gehen, indem er die Anfangsgründe selbst angiebt 6, 1—3. Dieser ganze Abschnitt beschreibt also 5, 11 u. 12 lediglich den Zustand der Leser und 6, 1—3 die Absicht des Verfs. für das Schreiben, in welchem er eben begriffen ist. Die Behauptungen V. 13 u. 14 gehen freilich über das Gebiet des durchaus Eigenthümlichen und Partikulären hinaus, allein diese Bemerkungen haben nicht sowohl für alle Christen als für die Lehrer derselben, also auch nur einen beschränkten Werth. Ueberdieß ist die Verbindung von V. 13 u. 14 mit 6, 1 nicht recht klar, da aus V. 11—14 eher das Gegentheil von dem Vorsatz folgt, welchen der Vf. 6, 1—3 ausspricht, als dieser selbst. Der ganze Abschnitt ist demnach so partikulär, daß er ausgeschlossen werden muß, und auch die eben bemerkte hermeneutische Schwierigkeit steht seiner Aufnahme entgegen.

5. Die Exegeten weichen in der Bestimmung des Verhältnisses dieses Abschnittes zum vorigen von einander ab, indem einige das *γὰρ* V. 13 unmittelbar auf V. 11 beziehen und demnach das Folgende als eine Unterstützung und Bekräftigung der vorangegangenen Ermahnung fassen, andre es aber mit den Worten *κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας* in Verbindung setzen, demnach das Folgende nur als eine Exemplifikation ansehen, welche sich auf diese Worte bezieht. In beiden Fällen ist der Zusammenhang des Vorigen mit dem Folgenden sehr lose und durchaus nicht der eines strengen Beweises. Das Vorangehende ist aber schon darum auch ohne alle Verbindung mit V. 13 vollständig verständlich, weil nicht allein der Wunsch, den der Verf. V. 11 äußert, schon dort vollständig ausgesprochen ist, sondern auch diejenigen, welche nachzuahmen der Verf. auffodert V. 12, hinlänglich bezeichnet werden. Die Bekräftigung seiner Ermahnung V. 11 u. 12, oder nach Anderen die Exemplifikation zu derselben führt der Verf. im vorliegenden Abschnitte so aus, daß er die göttliche Verheißung, welche dem Abraham gegeben wurde, zuerst und zwar mit der Bemerkung anführt, daß Gott bei sich selbst schwur, weil er bei keinem Höheren schwören konnte V. 13 u. 14, dann bemerkt, daß Abraham durch sein Ausharren der Verheißung theilhaftig wurde, dann aber sich noch weiter über den Zweck des Eides Gottes und zwar zunächst durch eine Vergleichung desselben mit dem Eide der Menschen V. 17, endlich aber auch damit ausspricht, daß wir daran eine starke Zuversicht haben, die Hoffnung zu ergreifen, welche er hiernach noch mit einem sichern und festen Anker vergleicht, der in das Inwendige des Vorhanges hineinreicht, in welches Christus als Vorläufer für uns gegangen ist V. 19 u. 20. Die Auffassung dieses ganzen Abschnittes ist nun, wie schon diese Darlegung des Gedankenganges zeigt, durch die Folge der Sätze im Ganzen sehr erschwert. Denn der Zusammenhang mit dem Vorigen und die ganze Absicht der Erwähnung Abrahams, welche sich aus demselben ergiebt, foderte vor Allem die Erwähnung und Schilderung des Ausharrens Abrahams. Diese Schilderung aber nimmt, wenn sie gleich V. 15 vorkommt, im Ganzen schon

*) Zwar sehen einige Exegeten V. 7—10 als Fortsetzung der hier begonnenen Vergleichung an, allein jene Verse entsprechen nach Inhalt und Zusammenhang der hier begonnenen Vergleichung keinsweges und enthalten eben so wenig die Unterscheidung der Eigenschaften der Hohenpriester, welche wir hier vermissen.

darum eine sehr untergeordnete Stellung ein, weil eben nicht Abraham sondern Gott Subjekt der ersten Sätze V. 13 u. 14 ist. Die durch den Zusammenhang und die Absicht des Abschnittes durchaus nicht gefoderte Erörterung über den Eid Gottes stört die Auffassung des Gedankenganges um so mehr, als sie nicht einmal ununterbrochen fortgesetzt sondern nach dem Satze V. 15, welcher der eigentlichen Absicht des Abschnittes am meisten entspricht, wieder aufgenommen wird. Jener Satz tritt demnach gegen die übrigen so zurück und wird durch dieselben so verdunkelt, daß er dem Abschnitte den Werth eines Textes nicht geben kann. Was nun aber die Bemerkungen dieses Abschnittes über den Eid Gottes betrifft, so sind dieselben freilich anfänglich und zwar V. 13 u. 14 und V. 16 u. 17 klarer. Allein die ganze Vorstellung von dem Eide Gottes verträgt sich mit der christlichen Idee Gottes so wenig, daß sie nicht als eine allgemein christliche angesehen werden kann, vielmehr vom christlichen Standpunkte aus als ein Anthropomorphismus erscheint, der zwar tief in das jüdische Volksbewußtsein eingewurzelt, in dem Bewußtsein der Judenchristen sich noch erhalten konnte, aber im christlichen Bewußtsein keinen Halt findet und genau genommen für dasselbe grade durch die Bemerkung aufgehoben wird, mit welcher der Verf. sie mildern nnd sichern will. Wir müssen deshalb diese ganze Erörterung als ihrem wesentlichen Inhalte nach partikulär betrachten. Nun spricht zwar der Verf. im Folgenden eine Beziehung der dem Abraham gewordenen Verheißung zum christlichen Bewußtsein aus, welche auch abgesehen von der bisher behandelten Vorstellung des Eides Gottes gefaßt werden kann, umd mit der παράκλησις und der Hoffnung ganz allgemeine Elemente des christlichen Bewußtseins mit lebhaften und großartigen Zügen und Vergleichungen darstellt; allein grade von V. 18 an treten bedeutende hermeneutische Mängel ein. Denn die Worte δύο πραγμάτων V. 18 sind schwer zu erklären, und auch ihre wahrscheinlichste Erklärung von Verheißung und Eid ist nicht ohne Bedenken. Die bald darauf folgenden Worte ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι θεὸν, „wobei die Unmöglichkeit, daß Gott gelogen" sind aber von Luther in einer Weise übersetzt, welche ihren Zusammenhang gar nicht erkennen läßt. Auch die Verbindung der letzten Verse ist streitig, da Einige das κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος mit παράκλησιν ἔχωμεν, Andere es als infinit. epexeg. mit καταφυγόντες verbinden. Ueberdieß leiden auch die Worte προκειμένης ἐλπίδος an einer Zweideutigkeit, da das Vorangehende die Beziehung des ἐλπίδος auf das Objekt der Hoffnung, das Folgende aber die Beziehung dieses Wortes auf den subjektiven Zustand der Hoffnung fodert. Hierdurch nun gerathen auch V. 19 u. 20 in eine Zweideutigkeit, durch welche ihr homiletischer Werth um so mehr herabgesetzt wird, als sie mit einer Beschreibung Christi endigen, welche, wenngleich später vom Verf. sehr weit ausgeführt, doch nicht als für alle Christen gleich bedeutend und faßlich angesehen werden kann. Hiernach finden nun auf diesen ganzen Abschnitt unsre Regeln §. 24—26 volle Anwendung.

6. Dieser Abschnitt steht im Anfange des Hauptabschnittes des ganzen Briefes Kap. 7, 1 bis 10, 18, welcher sich durch seinen Inhalt so bestimmt als ein zusammenhängendes Ganze kund giebt und diesen seinen Inhalt so sorgfältig ausführt, daß er von allen Exegeten als ein durch die bezeichneten Gränzen eingeschlossenes Ganzes und als der eigentliche Mittelpunkt des Briefes angesehen wird. Die innere Seite dieses Verhältnisses und der Zusammenhang des vorliegenden Abschnittes mit dem Hauptabschnitte ist jedoch weniger klar und sicher, bedarf deshalb einer näheren Erörterung. Der Hauptabschnitt stellt im Allgemeinen das Priesterthum Christi als ein solches dar, welches jedes frühere sowohl in Hinsicht der Person des Priesters als auch in Hinsicht des Ortes seines Dienstes, als auch in Hinsicht seiner Art und Dauer bei Weitem übertrifft. Diese Darstellung wird Kap. 7 mit einer Vergleichung Christi mit Melchisedek begonnen: und dieses Kapitel schließt mit dem ersten untergeordneten Abschnitte des Hauptabschnittes ab. Die nochmalige Erwähnung λόγος τῆς ὁρκωμοσίας 7, 28 zeigt deutlich, daß der Verf. bis dahin die Psalmstelle, welche der ganzen Vergleichung Christi mit Melchisedek V. 21 zu Grunde liegt, vor Augen hatte; und Kap. 8, 1 kann nicht mehr als Fortsetzung der Vergleichung angesehen werden, obgleich hier vom Sitzen zur Rechten Gottes die Rede ist, denn dieß geschieht ohne alle Beziehung auf jene Psalmstelle und kommt auch in andern Stellen des

neuen Testaments vor. Die Vergleichung Christi mit Melchisedek nimmt nun Kap. 7 folgenden Gang. Es wird zuerst Melchisedek, nachdem er als König und als Priester des höchsten Gottes geschildert, sein Zusammentreffen mit Abraham erwähnt ist, und hiernach seine Namen erklärt sind V. 1 u. 2, als sein'er Person wie seiner Priesterwürde nach ewig und darin dem Sohne Gottes ähnlich V. 3 und als über die levitischen Hohenpriester erhaben dargestellt und zwar damit, daß gezeigt wird, daß jener den Abraham besteuerte und segnete, während diese nur von ihren Volksgenossen, die auch Söhne Abrahams sind, den Zehnten empfangen V. 4 bis 7, daß die levitischen Priester sterbliche Menschen sind, während jener lebt V. 8, und daß die levitischen Priester in und mit Abraham selbst von Melchisedek besteuert worden sind V. 9 u. 10. An diese Vergleichung des Melchisedek mit den levitischen Priestern knüpft der Verf. einige Folgerungen in Betreff des levitischen Priesterthums und des mosaischen Gesetzes. Er beweist daraus, daß ein Priester nach der Ordnung Melchisedek's erschienen ist, die Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums, und zwar durch eine Frage V. 11. Er bemerkt dann, daß aus der Veränderung, welche das levitische Priesterthum durch Uebertragung auf einen andern Stamm erlitten habe V. 13 u. 14, auch die Veränderung des mosaischen Gesetzes selbst und zwar eben so wohl wegen des nothwendigen Zusammenhanges des Gesetzes mit dem Priesterthume V. 12 als wegen der Unabhängigkeit der Erscheinung des andern Priesters vom Gesetz V. 16 u. 17 folge, und er verbindet dann mit der Bemerkung, daß das Gesetz an und für sich schwach und untauglich gewesen sei, und daß die levitischen Priester ohne Eid, Christus aber mit dem Eide gekommen sei V. 20 u. 21, die Behauptung, daß durch Christum ein vollkommneres Verhältniß der Menschen zu Gott hergestellt worden sei als durch das Gesetz V. 22. Hierauf nun führt der Verf. die 7, 1—10 begonnene Vergleichung Christi mit Melchisedek zu Ende, indem er an die levitischen Hohenpriester, auf welche ihn seine Darstellung des Melchisedek geführt hat, anknüpfend zuerst sagt, daß diese sterblich gewesen seien V. 23, dann aber mit der Ewigkeit Christi und seiner Wirksamkeit eben sowohl dessen Unterschied von den levitischen Priestern als seine Aehnlichkeit mit Melchisedek hervorhebt V. 24 u. 25, worauf er dann eine Darstellung aller Eigenschaften Christi, durch die er eben so dem Melchisedek gleich, als wie dieser von den levitischen Priestern verschieden ist, folgen läßt V. 25—28. Mit dieser Darlegung des Inhalts des 7. Kap. haben wir nun bereits nicht allein das Verhältniß dieses ganzen Kapitels zu dem Hauptabschnitte 7, 1—10, 18 als das eines bestimmt geschlossenen Theils jenes größeren Ganzen sondern auch das Verhältniß des ausgeschlossenen Abschnittes 7, 1—22 zu dem andern, aufgenommenen Theile des Kapitels V. 23—28 und zwar so bezeichnet, daß der ausgeschlossene Theil zuerst mit der Schilderung des Melchisedek V. 1—10 die eine Seite der Vergleichung ausführt, welche den wesentlichen Inhalt des ganzen Kapitels bildet, und dann eine etwas abschweifende Erörterung über das levitische Priesterthum und das mosaische Gesetz folgen läßt V. 11—22*).

---

*) In dieser Auffassung des ganzen Kap. 7 stimmen wir mit de Wette und Bleek in so fern überein, als Beide bei V. 10 einen untergeordneten Theilungspunkt annehmen, weichen aber von de Wette in so fern ab, als dieser das Folgende in die Abschnitte V. 11—17 und und 18—28 theilt, während Bleek wie wir die Abschnitte V. 11—22 und V. 23—28 bildet, und V. 11—22 wie wir als gelegentliche Folgerung aus V. 1—10 ansieht (vergl. Hebräerbrief zweite Abtheilung S. 281). Indeß sieht Bleek so wenig wie de Wette V. 23—28 als Fortsetzung der VV. 1—10 begonnenen Vergleichung Christi mit Melchisedek an, und versteht V. 24 nur von einem Unterschiede Christi von den levitischen Priestern, nicht von einer Aehnlichkeit mit Melchisedek, indem er voraussetzt, daß der Verf. die 7, 1—10 begonnene Vergleichung Christi mit Melchisedek habe fallen lassen. Allein was das Letztere betrifft, so ist doch offenbar, daß, weil Melchisedek nach der Darstellung des Verf. ewig ist, die levitischen Priester aber sterbliche Menschen sind V. 8, das Bleiben und die Unvergänglichkeit Christi Beides zugleich ist, eine Aehnlichkeit mit Melchisedek und ein Unterschied von den levitischen Priestern. Die Fortsetzung der Vergleichung Christi mit Melchisedek von V. 23 an ist, wie wir anerkennen müssen, vom Verf. auf keine Weise bezeichnet und der Uebergang von der Abschweifung V. 11—22 in die Fortsetzung der Vergleichung ist so fließend, daß man zweifelhaft sein kann, ob V. 23 mehr zum

Wenn nun das Ende des Kap. als Fortsetzung der 7, 1—10 begonnenen Vergleichung Christi mit Melchisedek und V. 11 ff. als Abschweifung von jener Vergleichung angesehen werden muß, so muß ein Wendepunkt bestimmt werden, an welchem der Verf. von der Abschweifung zu der Vergleichung zurückkehrt. Dieser aber kann nur bei V. 22 ff., wo wir ihn annehmen, gedacht werden. Denn wenn man V. 23 wegen des *καὶ* im Anfange noch als Fortsetzung der Abschweifung ansehen wollte, so müßte man V. 24, welcher durch das *οἱ μὲν* V. 23 und *ὁ δὲ* noch viel näher mit V. 23 zusammenhängt als V. 23 durch das *καὶ* mit V. 22, mit zur Abschweifung ziehen, und dann würde ein sehr wesentlicher Punkt der fortgesetzten Vergleichung in den abschweifenden Abschnitt fallen. In der That enthält nun auch V. 23 schon eine Vergleichung Christi mit Melchisedek, da er von den levitischen Priestern sagt, daß sie durch den Tod verhindert wurden zu bleiben, und da oben bereits von Melchisedek behauptet war, daß er größer sei als die levitischen Priester. Doch wird nicht Melchisedek genannt, dem Christus gleich ist, sondern die levitischen Priester, von denen Christus verschieden und über welche er wie Melchisedek erhaben ist, weil von V. 10 an mehr von den levitischen Priestern die Rede gewesen ist, und V. 23 auf diese Weise den Uebergang vom Bisherigen zu der folgenden Fortsetzung der Vergleichung bildet. Wenn wir nun gleich das Verhältniß der Theile dieses Kapitels in der angegebenen Weise mit großer Wahrscheinlichkeit feststellen können, so ergiebt sich doch aus dieser Betrachtung der Art und Weise ihrer Verbindung eine große Dunkelheit und Schwierigkeit der Absicht und des Inhaltes von V. 11—22, welche durch die Uebersetzung so gesteigert wird, daß ein homiletischer Gebrauch von V. 11—22 schon deshalb unmöglich wird. Schon der Wortlaut von V. 11, noch mehr aber die unmittelbar folgenden Sätze lassen nämlich keinen Zweifel, daß der Verf. in V. 11 die Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums aus der Erscheinung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedek beweisen will. Diesen Sinn des Verses aber verdunkelt die Uebersetzung schon durch das „Ist" statt „gewesen wäre", dann aber auch durch die falsche Stellung, in welcher sie das *λέγεσθαι* faßt, welches nach de Wette und Andern auf gleiche Weise wie *ἀνίστασθαι* von *χρεία* abhängig ist, so daß der Sinn entsteht: „und, daß er nicht nach der Ordnung Aarons genannt wird?" Auch ist hier das *ἐπ' αὐτῇ* falsch mit „unter demselben" statt „auf dem Grunde desselben" übersetzt. Bleek übersetzt V. 11 fließend und genau in folgender Weise „Hätte nun das levitische Priesterthum Vollendung gegeben — denn auf dieses war das Volk im Gesetz hingewiesen — was brauchte denn nach Melchisedek's Ordnung ein anderer Priester aufzustehen, und konnte er nicht nach der Ordnung Aarons heißen?" Durch das Mißlingen der Uebersetzung dieses Verses ist nun auch der Sinn aller folgenden Sätze, welche mit V. 11 genau zusammenhängen, bis V. 22 in der Uebersetzung in eine große Zweideutigkeit gestellt, welche durch das V. 18 eingeschaltete „damit" vergrößert wird. Dagegen wird von V. 23 an, wo die Uebersetzung freilich noch eine Unrichtigkeit enthält, der Sinn und später auch die Uebersetzung wieder klarer, so daß V. 22 welcher sich bereits als Schluß der Abschweifung von V. 11 an gezeigt hat, sich auch in Absicht der hermeneutischen Mängel als

---

Vorigen oder mehr zum Folgenden gehört, wie wir ihn oben gefaßt haben: und das *καί*, mit welchem V. 23 beginnt, scheint der Voraussetzung einer neuen Wendung des Gedankenganges bestimmt zu widerstreben. Aber schon die Art, in welcher der Verf. die von ihm auf Christum bezogene Psalmstelle 110, 4 Kap. 5, 10 zum ersten Male anführt, zeigt deutlich, welchen hohen Werth er auf die Beziehung derselben auf Christum und darum auch auf die Aehnlichkeit Christi mit Melchisedek legte. Dann aber ist die ganze Darstellung des Melchisedek im Anfange der Kapitels so wortreich, daß sie die bestimmte Absicht des Verf. zeigt die Vergleichung Christi mit Melchisedek durchzuführen. Endlich aber tritt die Vergleichung Christi mit Melchisedek im Folgenden auf unverkennbare Weise hervor. Denn die beiden Eigenschaften des Melchisedek, welche V. 1—10 als die bedeutendsten hervorgehoben werden, nämlich daß er ewig und höher als die levitischen Priester ist, werden in der That V. 23—28 in Christo nachgewiesen, nämlich so, daß V. 24 u. 25 mehr die Ewigkeit Christi, V. 26—28 aber mehr seine Erhabenheit über die levitischen Priester geschildert wird.

Endpunkt der Ausschließung zeigt. Aber die hermeneutischen Mängel, welche wir bereits in dem vorliegenden Abschnitte bemerkt haben, sind es nicht allein, welche seiner Aufnahme unter die Perikopen entgegenstehen. Zunächst ist offenbar, daß Melchisedek, seine Würde und sein Zusammentreffen mit Abraham, wenngleich in das fromme Bewußtsein der Juden aufgenommen und eben darum ein Element des unmittelbaren Bewußtseins der Judenchristen, doch niemals als ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins angesehen werden kann, V. 1—10 also nicht an und für sich, und in so fern hier Melchisedek dargestellt wird, sondern nur in so fern einen Werth als Perikope haben könnte, als diese Verse das Verständniß dessen, was der Verf. später von Christo sagt, bedingten. Allein von Allem, was hier von Melchisedek ausgesagt wird, kommt später V. 23—28 bei der Ausführung der Vergleichung mit Christo nur zweierlei in Betrachtung, nämlich daß Melchisedek ewig, und daß er höher ist als die levitischen Priester. Alles Andere wird später gar nicht mehr berücksichtigt. Dagegen werden V. 23—28 die der Ewigkeit und der Erhabenheit des Melchisedek über die levitischen Priester entsprechenden Eigenschaften Christi in einer Weise ausgeführt, welche schon durch den festgehaltenen Unterschied Christi von den levitischen Priestern vollständig klar ist, so daß also das Verständniß der Aussagen des Verf. über Christum durch seine Aussagen über Melchisedek nicht bedingt ist. Dazu kommt nun noch, daß V. 1—10 doch immer nur dann den Werth eines Textes haben könnte, wenn dieser Abschnitt mit V. 23 bis 28 zu einer Perikope verbunden würde, was aber schon wegen der großen Ausdehnung, die diese Perikope haben würde, unzulässig erscheint. Demnach scheidet V. 1—10 wegen seines ausschließlich judenchristlichen, also durchaus partikulären, Werthes aus. V. 11—22 betrifft nun in mehreren Punkten keineswegs ausschließlich den Melchisedek oder das levitische Priesterthum sondern Christum selbst, und zwar V. 11 mit der Behauptung, daß in Christo der in der Psalmstelle 110, 4 geweissagte Priester nach der Ordnung Melchisedeks erschienen ist, V. 12—17 aber mit dem Beweise, daß mit der Erscheinung Christi, weil er ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks war, auch eine Veränderung des Gesetzes erfolgt sei. Indeß beruht die ganze Erörterung V. 11—17 auf der unbedingten Voraussetzung der Beziehung von Ps. 110, 4 auf die Erscheinung Christi. Nach der einstimmigen Ansicht der Ausleger kann es aber jetzt als entschieden angesehen werden, daß jene Stelle sich so wenig wie der ganze Psalm, dem sie angehört, ursprünglich auf Christum bezieht, und auch die Art und Weise wie Christus selbst diesen Psalm Matth. 22, 43 anführt, kann nach Bleeks treffender Bemerkung*) nicht als ein Beweis dieser Beziehung angesehen werden. Diese Beziehung ist deshalb nur ein Erzeugniß jener bereits zu 1 bemerkten, unter den Juden traditionell gewordenen Exegese, welches als solches zwar einen partikulären Werth für Judenchristen, aber keinen allgemein christlichen Werth hat. Demnach zeigt sich V. 11 und auch V. 12—17, je genauer Beides zusammenhängt, um so mehr als eine Erörterung von durchaus partikulärem Werthe, welche eben darum keinen Anspruch auf Aufnahme unter die Perikopen hat. V. 18—22 enthalten nun allgemeine tiefsinnige Bemerkungen über das Gesetz und über das durch Christum hergestellte Verhältniß der Menschen zu Gott, von denen wenigstens die erste ganz unabhängig von jener nationalen Deutung der Psalmstelle 110, 4 ausgesprochen ist. Allein die Form und Fassung, in welcher V. 18—19 die Aufhebung des Gesetzes behauptet wird, ist offenbar ganz dialektisch und steht den viel lebhafteren und anregenderen Darstellungen derselben Lehre in den paulinischen Briefe, wenn auch nur an formellem Werthe, so bedeutend nach, daß durchaus kein Bedürfniß und keine Veranlassung zum besondern Vorbehalt dieser Sätze für den homiletischen Gebrauch anerkannt werden kann. Von V. 20 an nimmt der Verf. aber jene Psalmstelle wieder auf um sie in seinem durchaus partikulären Sinne weiter anzuwenden, und V. 22 ist, wenn auch eine Aussage über Christum, doch in so fern durchaus partikulär, als er eben die bisher von einem partikulären Standpunkte aus gewonnenen Ergebnisse zusammenfaßt. Hiernach

*) Brief an die Hebr. II., 1. S. 180 ff.

scheidet nun dieser Abschnitt 7, 1—22 auf Grund von § 24 und 26 bei der Wahl der Perikopen aus.

7. In diesem Abschnitte setzt der Verf., nachdem er Kap. 7 seine Vergleichung Christi mit Melchisedek beschlossen, und 8, 1 u. 2 die Absicht und den Hauptinhalt seiner Vergleichung Christi mit andern Priestern im Allgemeinen angegeben hat, diese Vergleichung zunächst damit fort, daß er von andern Priestern ausgehend sagt: Jeder Hoherpriester wird eingesetzt um Gaben und Opfer darzubringen, und nun von Christo behauptet: „darum ist nöthig, daß auch dieser etwas hätte, was er darbrächte." Diese Vergleichung ist unvollständig und unklar, da sie eben nicht sagt, was Christus dargebracht hat. Mit dem Sinne der Vergleichung ist aber auch der Zusammenhang von V. 3 mit dem Vorigen dunkel, da V. 3 sich durch das γὰρ als eine Begründung des Vorigen ankündigt, aber mit dem Sinne der Vergleichung auch zugleich der Grund der in V. 3 für das Vorige liegen soll, dunkel bleibt. Im Folgenden findet sich eine Ausführung der Vergleichung so wenig, daß von einigen Exegeten sogar die Meinung geäußert worden ist, V. 3 könne ohne allen Nachtheil für den Zusammenhang fehlen. Er ist deshalb als ein noch nicht gelöstes Problem der Exegese anzusehen, daher auszuschließen nach § 24. Während nun V. 3 schon wegen des erwähnten Darbringens von Gaben und Geschenken dem τῶν ἁγίων λειτουργὸς V. 2 einigermaßen entspricht, schließt V. 4 sich den Worten σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς jenes Verses näher an. Aber dieser Vers enthält andere, unauflösliche Schwierigkeiten*). Die Beschreibung der Priester V. 5 schließt sich so nahe an V. 4 an, daß sie mit und durch denselben selbst in Absicht auf Sinn und Zweck in großes Dunkel geräth. Denn von dem Ort der Wirksamkeit, welcher V. 4 am meisten hervortritt, ist V. 5 nicht mehr die Rede sondern von der Abbildlichkeit und Unzulänglichkeit ihres Dienstes. V. 6 schließt sich nun durch die Behauptung „Nun aber ist ihm ein vorzüglicherer Dienst geworden" zwar nahe an V. 5 an, allein da die den Dienst betreffende Vergleichung V. 3 nicht ausgeführt ist, und da auch V. 4, der mehr den Ort des Dienstes betrifft, nicht klar ist, so läßt der Abschnitt auch darüber ungewiß, was hier bei der διαφορωτέρα λειτουργία zu denken ist. V. 7 ist zwar in so fern klar, als der Verf. mit der Behauptung: „Wenn jener erste Bund untadelig gewesen wäre, so würde nicht ein Ort für den zweiten gesucht worden sein" den Schlußsatz von V. 6 beweisen will, hängt aber doch eben mit dem Vorigen unablöslich zusammen, und muß wie dieses ausgeschlossen werden, da eben V. 4—6 mit hermeneutischen Mängeln behaftet ist, welche kaum eine irgend klare exegetische Auffassung, noch weniger eine homiletische Behandlung zulassen. Zwar bildet V. 7 schon die Einleitung zu dem folgenden eben so klaren als bedeutenden Citate: allein dieses gestattet, wie wir später nachzuweisen haben, auch abgesondert, eine sichere Auffassung.

8. Dieser Abschnitt beschreibt mit dem heiligen Zelte der Juden einen Gegenstand, der ein wesentliches Element des frommen Bewußtseins dieses Volkes bildete, und als solches auch in den Christen fortdauerte, welche aus dem Judenthum in das Christenthum übergegangen waren. Aber eben so bestimmt wie das heilige Zelt ein Element des Bewußtseins der Judenchristen bildete, ist es als solches diesen eigenthümlich und eben darum auf keine Weise als allgemein christliches Element anzusehen. Auch leidet diese Darstellung des jüdischen Heiligthums an hermeneutischen Mängeln. Denn sie erwähnt mehre Theile desselben, welche sich zur Zeit

---

*) Nur so viel scheint gewiß, daß der Verf. hier seine Behauptung, daß Christus Priester im Himmel oder τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς ist, näher und zwar negativ, nämlich damit begründen will, daß Christus nicht auf Erden Priester ist und sein kann. Allein der Grund selbst, welchen der Verf. in diesem Verse anführt, läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen. Die meisten neuern Exegeten und mit ihnen Bleek erklären zwar die Worte ὄντων τῶν ἱερέων τῶν προσφερόντων: „da dort die sind, welche die Gaben nach dem Gesetz darbringen", finden also jenen Grund in dem Vorhandensein von Priestern ganz anderer Art auf Erden: allein dieser Erklärung steht entgegen, daß das „dort," auf welches sie allen Nachdruck legen muß, in den Worten des Verf. selbst gar nicht vorkommt, und daß die Erde als Ort des Dienstes auch in der folgenden Beschreibung der Priester V. 5 gar nicht hervorgehoben wird.

des Verf. nicht mehr darin befanden, als noch fortbestehend und führt besonders das χρυσοῦν θυμιατήριον am ungehörigen Orte an. Dazu kommt noch, daß der Verf. die beiden Vergleichungspunkte des Ortes und der Art und Weise des Dienstes nicht streng auseinanderhält, sondern, obgleich die ausführliche Beschreibung des Ortes des Dienstes V. 2—5 sehr deutlich die Absicht zeigt hier lediglich diesen zu betrachten, V. 6—10 nach einer kurzen Hindeutung auf den Ort zu einer Beschreibung der Art und Weise des Dienstes und seiner Verrichtungen übergeht, und mit dieser Beschreibung des Dienstes der jüdischen Priester auch sogleich V. 11—14 eine Beschreibung der Thätigkeit und Wirksamkeit Christi verbindet, in welcher der Ort der Thätigkeit nur V. 11 flüchtig berührt wird. Eine ausführlichere Schilderung des Ortes der Wirksamkeit Christi folgt zwar V. 24, allein die Beziehung, welche dieser Abschnitt auf jene Schilderung hat, kann seine Aufnahme unter die Perikopen schon deshalb nicht begründen, weil zwischen beiden zwei Abschnitte liegen, von denen der eine seinem ganzen Inhalte nach bedeutend genug ist um für sich eine Perikope zu bilden, der andere aber V. 15—23 so viele Schwierigkeiten enthält, daß er auf keine Weise aufgenommen werden kann, wie sich sogleich zeigen wird. Endlich aber hat dieser Abschnitt schon darum weder für den unmittelbar folgenden V. 6—14 noch auch für den späteren V. 24—28 einen erläuternden Werth, weil die einzelnen Theile des jüdischen Heiligthums, welche V. 1—5 darstellt, später bei der Darstellung Christi gar nicht mehr in Betrachtung kommen, und die Ausdrücke, mit welchen in beiden der Ort der Wirksamkeit Christi beschrieben wird V. 11 u. 24, auch ohne Zuziehung der Beschreibung des jüdischen Heiligthums mit voller Sicherheit verstanden werden können.

9. In diesem Abschnitte setzt der Verf. die V. 11 begonnene Beschreibung des Dienstes und der Wirksamkeit Christi, welche sich an die Beschreibung des Dienstes der levitischen Priester V. 6—10 anschließt, mit der Bemerkung fort, daß Christus, weil, wie so eben V. 14 dargethan ist, sein Blut die Gewissen reinigt, der Mittler einer neuen Διαθήκη geworden sei. Er beschreibt zunächst diese neue Διαθήκη nach ihrer Wirkung und zwar damit, daß die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen V. 15, und führt dann den Beweis für die Behauptung, daß Christus Mittler einer neuen Διαθήκη ist, zuerst damit, daß jede Διαθήκη nur durch den Tod dessen, der sie macht, giltig werde V. 16 u. 17, indem er diese Behauptung mit der Nachweisung unterstützt, daß auch die erste Διαθήκη durch Blut eingesetzt sei V. 18—21 und überhaupt Alles nach dem Gesetze durch Blut gereinigt werde V. 22, und dann damit, daß, während die Abbilder des Himmlischen durch Opfer, wie sie die jüdischen Priester brachten, haben gereinigt werden können, das Himmlische selbst durch bessere Opfer gereinigt werden müsse V. 23*).

---

*) In der herkömmlichen Perikope ist V. 15 mit dem Vorigen verbunden. Dieß ist aber schon darum falsch, weil die Behauptung V. 15 zwar durch das διὰ τοῦτο wie eine Folgerung mit dem Vorigen verbunden wird, aber doch die thesis enthält, welche im Folgenden bewiesen wird. Wir haben in dieser Abtheilung das Urtheil der neuern Exegeten, namentlich de Wette's und Bleek's für uns. Dagegen weichen wir hier von Bleek und de Wette in so fern ab, als wir den Abschnitt bis V. 23 ausdehnen. V. 24 ist zwar durch das γὰρ mit V. 23 verknüpft und V. 23 enthält durch das ἐπουράνια schon einen Anklang und Uebergang zu V. 24; allein die Behauptung, daß Christus nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligthum eingegangen ist, enthält, an und für sich betrachtet, gar keinen Grund für die Behauptung, mit welcher V. 23 schließt, daß das Himmlische selbst mit bessern Opfern geweiht werden müsse, steht vielmehr in dem Verhältnisse der Folgerung zu derselben. Daraus ergiebt sich aber mit aller Sicherheit, daß das γὰρ V. 24 nicht in dem engeren und bestimmteren Sinne, sondern in dem weiteren von „nämlich" zu verstehen ist, also auch keinen nothwendigen Grund zur Verbindung von V. 23 u. 24 enthält. Was aber das τὰ ἐπουράνια V. 23 betrifft, so beweist dasselbe einen nothwendigen Zusammenhang beider Abschnitte schon deshalb nicht, weil es eine Vorstellung bezeichnet, die in der bisherigen Demonstration jedenfalls nur eine sehr untergeordnete Stellung einnimmt und welche wahrscheinlich nur die Veranlassung wurde, aus welcher der Verf. hier zu der Ausführung des Vergleichungspunktes, den er V. 1—5 hervorgehoben, V. 6 aber wieder fallen gelassen hatte, nämlich des Ortes der Thätigkeit, zurückkehrt. Während nun auf diese Weise der Zusammenhang von V. 23 u. 24 sich als ein sehr loser und zufälliger zeigt, ist der Zusam-

Mit diesem Inhalte betrifft der Abschnitt zwar die Wirkung des Werkes Christi und hat darum allgemeinen Werth, ist jedoch durch hermeneutische Schwierigkeiten verdunkelt, welche für die homiletische Behandlung des Abschnittes völlig unüberwindlich sind. Bei dem Worte διαθήκη kann nämlich V. 15 nur an eine solche Handlung gedacht werden, zu deren Wesen es gehört, daß Mehre an ihr Theil nehmen: und diese Auffassung des Wortes in der Bedeutung Bund, Vertrag entspricht ganz seinem gewöhnlichen Gebrauch, nach welchem es auch V. 20 wieder vorkommt. V. 16 aber wird nun von der διαθήκη und der mit diesem Worte bezeichneten Handlung gesagt, daß sie erst mit dem Tode dessen, der sie macht, Giltigkeit erlangt. Dieses kann aber keinesweges von jeder Handlung, durch welche Mehre sich vereinigen, oder von jedem Bunde behauptet werden, vielmehr erlangt jeder Bund eben mit seinem Abschluß auch unter Lebenden seine volle Giltigkeit. Unter diesen Umständen bleibt nur folgender Ausweg um irgend einen Zusammenhang in dem Gedankengange des Verf. zu finden. Entweder man sagt: der Verf. hat das Wort V. 15 u. 16 in derselben Bedeutung, also für denselben Begriff gebraucht, und dann entsteht die Aufgabe diesen Begriff zu suchen, der kein anderer sein kann als: ein Bund, welcher seine Giltigkeit erst durch den Tod irgend eines Wesens erlangt. Allein eine so enge und bestimmte Auffassung des Wortes διαθήκη würde seinem Gebrauch in allen andern Stellen so sehr widerstreben und durch denselben so wenig unterstützt werden, daß sie als gewagt, ja als gewaltthätig erscheinen müßte. Oder man sagt, und dieß ist die gewöhnliche Meinung: der Verf. hat V. 16 das Wort wirklich in einer andern Bedeutung als V. 15, nämlich für letztwillige Handlung gebraucht. Dann aber muß man auch anerkennen, daß der Verf. in dem Beweise, den er führt, von einem ganz andern Begriff ausgeht als in dem Satze, den er beweisen will, der Beweis selbst also als solcher gar keinen Werth sondern eben nur durch das gleiche Wort, welches den Verf. selbst täuschte, den Schein eines Beweises hat und eben darum, selbst auf einer falschen Gedankenbildung beruhend, nicht geeignet ist eine Darstellung christlicher Gedanken zu leiten. In beiden Fällen aber ist das διαθήκη in diesem Abschnitte schlechthin unübertragbar. Denn es giebt eben so wenig ein deutsches Wort, welches jenen engeren Begriff bezeichnete, als ein anderes, welches eben so wie διαθήκη Bund und letzwillige Handlung bedeuten könnte. Die Worte „Vermächtniß" und „Stiftung" leisten dieß eben so wenig wie der von Luther gebrauchte Ausdruck „Testament". Die Unmöglichkeit den Sinn des Wortes διαθήκη mit Sicherheit zu fassen versetzt nun den ganzen Abschnitt V. 15—23 in eine Zweideutigkeit und Dunkelheit, welche ihn vom homiletischen Gebrauch ausschließt, da, wie wir nachgewiesen haben, Alles, was von V. 16—23 gesagt ist, mit V. 15 als Beweis im genauen Zusammenhange steht: und die hermeneutische Schwierigkeit, welche aus diesem Worte für den ganzen Abschnitt entsteht, ist für sich groß genug um auch, abgesehen von anderen unbedeutenderen, mit denen er behaftet ist, seine Ausschließung nach § 24 zu begründen.

10. In diesem Abschnitte fügt der Verf. zu der Behauptung von der Wirkung des einmaligen Opfers Christi, mit welcher Kap. 9 schließt, den Grund hinzu, daß das Gesetz, welches nur den Schatten der künftigen Güter hatte, die Hinzutretenden nicht vollenden konnte. Diese Behauptung beweist der Verf. damit, daß die Opfer der jüdischen Priester wiederholt werden mußten; und als Grund der Wiederholung führt er an, daß das Blut der Stiere und der Böcke die Sünden nicht wegnehmen konnte V. 4. Die letzte Behauptung begründet er nun durch eine

---

menhang von V. 23 mit dem Vorigen durchaus eng und nothwendig. Denn von V. 16—22 beweist der Verf. nur, daß jede Διαθήκη durch den Tod, wennauch nur der Opferthiere, geweiht werde. Er wollte aber beweisen, daß Christus, von dem er eben gesagt hatte V. 14, daß er sich selbst dargebracht habe, Stifter einer neuen Διαθήκη geworden sei. Es bleibt also ein Unterschied der alten Διαθήκη und der neuen und damit eine Lücke in der Beweisführung, wenn der Verf. diesen Unterschied nicht ausgleicht und diese Lücke ausfüllt. Das aber geschieht auf das Vollständigste durch V. 23, wo der Verf. nun eben sagt: daß, während die Abbilder des Himmlischen durch Thiere und Speisen eingeweiht werden müssen, das Himmlische selbst durch bessere Opfer eingeweiht werden müsse.

Psalmstelle, nach deren Erörterung V. 5—9 er im V. 10 mit etwas veränderten Ausdrücken wieder auf die Lehre von dem einmaligen Opfer Christi 9, 28 kommt, welche ihn zu dieser Erörterung zunächst veranlaßt hatte. Durch das γὰρ im Anfange dieses Abschnittes und durch das καὶ V. 11 hängt der vorliegende Abschnitt mit seinen Umgebungen scheinbar sehr genau zusammen. Was aber den Anfangspunkt betrifft, so haben wir die Erklärung de Wettes und Bleeks in so fern für uns, als Beide 10, 1—18 als den letzten untergeordneten Abschnitt des großen Hauptabschnittes Kap. 7—10, 18 behandeln. Wir bemerken jedoch zur Feststellung dieses Anfangspunktes noch Folgendes. Der Verf. hat in dem Bisherigen seine Vergleichung Christi mit andern Priestern nach den drei Gesichtspunkten, der Person, der Art und Weise und des Ortes des Dienstes (vergl. ad 6 u. Kap. 8, 1 u. 2) bereits durchgeführt und zwar so, daß er jede der beiden Seiten der Vergleichung unter dem Gesichtspunkte der Person und des Ortes des Dienstes für sich behandelt hat, und zwar die Person des vorchristlichen Priesterthums 7, 1—22, den Ort desselben 9, 1—5, die Person des Priesterthums Christi 7, 23—28, und die Art und Weise und den Ort des Dienstes Christi 9, 6—28. Im vorliegenden Abschnitte hebt er nun offenbar einen bereits im Bisherigen berührten, jedoch mehr beiläufig behandelten Unterschied Christi von allen andern Priestern, nämlich die Unzulänglichkeit aller Opfer der letzteren und die Zulänglichkeit und ewige Wirkung des einmaligen Opfers Christi noch besonders hervor und führt diesen Gesichtspunkt durch die Zusammenstellung anderer Priester mit Christo aus. Demnach nimmt die Darstellung des Verf. von 10, 1 an auf zwiefache Weise eine andre Wendung, zuerst damit, daß der Verf. den Gesichtspunkt des Erfolges der Opfer in eine besondre Betrachtung zieht, dann aber auch dadurch, daß der Verf. nun wieder das Priesterthum Christi mit jedem andern näher zusammenstellt. Was aber den Endpunkt unsrer Ausschließung betrifft, mit dessen Bestimmung wir von den beiden genannten Auslegern in so fern abweichen, als diese 10, 1—18 als einen zusammengehörigen Abschnitt behandeln, so ist auf keine Weise zu verkennen, daß 10, 11—18 mit 10, 1—10 den eigentlichen Gegenstand, die Unzulänglichkeit der jüdischen Opfer und die dadurch bedingte Wiederholung derselben so wie andrerseits die Zulänglichkeit und Ewigkeit des Opfers Christi, gemein hat. Allein es leuchtet auch eben so ein, daß die Vergleichung Christi und der jüdischen Priester in Beziehung auf Zulänglichkeit der Opfer von V. 11 an noch einmal vollständig durchgeführt wird, denn, wie der erste Abschnitt mit den jüdischen Priestern beginnt V. 1—4 und mit Christo schließt V. 5—10, so geht auch der folgende Abschnitt von den jüdischen Priestern aus V. 11, und schließt mit Christo: und es ist zwischen beiden Abschnitten nur der Unterschied, daß in dem ersten die Unzulänglichkeit der jüdischen Opfer ausführlicher dargelegt und durch ein Citat begründet wird, im zweiten dagegen die Zulänglichkeit und Ewigkeit der Wirkung des Opfers Christi, und daß beide Seiten der Vergleichung, welche in dem ersten Abschnitte durch die Behandlung des dort gebrauchten Citats in einander gezogen werden, im zweiten bestimmter auseinander gehalten sind. Hiernach steht nun dieser Abschnitt zum vorigen keineswegs in dem Verhältnisse des Fortschrittes des Gedankenganges sondern der Wiederholung und der etwas veränderten Darstellung desselben Gedankens, wie auch Bleek*) im Allgemeinen anerkennt. Eben damit aber ergiebt sich, daß V. 11 als Anfang eines neuen Abschnittes betrachtet werden kann, der eben, weil er die Vergleichung von Neuem beginnt, auch außer der Verbindung mit dem vorigen gefaßt und verstanden werden kann. Die Ausschließung von V. 1—10 rechtfertigt sich nun in folgender Weise. Alle Sätze dieses Abschnittes, sowohl diejenigen, welche die jüdischen Priester betreffen, als auch diejenigen, welche Christum betreffen, stützen sich durchweg auf das Citat V. 5—9. Denn Alles, was V. 1—3 über die Unzulänglichkeit der jüdischen Opfer gesagt ist, wird durch die Behauptung V. 4 (γὰρ) begründet, als Grund dieser Behauptung aber wird das Citat V. 5—9 angeführt: und der Satz V. 10 ist nach Form und Inhalt eine Anwendung jenes Citats auf Christum und das einmalige Opfer

*) Vergl. a. a. O. S. 645.

seines Leibes. Die Psalmstelle, welche der Verf. in diesem Citate benutzt, drückt nun aber den Sinn, welchen ihr der Verf. hier beilegt, keineswegs ursprünglich oder in einer Weise aus, der von allen Christen als Ausdruck jenes Sinnes anerkannt werden könnte, sondern in einer solchen Weise, welche höchstens nach einer traditionellen und noch dazu erweislich falschen Auffassung jenen Sinn erkennen läßt. Es läßt sich nämlich auf keine Weise mit Sicherheit feststellen, daß die hier benutzte Psalmstelle 40, 7 vom Psalmisten ursprünglich auch nur in einer wennauch noch so entfernten Beziehung auf Christum gesprochen worden sei, und es widerstrebt aller wahren und richtigen Auffassung des Psalms, daß die Worte desselben hier Christo gradehin in den Mund gelegt werden. Dazu kommt nun noch, daß das Citat grade in den wichtigsten Worten mit dem Psalm selbst nicht übereinstimmt, da diese nicht, wie der Verf. schreibt, *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* sondern אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי lauten, und der Verf. hier einer Corruption folgt, welche die ursprünglich richtige Uebersetzung der LXX: *ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι* wahrscheinlich schon zu seiner Zeit erlitten hatte*). Nun spricht freilich der Verf. die Behauptungen über die Unzulänglichkeit der jüdischen Opfer V. 1—4, und über Christi einmaliges Opfer V. 10 in diesem Abschnitte auch als seine eignen Lehren aus. Allein die Sätze, welche dem Citat vorangehen, gewinnen nur durch ihre Verbindung mit V. 10 einen wirklichen positiven Gehalt und damit den Werth des Ausdrucks eines Momentes des christlichen Bewußtseins. Die Art und Weise, in welcher V. 10 das Opfer Christi darstellt, ist nun aber wieder viel zu sehr von dem Citate und dessen falscher Anwendung abhängig, als daß sie irgendwie einen allgemeinen Werth haben könnte. Denn während der Verf. in allen andern Stellen seines Briefes das Opfer Christi als ein Opfer seiner selbst darstellt, vergl. 7, 27; 9, 14, 25 u. 26, und damit beim Opfer Christi eben so den Opfernden als das Geopferte als freies Wesen erscheinen läßt, stellt er hier das Opfer Christi als Opfer seines Leibes dar, wodurch das Opfer Christi offenbar in eine Aehnlichkeit mit dem Opfer der levitischen Priester, also mit dem Darbringen unfreier Wesen herabgesetzt wird, von welcher es in der ganzen bisherigen Darstellung rein und frei erhalten worden ist. Auf diese Weise nun ist der ganze Abschnitt 10, 1—10 von partikulären Elementen so durchdrungen, daß er nach §. 26 bei der Bestimmung der Perikopen ausgeschieden werden muß.

11. Dieser Abschnitt gehört dem letzten 10, 19 beginnenden Theile des Briefes an, in welchem der Verf. seinen Erörterungen der christlichen Lehre Ermahnungen folgen läßt, und steht in so fern im genauen Zusammenhange mit Kap. 11, 1—16, als dieses ganze Kapitel das Wesen des Glaubens, welches im Anfange dargelegt und beschrieben ist, durch Beispiele erläutert. Demungeachtet rechtfertigt sich die Abtheilung dieses Abschnittes und mit ihr auch seine Ausschließung auf folgende Weise. Die beiden Merkmale des Begriffes des Glaubens, mit welchen das Kap. V. 1 beginnt, werden V. 2—16 durch Beispiele vollständig erläutert, wie wir unten bei Betrachtung dieses Abschnittes als Perikope noch näher nachweisen werden. Die Beispiele des Glaubens, welche unser Abschnitt enthält, bedingen deshalb eben so wenig das vollständige Verständniß des vorigen Abschnittes als die sichere Auffassung des Begriffes des Glaubens, von welchem der Verf. in demselben ausgeht. Auch Bleek theilt demgemäß diesen Abschnitt von dem Vorigen ab. Derjenige Theil des Kapitels, welcher auf diesem Abschnitt folgt, betrifft zwar auch noch den Glauben, nimmt aber in so fern eine von diesen Abschnitte unabhängige Wendung, als der Verf. dort zu den beiden Merkmalen des Begriffes des Glaubens, welche er V. 1—31 durch Beispiele erläutert, ein neues hinzufügt und diesem entsprechende Beispiele anführt. Sein Verständniß ist deshalb durch die Verbindung mit dem vorangehenden Theile keineswegs bedingt. Was nun aber den Inhalt dieses Abschnittes selbst betrifft, so läßt sich zwar erklären, wie der Verf., indem er an Judenchristen schrieb, sich veranlaßt sah die bereits angeführten Beispiele des Glaubens noch durch andre zu vermehren, da durch deren Anführung die Vorstellung des Glaubens bei Judenchristen an Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnen

---

*) Vergl. Bleek a. a. O. S. 630 ff.

mußte, und da die Erinnerung an diese Beispiele des Glaubens in den Judenchristen selbst Glauben hervorrufen und beleben konnte. Da aber die jüdische Geschichte und die Schicksale der Juden andern Christen keinesweges so nahe liegen als den Judenchristen, so hat die Erinnerung an dieselben keinesweges gleichen Werth für alle Christen, und zwar am wenigsten hier, wo der eigentlich belehrende Zweck der Anführung von Beispielen des Glaubens bereits in dem ersten Abschnitte des Kapitels V. 1—16 erreicht ist. Vergl. §. 26.

12. Der Schluß des Briefes enthält eine Ermahnung in Hinsicht der Aufnahme des Briefes selbst, dann die Verheißung eines Besuches und mit derselben die Erwähnung der Freilassung des Timotheus, und endlich Grüße. Alle diese Aeußerungen betreffen lediglich vorübergehende Umstände und persönliche Verhältnisse und sind überdieß nicht recht klar, da eine Gefangenschaft des Timotheus an keiner andern Stelle erwähnt wird. Demnach muß auch dieser Abschnitt als durchaus partikulär ausgeschlossen werden.

§. 41. Von den katholischen Briefen sind folgende Abschnitte

1. 1 Petri 5, 12–14,
2. 2 Petri 1, 12–21,
3. 2 Petri 2,
4. 3 Joh. V. 9–10,
5. 3 Joh. V. 12–15

nicht zu Perikopen geeignet.

1. Der Schluß des ersten Briefes Petri enthält nur Aeußerungen über den Ueberbringer und den Inhalt des eben beendigten Briefes in Verbindung mit Grüßen: er ist in so fern durchaus individuell und partikulär. Die Beziehung des *ὡς λογίζομαι* V. 12 ist streitig. Auch die Worte *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ* sind verschieden, bald allegorisch von Rom, bald durch Ergänzung von *ἐκκλησία*, erklärt worden. Vergl. §. 24 und 26.

2. In diesem Abschnitte knüpft der Verf. des Briefes an die vorangehende Ermahnung zur Befestigung im Beruf und in der Erwählung die Versicherung, daß er seine Leser hieran zu erinnern nicht versäumen werde V. 12, und bemerkt dann, daß er dieß schon darum für Pflicht halte, weil er nach einer Offenbarung des Herrn sein Ende für nahe erachte V. 13 u. 14. Hierauf sagt er, daß er sich auch eifrig bemühen werde, daß seine Leser die Erinnerung an dieses bewahren können, weil er die Macht und die Zukunft Christi nach eigner Anschauung seiner Größe verkündigt V. 16, die Stimme, welche bei der Verklärung über ihn geschah, selbst gehört V. 17 u. 18, und überdieß noch ein sichreres prophetisches Wort habe, welches auch die Leser beachten und erkennen sollen, daß keine Weissagung eigner Auslegung Sache ist, und daß die heiligen Männer auf Anregung des heiligen Geistes gesprochen haben. In dem ersten Theile dieses Abschnittes V. 12—14 bemerken wir hermeneutische Schwierigkeiten. Das *περὶ τούτων* V. 12 wird nämlich zwar von den Meisten auf die bisherigen Ermahnungen, von de Wette aber auf das Reich Christi und dessen Zukunft bezogen. Ganz unsicher ist aber die Beziehung der Worte *Χριςὸς ἐδήλωσέ μοι*, die nur durch die gewagte Vermuthung einer Vision erklärt werden können. Nur so viel bleibt gewiß, daß der Verf. den V. 12 ausgesprochenen Vorsatz durch sein nahes Ende begründet. Die Erwartung des nahen Endes aber ist ein rein persönliches Gefühl, welches hier ohne alle Beziehung auf den allgemeinen Gehalt des Glaubens ausgedrückt wird. Der zweite Theil des Abschnittes V. 15—21 nimmt, wenn er gleich auch von der Thätigkeit und Wirksamkeit des Verf. für seine Leser ausgeht, in so fern eine Richtung auf das Allgemeine, als er den Inhalt der apostolischen Verkündigung selbst angiebt V. 16, eine Begebenheit aus dem Leben Christi erwähnt V. 17 u. 18, und dann von der Hinweisung auf ein prophetisches Wort zu Aeußerungen über die Beachtung desselben und über das Wesen und das Entstehen der Weissagungen überhaupt übergeht. Allein die Erklärung des *σεσοφισμένοις μύθοις* V. 16 ist durchaus schwankend, und eben so unsicher ist die Erklärung des *δύναμιν*, welches von Einigen von der Macht Christi auf Erden, von Andern von der Macht des verherrlichten Christus verstanden wird. Klarer und sichrer ist zwar die Beziehung von

V. 17 u. 18 auf die Verklärung Christi, allein diese Verse leiden an den Schwierigkeiten und Dunkelheiten jener Erzählung selbst, welche wir oben nachgewiesen haben. Noch unsichrer ist die Auslegung des Folgenden. Denn die Rede selbst, welche mit dem προφητικὸς λόγος V. 19 gemeint ist, läßt sich auf keine Weise ermitteln, und es ist sogar ungewiß, ob der Verf. hier an eine alttestamentliche oder an eine neutestamentliche Weissagung denkt. Nimmt man das Erstere an, so ist es unerklärlich, wie er der alttestamentlichen Weissagung einen höhern Werth (βεβαιότερον) beilegen konnte als der eben erwähnten über Christum ergangenen Stimme. Nimmt man das Letztere an, und denkt man dabei vielleicht an einen Ausspruch Christi vor der Verklärung, so entsteht dieselbe Schwierigkeit, und es läßt sich dann auch nicht erklären, warum der Verf. das Wort Christi nicht vor der Verklärung erwähnt hat. Auch die Auslegung des Schlusses von V. 19 ist streitig, und V. 20 u. 21 wird von der Ungewißheit über den προφητικὸς λόγος in einem Maaße berührt, welches eine sichre Auffassung nicht gestattet*). Diese hermeneutischen Schwierigkeiten erscheinen bedeutend genug um die Ausschließung dieses Abschnittes nach §. 24 zu begründen, zumal die Uebersetzung den Sinn und Zusammenhang der Sätze keineswegs verdeutlicht sondern verdunkelt und entstellt, indem sie V. 13 „denn" statt „aber", V. 16 „selber gesehen" statt „Zuschauer geworden" setzt, V. 19 den Comparativ und das καὶ gar nicht ausdrückt, V. 20 das participium mit „und das sollt ihr wissen" auflöst und durch die Worte „aus eigner Auslegung" den eigentlichen Sinn verdunkelt.

3. Nur durch den Gegensatz der falschen Propheten, von welchen der Verf. dieses Briefes Kap. 2 schreibt, zu den wahren Weissagungen, mit deren Erwähnung Kap. 1 schließt, hängt Kap. 2 mit Kap. 1 zusammen. Jene Erwähnung ist dort offenbar nur eine gelegentliche, der angegebene Zusammenhang also durchaus nicht tief eingreifend. Auf der andern Seite bemerken wir sogleich, daß die Erörterungen des Verf. über die falschen Propheten mit Kap. 2 auf das bestimmteste zu Ende gehen. Der Verf. schildert zuerst die falschen Propheten im Allgemeinen V. 1—3, führt Beispiele göttlicher Strafen an, behauptet die Gewißheit des göttlichen Gerichtes über Gottlose V. 4—9, zeigt dann die Absicht aus jenen Beispielen die Gewißheit des auch den falschen Propheten drohenden Gerichts zu beweisen, setzt jedoch hiernach die Charakteristik der falschen Propheten in noch bestimmteren Zügen, insbesondre durch Vergleichung mit den Engeln (V. 11—12) fort V. 10—19, und beschließt endlich alle Aeußerungen über das Verderben der falschen Propheten mit der Behauptung, daß sie durch den Abfall von Christo in ein viel tieferes Verderben gesunken seien als dasjenige, in welchem sie vor der Erkenntniß Christi gewesen V. 20—22. V. 1 ist von den falschen Propheten als der Vergangenheit angehörig die Rede, dann werden falsche Propheten für die Zukunft angekündigt, während V. 9 von ihnen als gegenwärtigen die Rede ist. Wie nun hierdurch die Zeit der Erscheinung der falschen Propheten in Ungewißheit geräth, so wird die ganze Charakteristik derselben dadurch schwankend und unsicher, daß, nachdem sie im Anfange des Kapitels als ψευδοπροφῆται und als ψευδοδιδάσκαλοι bezeichnet worden sind, später weit mehr ihr lasterhafter Wandel als ihre falsche Lehre hervorgehoben wird. Die zweite Hälfte von V. 3 und V. 9 zeigt zwar deutlich die Absicht die Gewißheit des auch den falschen Propheten drohenden Gerichts darzuthun, allein V. 4—9 enthält nur Vordersätze ohne Nachsatz der Prämissen, die zwar durch das εἰ V. 14 deutlich als solche bezeichnet sind, aber keinen Folgesatz haben. Auch geht die Erwähnung des gerechten Lot, da der Verf. nur die Strafe der Bösen beweisen wollte, über die Absicht der ganzen Ausführung hinaus, und V. 8 ist ἐβασάνιζεν falsch mit „quälten sie" statt mit „quälte er" übersetzt. Die Anakoluthie V. 4—9 ist zwar in der Uebersetzung richtig wiedergegeben, doch leidet die Uebersetzung eben deshalb an derselben Zweideutigkeit wie der Urtext. Der Anfang von

*) Zwar kann es jetzt als entschieden angesehen werden, daß das ἰδίας V. 20 nicht vom Leser sondern vom Propheten selbst verstanden werden muß; aber es bleibt ungewiß, ob der Verf. hier nur von alttestamentlichen oder von neutestamentlichen Weissagungen oder von beiden spricht.

V. 10 schließt sich zwar dem Inhalt wie der Construction nach noch einigermaaßen an das Vorige an, aber schon das Ende des Verses läßt die Construction und den Gedankengang des Vorigen fallen. Ueberdieß leidet die Charakteristik der Irrlehrer, welche hier statt der Folgerung aus V. 4—9 eintritt, im Einzelnen an bedeutenden Schwierigkeiten. Die Worte *οὐ φέρουσι κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν* sind sehr verschieden aufgefaßt worden. Der Gedanke aber, welcher sich aus der Vergleichung der Parallele Jud. V. 9 ergiebt, und den de Wette mit folgenden Worten als den wahrscheinlichsten Sinn der Stelle angiebt „Während „Engel, obschon sie an Stärke und Kraft größer sind, ein lästerliches Gericht nicht gegen sie fällen," ist in der Uebersetzung gar nicht zu erkennen. Mit diesem Gedanken ist der eigentliche Hauptpunkt der Darstellung der falschen Propheten verdunkelt. Aber auch im Folgenden V. 12 u. 13 u. 18 bemerken wir noch mehre Fehler der Uebersetzung. Es steht falsch V. 12 „unvernünftige Thiere, die von Natur dazu geboren sind, daß sie rc." statt „die unvernünftigen Thiere, welche zum Fange und Verderben geboren sind." Eben so steht V. 13 falsch „zeitlich" statt „augenblicklich," und der Schluß des Verses sollte übersetzt sein: „schwelgen in ihren Betrügereien, schmausen mit euch zusammen." Endlich sollte V. 18 statt „die recht entrunnen waren, und nun im Irrthum wandeln" stehen: „die wirklich entflohen sind denen, welche im Irrthum wandeln." Das Sprichwort am Ende des Kapitels ist zwar seinem Sinne nach klar, aber seinem Ursprunge nach unbekannt. Hiernach leiden grade diejenigen Theile des Kapitels, welche sich seinem ganzen Zusammenhange nach als seine wichtigsten darstellen und die Gewißheit des göttlichen Gerichts so wie das Verderben und die Schuld der falschen Propheten betreffen, an bedeutenden hermeneutischen Mängeln. Nun bemerken wir zwar V. 3 ff V. 9 und V. 23 einige Sätze und Wendungen von mehr allgemeinem Gehalte. Allein der allgemeine Satz V. 3 ist durch das Relat. mit dem Ganzen zu genau verbunden um eine Absonderung zu gestatten, und der Sinn des V. 9 ist in der Uebersetzung durch die an das Ende gestellten Worte: „zu peinigen" statt „zur Strafe" verdunkelt, überdieß an andern Stellen des neuen Testaments vielfach ausgedrückt. Das Sprichwort V. 22 eignet sich nun aber seiner ganzen Form nach nicht zum Texte, und drückt, wennauch bildlich, doch nur eine Reflexion über die Handlungen der Menschen in einer offenbar ganz volksthümlichen Weise aus. Vergl. §. 24 und §. 26.

4. V. 9 u. 10 des dritten Briefes des Johannis enthalten lediglich eine Schilderung der Handlungsweise des Diotrephes ohne allen allgemeinen Werth und leiden überdieß an hermeneutischen Schwierigkeiten, da nicht klar ist, welche Gemeinde V. 9 gemeint ist, und der Ausdruck *βουλομένους* V. 10 nur durch die Ergänzung von *ἐπιδέχεσθαι* erklärt werden kann. Die ganze Beschreibung ist überdieß noch darum unklar, weil sie nicht andeutet, was den Diotrephes zu seiner lieblosen Handlungsweise bewog, und wie er trotz seiner Lieblosigkeit die Macht erhalten konnte Einzelne aus der Gemeinde auszustoßen.

5. Der Sinn des Zeugnisses über den Demetrius V. 12 ist wegen der gänzlichen Unbekanntschaft desselben unklar, und V. 13—15 betreffen nur das persönliche Verhältniß des Verf. des Briefes zu den Empfängern desselben.

II. Abtheilung der Perikopen im Allgemeinen.

§. 42. Die Abtheilung der Perikopen ist im Allgemeinen von der Auslegung der Schrift so abhängig, daß die Perikopen an denjenigen Stellen anfangen und endigen müssen, welche die Auslegung der Schrift als Theilungspunkte findet und voraussetzt.

1. Jeder Abschnitt einer Schrift ist ein Theil derselben, dessen Sätze und Worte, wenn sie gleich eine Beziehung auf das Ganze der Schrift haben, doch durch die nähere Beziehung, in welcher sie untereinander stehen, ein wennauch nur untergeordnetes

Ganze bilden. Die Ableitung allgemeiner Regeln für die Bildung der Perikopen aus diesem allgemeinen Begriffe eines Abschnittes wird durch die Beschaffenheit des neuen Testaments auf eine besondre Weise erschwert. Denn die Bücher des neuen Testaments sind nicht allein von einander durch Inhalt und Form sehr verschieden, sondern auch die einzelnen Bücher des neuen Testaments wechseln in sich selbst Form und Inhalt so oft und so schnell wie wenige andre. Andrerseits erfordert schon das Verständniß und die Auslegung der Schrift eine Theilung derselben so bestimmt und ist durch dieselbe so sehr bedingt, daß die Möglichkeit dieser Theilung keinem Zweifel unterliegen kann, und daß diese Theilung selbst immer schon mit der Auslegung der Schrift vollzogen wird. Das Verständniß und die Auslegung der Schrift ist aber immer Gegenstand und Aufgabe einer besondern Thätigkeit und eines besondern Strebens gewesen. Wir sind eben deshalb bei der Abtheilung, welche die Perikopenbildung erfodert, zunächst und unmittelbar an die Auslegung der Schrift oder die Exegese gewiesen: und wir könnten die Regeln für unsre Abtheilung lediglich der Hermeneutik entlehnen, wenn dieselbe bei der großen Verschiedenheit der Bücher der Schrift andre allgemeine Regeln für die Abtheilung bestimmen könnte, als in dem allgemeinen Begriffe eines Abschnitts unmittelbar enthalten sind. Zwar ist bei der Auslegung ein Unterschied von Hauptabschnitten und untergeordneten Abschnitten fast allgemein anerkannt; allein dieser Unterschied ist an und für sich so fließend, bei der Anwendung auf einige Bücher des neuen Testaments, wenn er auch bei andern festgehalten werden kann, so unsicher, endlich aber auch grade für unsre Aufgabe, die Bestimmung der Perikopen, so unfruchtbar, daß wir von demselben von Anfang an absehen müssen um den Gang unsrer Untersuchung nicht mehr zu erschweren als zu erleichtern. Nun ist freilich die Bestimmung der Abschnitte an vielen Stellen der Schrift mit der Auslegung derselben noch streitig. In diesem Falle aber findet auch auf unsre obige Regel unsre allgemeine Bemerkung über das Verhältniß unsrer Aufgabe zur Exegese §. 3, 2 Anwendung. Eben darum konnte unsre Regel nicht schlechthin auf vorausgesetzte sondern mußte eben so sehr auch auf gefundene Grenzpunkte bezogen werden.

2. Die Abschnitte der Schrift, welche die Exegese findet und voraussetzt, sind ihrem Umfange nach sehr verschieden. Sie sind bald ausgedehnt und umfassen mehre grammatische Sätze, bald aber auch auf einen einzigen grammatischen Satz beschränkt. Wir können deshalb, wenn wir die Abtheilung der Perikopen zunächst von der Exegese abhängig machen, die Frage nicht umgehen, ob nur längere Schriftabschnitte zu Perikopen geeignet sind, oder ob auch die kürzesten, auf einen einzigen grammatischen Satz beschränkten, Perikopen sein können? Wir bemerken in dieser Hinsicht, daß man bisher immer mit der Absicht zu Werke gegangen zu sein scheint nur Schriftabschnitte von größerem Umfange zu Perikopen zu bestimmen, und daß unter den herkömmlichen Perikopen nur eine, das Neujahrsevangelium, auf einen einzigen Satz beschränkt ist. Was aber jene Frage selbst betrifft, so läßt sie sich aus unsern bisherigen Festsetzungen über das Wesen der Perikope leicht und sicher beantworten. Zunächst nämlich können wir mit aller Sicherheit sagen, daß der grammatische Satz jedenfalls den geringsten Umfang einer Perikope bestimmt, also keine Perikope einen geringern Umfang haben darf als den eines grammatischen Satzes. Denn Worte können den Inhalt von Gemüthszuständen nur in so fern ausdrücken, als diese sich zu Gedanken ausbilden und in ihnen darstellen. Jeder Gedanke aber finde

nur in denjenigen Worten einen vollständigen Ausdruck, die einen grammatischen Satz bilden. Andrerseits ist offenbar, daß wie ein einzelner Gedanke so auch ein einzelner Satz den Inhalt eines Gemüthszustandes, also auch eines frommen christlichen vollständig ausdrücken und darstellen kann. Nun muß jeder Text und darum auch jede Perikope außer dem wesentlichen Inhalte eines christlichen Gemüthszustandes auch die Uebereinstimmung des Gemüthszustandes mit dem Geiste Christi enthalten, §. 22, und wir haben oben §. 25 nachgewiesen, daß dieser Ausdruck in denjenigen Perikopen, welche ursprünglich gesprochene Worte und Thaten apostolischer Männer enthalten, nicht immer mit dem Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines frommen christlichen Gemüthszustandes zusammenfällt. Da aber die Worte und Thaten Christi den Ausdruck der Uebereinstimmung eines Gemüthszustandes mit dem Geiste Christi an sich selbst enthalten, und da eben so die ursprünglich geschriebenen Worte der Apostel und apostolischen Männer an sich die Uebereinstimmung mit dem Geiste Christi ausdrücken, so fällt in allen Schriftabschnitten dieser Art, so fern sie sich überhaupt zu Perikopen eignen, und so fern sie nicht bereits von uns ausgeschlossen sind, der Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines christlichen Gemüthszustandes und der seiner Uebereinstimmung mit Christo zusammen, und das Wesen der Perikope fodert eben so wenig in dieser letzteren Hinsicht die Ueberschreitung der Grenzen eines Satzes unbedingt wie in jener ersteren. Wenn wir hiernach festsetzen, daß eine Perikope zwar niemals kleiner sein kann als ein grammatischer Satz, aber auch zuweilen auf den Umfang desselben beschränkt bleiben kann, so fodert nur noch die Abweichung eine Berücksichtigung, welche auch in Absicht der Theilung der Sätze an einigen Stellen der Uebersetzung in Vergleich mit dem Urtext zu bemerken ist. Wir können nach allem Bisherigen in dieser Hinsicht unbedingt festsetzen, daß diejenigen Schriftabschnitte, deren Sinn durch eine vom Urtext abweichende Interpunktion der Uebersetzung ganz zerstört wurde, die Abtheilung der Perikopen nicht erschweren können, da sie auf Grund unsrer Regel §. 24 bereits ausgeschlossen sind. Andre Schriftabschnitte aber, deren Sinn durch die Interpunktion der Uebersetzung vielleicht verdunkelt aber nicht zerstört wird, und welche wir deshalb unter die Perikopen aufnehmen, müssen nun zwar von uns auch in Absicht der Interpunktion zunächst nach dem Urtext beurtheilt werden, aber wir werden, wo die Interpunktion der Uebersetzung keinen erheblichen Einfluß auf den Sinn und die Auffassung der Stelle hat, bei der Abtheilung der Perikopen der Interpunktion der Uebersetzung folgen können. — Es kann nun hierbei noch die Frage aufgeworfen werden, ob, wenn einerseits ein grammatischer Satz alle Erfodernisse einer Perikope enthalten kann, jede Perikope nothwendig auf einen Theil einer neutestamentischen Schrift zu beschränken, oder ob es nicht zuläßig sei eine Perikope zuweilen auf ein ganzes Buch des neuen Testaments auszudehnen? Eine solche Ausdehnung widerstrebt dem Begriff der Perikopen in so fern, als wir die Perikopen von Anfang an als Texte und in so fern als Abschnitte gefaßt haben, jeder Abschnitt aber immer nur Theil eines Buches, niemals das Ganze desselben ist. Allein wenn wir auf den oben entwickelten Begriff des Textes zurückgehen, so ist offenbar nicht abzusehen, warum das Ganze eines biblischen Buches demselben an sich betrachtet weniger entspräche als der Theil: und es erscheint demnach die Ausdehnung einer Perikope auf ein solches Ganze eben so zuläßig wie ihre Beschränkung auf einen einzelnen grammatischen Satz, wenngleich Beides und besonders die erstere durch die bisherige kirchliche Praxis wenig begünstigt uud unterstützt wird*).

*) Weil sich hiermit die Möglichkeit zeigt, daß die Perikope eine ganze biblische Schrift umfaßt, würde uns hier noch das Bedenken gegen unsre obige Bestimmung des Textbegriffes entstehen, daß dieselbe, weil sie das Wesen des Textes unbedingt auf einen Abschnitt der Schrift beschränkt, zu eng sei, wenn es nicht möglich wäre diese Beschränkung mit jenem Ergebniß in folgender Weise zu vereinigen. Einerseits bildet nämlich, in so fern die Schrift und insbesondere das neue Testament doch immer im Unterschiede von andern Büchern als ein bestimmtes Ganze ist behandelt und betrachtet worden, jedes einzelne Buch der Schrift, wennauch für sich ein Ganzes, doch einen Theil jenes höheren Ganzen, und kann aus diesem Grunde und von diesem Standpunkte aus als Abschnitt betrachtet werden. Dies ist in Absicht eines Buches, welches in seinem ganzen Umfange zur Perikope bestimmt würde, um so zuläßiger, als dieser

§. 43. Der Anfangs= und Endpunkt der Perikopen fällt nach und vor, also innerhalb der Grenzen derjenigen exegetischen Abschnitte, deren äußerer Umfang das zulässige Maaß des Umfangs einer Perikope übersteigt, oder deren einzelne Sätze der Form nach so selbstständig und dem Inhalte nach so verschieden sind, daß jeder für sich den wesentlichen Inhalt eines allgemeinen christlichen Gemüthszustandes und mit demselben die Uebereinstimmung mit dem Geiste Christi ausdrückt.

1. Nachdem sich nun gezeigt hat, daß die Abtheilung der Perikopen, wie sie im Allgemeinen an die Auslegung gebunden ist, auch dann mit der Abtheilung der Auslegung zusammenfallen kann, wenn diese ihre Abschnitte auf einzelne Sätze beschränkt, ist nun näher zu untersuchen, ob die Abtheilung der Perikopen mit der Abtheilung der Auslegung überall zusammenfallen muß, oder, ob die Grenzpunkte der Schrifttheile, welche lediglich um des Verständnisses willen gesetzt und durch dasselbe gefunden werden, die wir der Kürze wegen die exegetischen nennen, unter allen Umständen dieselben sind, wie diejenigen Grenzpunkte der Schrifttheile, auf welche das Wesen der Perikopen führt, welche wir der Kürze wegen die homiletischen nennen? Diese Frage begreift nun näher betrachtet die beiden in sich, ob die homiletischen Grenzen zuweilen innerhalb der exegetischen liegen, so daß die Perikopen kürzer sind als die Abschnitte der Auslegung? und ob die homiletischen Grenzen zuweilen außerhalb der exegetischen liegen, so daß die Perikopen die Abschnitte der Auslegung überschreiten? Wir suchen zuerst die erste dieser Fragen zu beantworten.

2. Da wir von vornherein von dem Unterschiede der Haupt= und Nebenabschnitte abgesehen haben, unsre Frage also jene eben so bestimmt betrifft wie diese, so treten uns bei der Beantwortung derselben zunächst diejenigen größeren Theile der neutestamentischen Bücher entgegen, welche in didaktischer Form denselben Gegenstand der christlichen Lehre behandeln, und sich durch mehre Kapitel ja durch den größten Umfang jener Bücher erstrecken, wie wir dieselben in dem Briefe an die Römer, an die Galater und an die Hebräer finden. Denn in diesen Theilen stehen alle Sätze, wennauch bald näher bald entfernter, in einer solchen Beziehung aufeinander, daß man sie mit Recht als die eigentlichen didaktischen Theile jener Schriften von den übrigen paränetischen unterschieden und als Hauptabschnitte bezeichnet hat, und daß die vollständige Auffassung jedes untergeordneten Abschnittes derselben mehr oder weniger die Berücksichtigung des ganzen Abschnittes fodert. Andrerseits aber werden wir, auch wenn wir unsre Regel §. 42 im ausgedehntesten Umfange festhalten, nicht sagen können, daß jene exegetischen Abschnitte in ihrer ganzen Ausdehnung zu Perikopen bestimmt werden können. Denn die Perikope ist, eben weil sie den christlichen Gemüthszustand, welcher in der Predigt dargestellt wird, nie in allen Beziehungen sondern nur nach seinem wesentlichen Inhalte ausdrücken soll, die vollständige Darstellung also der Predigt selbst angehört, immer an ein bestimmtes äußeres Maaß gebunden, welches nicht ohne Nachtheil für die Kraft und Lebendig=

Fall doch immer nur bei einem der kürzeren Bücher eintreten kann. Andrerseits tritt dieser Fall bei der Perikopenbildung, wie sich weiterhin zeigen wird, überhaupt nur bei dem Briefe Judä und dem zweiten des Johannes, also so selten ein, daß er, zumal bei den Schwankungen, denen der Begriff des Abschnittes unterliegt, eine besondre Berücksichtigung bei unsrer Bestimmung des Begriffs der Perikope nicht begründen konnte.

keit der Erregung überschritten werden darf. Dieses äußre Maaß kann nun zwar auf keine Weise etwa mit Sicherheit aus dem Begriffe der Perikope abgeleitet werden, findet aber einige Begründung in dem Maaße des Umfangs der herkömmlichen Perikopen, wennauch nicht in so fern, als dieses Maaß mit der größten Sorgfalt festgestellt wäre, doch in so fern, als sich mit und an demselben die Empfänglichkeit der Gemeinden für die biblische Vorlesung in der Predigt ausgesprochen und entwickelt hat. Nun sind zwar die herkömmlich. Perikopen auch ihrem Umfange nach sehr verschieden. Außer der unbedingt zu ausgedehnten 2. Kor. 11, 19—12, 9, welche sich uns bereits in ihrem größten Theile als bei der Wahl der Perikopen unzulässig gezeigt hat, geht aber keine der herkömmlichen Perikopen leicht über den Umfang der Perikope Luk. 24, 13—35 hinaus, so daß wir an dieser Perikope einen Maaßstab haben, nach welchem wir im Allgemeinen den größten Umfang einer Perikope, wennauch mit Zulassung von geringen Ueberschreitungen, bestimmen können. Wenden wir nun diesen Maaßstab auf die eben erwähnten Theile der neutestamentischen Schriften an, so ist auf den ersten Blick klar, daß dieselben diesen Maaßstab bei Weitem überschreiten. Indeß haben wir nun grade von diesen bedeutenderen Schrifttheilen einige in ihnen enthaltene Abschnitte bei der Wahl der Perikopen, so weit sie bereits von uns vollzogen ist, ausschließen müssen. Bei der Ausschließung dieser Abschnitte haben wir nachgewiesen, daß ihr Zusammenhang mit den aufgenommenen, wennauch an sich unverkennbar, doch nicht so eng ist, daß er die Ausschließung nicht zuließe: und es hat sich eben damit gezeigt, daß der Zusammenhang der theoretischen Abschnitte des Römer-, Galater- und Hebräer-Briefes, wenn auch strenger als der aller andern Schriften des neuen Testaments, doch nicht eigentlich wissenschaftlich oder so streng ist, daß er die Ausscheidung eines Theiles ohne Hinderniß für den Sinn des Ganzen nicht zuließe. Durch die Ausschließung jener Theile sind nun von selbst Grenzpunkte für die Bildung der Perikopen innerhalb jener großen Abschnitte entstanden, für welche sich die entsprechenden Grenzpunkte auch innerhalb der aufgenommenen Theile leicht auffinden lassen. Wir können demnach, auch wenn wir uns lediglich an die exegetischen Grenzen halten, den zu Perikopen geeigneten Stoff der genannten Briefe theilen, ohne das ermittelte Maaß des größten Umfangs einer Perikope zu überschreiten, und wir finden in diesen Briefen eben so wenig eine Veranlassung zu einer näheren Bestimmung unserer Regel §. 42, als in einigen andern längeren, aber exegetisch leicht theilbaren Ermahnungen anderer Episteln. Viel größere Schwierigkeit für die Abtheilung der Perikopen verursachen dagegen einige Schrifttheile, innerhalb deren die Auslegung zwar auch Abschnitte anerkennt, die aber doch theils als ausführliche Darstellungen eines bedeutenden Momentes in der Rede, und gleichsam große in die einzelnen Züge ausgeführte Abbildungen eines solchen Momentes und zwar eben sowohl in ursprünglich gesprochener als auch in ursprünglich geschriebener Rede, theils als Schilderungen und Erzählungen mehrer zusammenhängender Momente und Handlungen, theils aber auch durch einen in der That streng syllogistischen und dialektischen Gedankengang so genau zusammenhängen, daß auch die exegetische Abtheilung immer nur als Nothbehelf erscheint. Es sind dieß

diejenigen Schrifttheile, welche die längeren in genauem Zusammenhange stehenden Reden Christi oder doch die in einem bündigen Zusammenhange fortgehenden Theile derselben enthalten, die längeren apostolischen Reden in der Apostelgeschichte, die ausgedehnten Berichte über einzelne Thaten Christi und der Apostel in dem Evangelium des Johannes und der Apostelgeschichte, und die zum Theil ganz unmittelbaren und aus der lebhaftesten Gemüthserregung hervorgehenden zum Theil mehr dialektisch ausgeführten Ergüsse und Darstellungen der innersten und tiefsten Elemente des Glaubens in den Briefen der Apostel. Wir finden dieselben: Matth. 6, 1—15; Matth. 7, 15—29 u. Luk. 6, 43—49; Matth. 24, 15—25, 30; Joh. 3, 1—21; Joh. 4, 1—30; Joh. 5, 1—40; 7, 14—36; 8, 21—59; 9, 1—10, 6; 10, 10—42; 11; 13, 21—38; 14, 1—31; 15, 9—16, 33; 17; Ap. Gesch. 2, 1—41; 3, 1—4, 31; 5, 17—42; 7, 1—53; 8, 4—25; 9, 1—30; 10, 1—11, 18; 11, 19—30; 12, 1—25; 13, 13—52; 14, 1—20; 15, 1—35; 20, 17—38; 21, 27—22, 29; 24, 1—27; 25, 23—26, 32; Römer 10, 1—21; 11, 11—36; 1. Kor. 11, 17—34; 12; 15, 1—34; Galat. 1, 6—2, 21; Ephes. 1, 15—2, 18; Kol. 1, 9—29; 1. Petri 1, 1—25. Diese Abschnitte erfodern wegen ihres Umfangs unabweislich die Zerlegung in mehre Perikopen, während andrerseits ihr Zusammenhang so eng ist, daß keiner ihrer Theile, also keine der mehrern Perikopen, welche aus jedem einzelnen dieser Abschnitte entsteht, ohne vollständige Berücksichtigung des Ganzen derselben aufgefaßt und ausgelegt werden kann. Die Ausgleichung der durch den Zweck der Perikope gefoderten Theilung mit der exegetisch nothwendigen Zusammenfassung dieser Abschnitte kann bei der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen nur dadurch gefunden werden, daß die Theilungspunkte der Perikopen, welche aus jedem dieser Abschnitte entstehen, nicht nur mit Rücksicht auf das Verhältniß jeder dieser Perikopen zum Ganzen der Abschnitte gesetzt werden, sondern dieses Verhältniß selbst bezeichnen, und daß die wegen der äußern Nothwendigkeit getrennten Perikopen in möglichst nahe Folge auf einander gestellt werden. Indeß vermag in dieser Beziehung die allgemeine Darstellung nicht alles Nöthige zu leisten. Sie kann zunächst, da sie einmal theilen muß, den genauen Zusammenhang, in welchem die aus jenen Schrifttheilen zu bildenden Perikopen stehen, nicht zur vollen, klaren Anschauung bringen. Sie kann überdieß, da in mehrern dieser Abschnitte der Ausdruck der Uebereinstimmung mit dem Geiste Christi, den jede Perikope enthalten soll, zwar enthalten ist, aber sich oft nur am Anfange oder Ende derselben findet, die aus diesen Abschnitten entstehenden Perikopen nicht so bilden, daß jener Ausdruck in jeder derselben wiederkehrt. Hieraus nun ergiebt sich in Beziehung auf die aus allen diesen Abschnitten entstehenden Perikopen die doppelte Foderung für ihre wirkliche Behandlung als solcher an jeden Prediger: den Zusammenhang derselben mit dem Ganzen ihrer Abschnitte immer darzulegen, und dabei immer auf denjenigen Punkt jener Abschnitte zurückzugehen, in welchem die Uebereinstimmung ihres Inhalts mit dem Geiste Christi ausgedrückt ist.

3. Andre Abschnitte des neuen Testaments überschreiten zwar das ermittelte höchste Maaß des Umfangs einer Perikope nicht, bleiben vielmehr hinter demselben

zurück, fodern aber dennoch durch ihren Inhalt wie durch ihre Form bei der Perikopenbildung eine vielfachere Theilung, als die Auslegung an und für sich gestattet. In den synoptischen Evangelien folgen zuweilen in den Reden Christi mehre kurze Aussprüche (Matth. 6, 7 u. 13; 18, 8—14 u. 15—20), welche die Auslegung wegen ihres verwandten Inhalts und wegen ihres Unterschiedes von ihren Umgebungen unbedenklich in Einen Abschnitt zusammenfassen kann, nahe auf einander: sie sind aber wegen ihrer gnomischen und parabolischen Form auch abgesehen von ihrem Zusammenhange durchaus verständlich, oder ihre Beziehungen auf ihren Zusammenhang können unter allen Umständen als bekannt vorausgesetzt werden, und sie gestatten darum eine abgesonderte Auffassung und Behandlung in Absicht ihrer Form. Solche Aussprüche, deren Form einmal eine besondre Behandlung gestattet, fodern nun auch bei der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen unbedingt eine vielfachere und weitere Theilung als bei der Auslegung der Schrift. Sie unterscheiden sich nämlich bei der beziehungsweisen Gleichheit ihres Inhaltes doch durch die besonderen Bestimmungen, mit welchen sie denselben darlegen, und welche zwar für die rein exegetische Auffassung und für die Bestimmung der Abschnitte derselben von geringerer Bedeutung sind, aber bei jeder Beziehung auf das christliche Leben und zwar eben sowohl des Einzelnen wie der Gesammtheit den Werth des Ausdrucks bestimmter, von einander verschiedener Momente desselben gewinnen. Sie enthalten dabei als Aussprüche Christi alle Erfodernisse einer Perikope. Die Darstellung der Perikopen würde nicht in der §. 2 angegebenen Weise vollständig zu Stande kommen, wenn sie bei Abtheilung der Perikopen nur der Auslegung folgend mehre solche Aussprüche zu Einer Perikope verbände. Ganz ähnlich verhält es sich mit den Reihen von Ermahnungen, welche sich in den paulinischen Briefen und im Hebräerbriefe am Ende, im ersten petrinischen schon in der Mitte, finden. Auch diese Reihen von Ermahnungen können vom rein exegetischen Standpunkte aus, zumal wo sie, wie in den paulinischen Briefen, sich dogmatischen Entwickelungen oder den unmittelbaren Aeußerungen der Erregungen des apostolischen Gemüthes sofort anschließen, als ganze Abschnitte behandelt werden: und zwar um so unbedenklicher, je leichter sie sich oft unter einem allgemeinen Begriff der christlichen Handlungsweise zusammenfassen lassen. Aber die einzelnen Ermahnungen, welche wir in solchen Reihen finden, treten bei jeder Beziehung auf das christliche Leben sogleich und zwar nicht allein dadurch weit auseinander, daß sie ihrer Form nach jede für sich die eigne Auffassung gestatten und ihrem Inhalte nach eigne christliche Gemüthszustände mit aller Bestimmtheit ausdrücken, sondern auch dadurch, daß sie oft in schneller Folge den Inhalt sehr verschiedenartiger und solcher Gemüthszustände darstellen, welche in der Folge des Kirchenjahres weit von einander getrennt sind. Sie enthalten dabei als ursprünglich schriftliche Aeußerungen der Apostel alle auch den Ausdruck der Uebereinstimmung mit Christo in sich selbst. Als Beispiele solcher Ermahnungen, welche, obgleich nur Theile eines exegetischen Abschnittes, doch unbedingt den vollen Werth von Perikopen haben, führen wir hier nur Römer 12, 1 u. 2; Ephes. 5, 18; 19—21; Koloss. 3,

1 — 4; 1. Theff. 4, 1 — 5; 1. Theff. 5, 16 — 24; 2. Timoth. 2, 14 — 21; 1. Pet. 2, 18—25 an.

§. 44. Der Anfangs- und Endpunkt der Perikopen fällt vor und nach dem Anfangs- und Endpunkt der exegetischen Abschnitte, und die Perikopen gehen über dieselben hinaus, wenn ein anstoßender exegetischer Abschnitt, welcher für sich allein sich nicht zur Perikope eignet, ganz oder zum Theil für einen andern zur Perikope geeigneten einen ergänzenden oder erläuternden Werth hat.

1. Es ist noch der zweite Theil der oben §. 43, 1 entstandenen Frage, ob der Umfang der Perikopen über die Grenzen der exegetischen Abschnitte hinausgehen kann und muß? zu beantworten. Wir bemerken in dieser Hinsicht zunächst, daß die beiden nothwendigen Erfodernisse jeder Perikope, der wesentliche Inhalt eines allgemeinen christlichen Gemüthszustandes und der Ausdruck der Uebereinstimmung desselben mit Christo, wenn sie gleich in vielen exegetischen Abschnitten zusammenfallen, in einigen so auseinandertreten, daß, während der eine exegetische Abschnitt oder ein Theil desselben nur das Eine enthält, der andre oder ein Theil desselben das Andre enthält. Dieser Fall muß schon deshalb zuweilen eintreten, weil die exegetische Abtheilung an und für sich an einen bestimmten Inhalt der Schrifttheile nicht gebunden und von demselben unabhängig ist, das Wesen der Perikope aber immer den angegebenen zwiefachen Inhalt fodert. Er tritt ein bei Erzählungen von Begebenheiten, welche, wie wir §. 25 bemerkt haben, nur in so fern dem Begriff der Perikope entsprechen, als sie irgend wie mit eignen Bemerkungen der Berichterstatter verbunden sind, und bei Erzählungen von Thaten der Christen der apostolischen Zeit, welche nur in so fern einen Werth als Perikope haben, als sie die erzählten Thaten auf den Geist Christi zurückführen und von demselben ableiten, weil die Auslegung solcher Erzählungen diejenigen Theile, welche die Begebenheit selbst oder die That selbst darstellen, von denjenigen Theilen, welche ihren Ursprung aus dem Glauben darlegen, trennen kann oder bei ihrer Abtheilung auf die ausgedrückte Beziehung der That auf den Glauben keine Rücksicht zu nehmen hat. Einzelne Beispiele dieser Art bieten die Abschnitte dar, welche wir unten mit den Perikopen Luk. 2, 1—14; 15—21, Matth. 28, 1—15 betrachten. Auf eine etwas andre, doch ganz ähnliche Weise tritt dieser Fall ein in den Ueberschriften und Eingängen der apostolischen Briefe, in so fern dieselben nicht selbst den Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines allgemeinen christlichen Gemüthszustandes enthalten. Diese Ueberschriften, welche mit Recht von der Exegese als besondere Abschnitte behandelt werden, enthalten, weil sie alle den Beruf der Verfasser der Briefe und ihre Gesinnung gegen die Gemeinden, oft auch die Absicht der Briefe selbst bezeichnen, immer den bestimmtesten Ausdruck der Entstehung des Briefes aus dem Glauben der Verfasser, umfassen aber keinesweges immer den Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines Gemüthszustandes. In diesen Fällen nun kann die Perikopenbildung der exegetischen Abtheilung nicht unbedingt folgen. Sie kann nicht jeden der beiden sich folgenden exegetischen Abschnitte zur Perikope bestimmen, weil jeder für sich, wegen des Mangels an Einem Erfodernisse der Perikopen, nur einen unvollständigen Werth als Perikope hat; sie kann

aber auch eben so wenig einen der beiden Abschnitte schlechthin ausschließen, weil eben jeder den andern zur Perikope ergänzt, und zwar dadurch, daß, während der eine mit der Entstehung des Inhalts des andern aus dem Glauben, den christlichen Glauben in der Regel nur auf ganz unbestimmte, allgemeine Weise darlegt, der andre mit dem Ausdruck des Inhalts eines bestimmten Gemüthszustandes den bestimmteren Inhalt hat, durch welchen allein eine Perikope möglich ist. Die Perikopenbildung muß also in diesen Fällen zwei exegetische Abschnitte zusammenfassen und über die exegetischen Grenzen hinausgehen. Die Ueberschreitung der exegetischen Grenzen wird auf gleiche Weise nöthig, wenn nicht der ganze anstoßende Abschnitt, sondern nur ein Theil desselben den angegebenen ergänzenden Werth hat, ein andrer aber für die Perikope ohne allen Werth und deshalb bereits ausgeschlossen ist.

2. Viel öfter noch als die hiermit nachgewiesene Nothwendigkeit der Ueberschreitung der exegetischen Grenzen bei der Perikopenbildung tritt eine andre damit ein, daß ein exegetischer Abschnitt für den andern anstoßenden einen erläuternden Werth hat, wegen dessen er, wenn er gleich an sich selbst die wesentlichen Erfodernisse einer Perikope gar nicht enthält, mit dem andern verbunden werden muß. In diesem Falle kann die Perikopenbildung nicht jeden der beiden aufeinanderfolgenden Abschnitte für sich zur Perikope bestimmen, weil, wennauch vielleicht der eine den wesentlichen Inhalt eines allgemeinen christlichen Gemüthszustandes ausdrückt, doch der andre einen solchen nicht ausspricht sondern nur einen ganz unbestimmten Gedanken oder nur eine einzelne Thatsache, eine völlig eigenthümliche Gemüthsbewegung enthält. Sie kann aber auch eben so wenig den letzteren Abschnitt ohne Weiteres ausschließen, weil der Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines christlichen Gemüthszustandes, welchen der erstere enthält, sich vollständig auf den vorangehenden Gedanken oder die Thatsache bezieht, welche im letzteren ausgedrückt ist, und weil auch der eigenthümliche Gemüthszustand, welchen der andre Abschnitt ausspricht, in einer sehr bestimmten Beziehung zu dem Ausdruck des allgemeinen Elementes im ersteren Abschnitte steht, so daß dieser durch die Verbindung beider an Kraft und Nachdruck gewinnt. Auch in diesem Falle muß also die Perikopenbildung die exegetischen Grenzen überschreiten, indem sie entweder zwei exegetische Abschnitte, oder doch einen mit einem Theile eines andern verbindet. Wegen dieses erläuternden Werthes eines exegetischen Abschnittes für den andern wird die Ueberschreitung der exegetischen Grenzen nöthig in Perikopen wie 1. Kor. 3, 1—15; Hebr. 10, 26—39; 13, 17—21.

III. Anordnung der Perikopen im Allgemeinen.

§. 45. Die Anordnung der Perikopen ist von der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres so abhängig, daß jede Perikope auf denjenigen Moment des Kirchenjahres gestellt werden muß, dessen Bedeutung sie entspricht.

1. Diese Regel für die Anordnung der Perikopen ergiebt sich aus dem Bisherigen mit aller Nothwendigkeit. Denn wenn wir darauf zurückgehen, daß das Kirchenjahr die Reihe der allgemeinen christlichen Gottesdienste ist §. 8, und jeder Gottesdienst eine innere Seite hat in dem Gemüthszustande, aus welchem er hervorgeht,

und eine äußere in den Mitteln der Darstellung, in welchen er zur Erscheinung kommt, und wenn wir das eigentliche Wesen jedes einzelnen Momentes des Kirchenjahres in seinem Gottesdienste finden, so ist die Bedeutung jedes Momentes des Kirchenjahres eben die innere Seite des Gottesdienstes an demselben oder der bestimmte Gehalt des allgemeinen Gemüthszustandes, welcher sich an diesem Momente entwickelt. Wenn nun jede Perikope den wesentlichen Inhalt eines allgemeinen Gemüthszustandes und damit die Bedeutung eines Momentes des Kirchenjahres ausdrückt, so können alle Perikopen nur auf diejenigen Momente des Kirchenjahres gestellt werden, deren Bedeutung sie entsprechen: weil eben nur dann die der Perikope als ihrem Texte untergeordnete Predigt in der That die innere Seite des Momentes des Kirchenjahres, oder den Gemüthszustand, aus welchem sein Gottesdienst hervorgeht, darstellt, in jedem andern Falle aber entweder einen Gemüthszustand darstellt, der sich nicht wirklich in der Gemeinde entwickelt und dann leer und bedeutungslos wird, oder zwar einen wirklichen Gemüthszustand der Gemeinde darstellt, dann aber vom Texte unabhängig wird, also wesentlicher Erfodernisse jeder protestantischen Predigt ermangelt.

2. Gegen unsre obige Regel kann das Bedenken erhoben werden, daß bei einer Anordnung der Perikopen, welche nur der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres folgt, zunächst eine große Ungleichheit der Anzahl von Perikopen bei verschiedenen Momenten des Kirchenjahres entstehen müsse, und daß, während auf der einen Seite der Fall eintreten könne, daß wir für einige Momente des Kirchenjahres gar keine Perikopen oder nur wenige finden, auf der andern auch der Fall möglich sei, daß wir für andre eine sehr große Anzahl von Perikopen finden. Erwägen wir nun das erste dieser Bedenken so leuchtet ein, daß dasselbe, wenn überhaupt begründet, erheblich genug wäre, um die Unmöglichkeit eines Unternehmens wie das unsrige auf diesem Standpunkt vollständig darzuthun, und den praktischen Werth desselben gegen unsre Behauptung §. 4 weit unter alle bisherigen Perikopensammlungen herabzusetzen, da letztere für alle Momente des Kirchenjahres mit wenigen Ausnahmen Perikopen enthalten. Allein jenes Bedenken erledigt sich von selbst durch das Wesen der Schrift und ihr Verhältniß zum christlichen Leben. Denn eben so wenig als, wie wir bereits oben §. 6, Not. bemerkt haben, alle Erscheinungen des christlichen Lebens aus der Schrift durch reines Denken gefunden werden können, eben so wenig kann es auch eine Erscheinung des christlichen Lebens geben, welche nicht in der Schrift irgend wie einen Ausdruck fände Dieß ist theoretisch mit der Lehre von dem zureichenden Inhalte der Schrift, zumal in der evangelischen Kirche, immer anerkannt worden und thatsächlich dadurch erwiesen, daß die Schrift unter allen Umständen und zu jeder Zeit immer hingereicht hat die Entwickelung des kirchlichen Lebens zu leiten. Wenn nun aber die Schrift für jede Regung des christlichen Lebens einen Ausdruck enthält, so muß es uns auch gelingen für alle Regungen desselben, zumal für alle allgemeinen christlichen Gemüthszustände, welche sich im Kirchenjahre entwickeln, wenigstens Einen Ausdruck oder Eine Perikope zu finden: und wir können bei keinem Momente des Kirchenjahres in den Fall kommen einen Text für denselben gar nicht nachzuweisen. Auch bei denjenigen Momenten des Kirchenjahres, wo wir nur Eine oder sehr wenige Perikopen finden, wird unsre Darstellung an praktischem Werthe der herkömmlichen Perikopensammlung wenigstens gleich kommen, da diese doch für keinen Moment mehr als zwei Perikopen darbietet, und von diesen die eine oft, wie wir schon bei unsrer allgemeinen Wahl nachgewiesen haben, völlig unzulässig ist, überdieß auch Gewohnheit und Herkommen an manchen Orten und, zumal an den festlichen Momenten des Kirchenjahres, vielen Predigern gar nicht gestattet im Gebrauch der herkömmlichen epistolischen und evangelischen Perikopen abzuwechseln. Was nun aber die Möglichkeit betrifft, daß wir bei unserm Ver-

fahren für manche Momente des Kirchenjahres eine sehr große Anzahl von Perikopen finden, so müssen wir allerdings anerkennen, daß bei unserm Verfahren die Perikopen jedes Momentes des Kirchenjahres an eine bestimmte Zahl gar nicht gebunden sind: doch erledigt sich dieses Bedenken zunächst vom theoretischen Standpunkte aus von selbst. Denn wenn einmal feststeht, daß das Kirchenjahr sich in Absicht des Verhältnisses und der Folge seiner Momente unabhängig von der Schrift und der Folge ihrer Abschnitte entwickelt hat, so ist die Bestimmung einer bestimmten Anzahl von Perikopen, und die Foderung, daß dieselbe bei der Bildung der Perikopen berücksichtigt werden müsse, unter allen Umständen willkührlich und unbegründet. Demnach könnte auch die größte Anzahl von Perikopen, die wir für Einen Moment des Kirchenjahres fänden, vom rein theoretischen Standpunkte aus unserm Verfahren nicht im Geringsten zum Vorwurfe gereichen. Um so nachdrücklicher könnte uns aber grade in dieser Hinsicht das praktische Bedenken entgegengestellt werden, daß eine große Anhäufung von Perikopen auf denselben Moment des Kirchenjahres immer eine Verschwendung des ohnedieß für manche Momente des Kirchenjahres nicht reichlich vorhandenen Schriftstoffes sei. Dieses Bedenken erledigt sich dadurch, daß wir die Anordnung von der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres abhängig machen. Denn eben darum kann bei unserm Verfahren eine große Anhäufung von Perikopen auf denselben Moment des Kirchenjahres nur dann entstehen, wenn wir viele Perikopen finden, welche denselben Gemüthszustand ausdrücken. Solche Perikopen können nun, eben weil sie denselben Gemüthszustand seinem wesentlichen Inhalte nach ausdrücken, nur durch die besonderen und bestimmteren Beziehungen, in welchen sie denselben darstellen, verschieden, in Absicht des eigentlichen Gehaltes der Gemüthszustände aber müssen sie einander gleich sein. Demnach ist auch ihre Vielheit und die Verschwendung des Schriftstoffs in ihrer Zusammenstellung auf Einen Moment des Kirchenjahres nur scheinbar*).

---

*) Hiermit erledigt sich auch der Einwurf der Ungleichmäßigkeit unsrer Anordnung der Perikopen. Denn nach allem Bisherigen können wir sagen, daß die Foderung der Gleichmäßigkeit in der Anordnung der Perikopen, in so fern sie in der Bestimmung einer gleichen Anzahl von Perikopen für jeden Moment des Kirchenjahres bestehen soll, eine durchaus unstatthafte und willkührliche ist, und daß eben nur diejenige Gleichmäßigkeit in der Anordnung der Perikopen wissenschaftlich begründet werden kann, welche wir erlangen müssen, wenn wir die Perikopen nach der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres ordnen. Wollte man aber auch in dieser Hinsicht ein praktisches Bedenken und zwar damit erheben, daß unsre Anordnung nicht wie die Anordnung der bisherigen Perikopenbildung den Prediger in den Stand setze mit allen Perikopen in gleicher Weise abzuwechseln, sondern ihn nöthige an manchen Momenten des Kirchenjahres wieder über dieselbe Perikope zu predigen, über die er in einem frühern Verlauf des Kirchenjahres bereits gepredigt habe, während er an andern Momenten des Kirchenjahres die Reihe der dargestellten Perikopen noch lange nicht erschöpft habe, so läßt sich auch dieser praktische Nachtheil unsers Verfahrens leicht als gering ja als durchaus nichtig darthun. Zunächst können wir, wenn wir gleich das Wort Gottes in der Schrift als den einen nothwendigen Faktor aller Predigten setzen, doch, da wir jede Predigt auch als ein eigenthümliches Erzeugniß und die Eigenthümlichkeit des Predigers und der Gemeinde als den andern Faktor jeder Predigt ansehen, es gar nicht als eine begründete Aufgabe anerkennen, daß der Prediger alle Perikopen jedes Momentes des Kirchenjahres der Reihe nach durchgehe und behandle; sondern die Wahl jeder Perikope für jede Predigt ist von der Eigenthümlichkeit derselben so abhängig, daß der Prediger, wenn er gleich das ganze Gebiet der für den vorliegenden Moment geeigneten Perikopen übersehen muß, doch leicht in den Fall kommen kann eine bereits behandelte Perikope in einem neuen Verlauf des Kirchenjahres wieder behandeln zu müssen, noch ehe er alle übrigen Perikopen erreicht. Dazu kommt aber noch, daß die Perikopen, wenngleich alle Texte zu Predigten sind, sich doch keinesweges alle auf gleiche Weise zu jeder Zeit und überall zu Texten wirklicher Predigten eignen, und zum Theil oft und unter allen Umständen, zum Theil aber nur selten und unter bestimmten Umständen den Anschluß von Predigten zulassen. Einige Perikopen sind nämlich im Ausdruck durchaus klar, in ihrem Inhalt durchaus allgemein, dabei so gehaltreich und anschaulich, daß Predigten über den in ihnen ausgedrückten Gemüthszustand sich ihnen wiederholt und unter allen Umständen unterordnen können:

§. 46. Die Anordnung der Perikopen ist von der Bedeutung der einzelnen Momente des Kirchenjahres in dem Maaße unabhängig, als diese selbst unbestimmt und schwankend ist, aber auch in unbestimmten und schwankenden Momenten von der Idee des Kirchenjahres so abhängig, daß die Perikopen nach der Bedeutung der Reihen des Kirchenjahres und ihrer Folge geordnet werden müssen.

1. Ein viel bedeutenderes Bedenken gegen unsre Regel §. 45 als die bereits erledigten entsteht aus der Unbestimmtheit und den Schwankungen, denen die Bedeutung mehrer Momente des Kirchenjahres unterliegt. Eine Unbestimmtheit der Bedeutung müssen wir nämlich, wenn wir gleich alle Momente des Kirchenjahres festzustellen gesucht haben, noch in den Momenten der Reihe des Advents und der zwischen Ostern und Pfingsten anerkennen. Schwankend aber ist die Bedeutung aller Momente der zweiten Reihe der ersten und der ganzen zweiten Hälfte. Die Bedeutung dieser Momente hat sich uns nämlich lediglich von der Voraussetzung aus ergeben, welche wir hierbei in Uebereinstimmung mit allen bisherigen Ordnern von Perikopen gemacht haben, daß auf das Epiphanienfest sechs und auf das Trinitatisfest sieben und zwanzig Sonntage folgen. Da nun diese Anzahl von Sonntagen in keinem wirklichen Kirchenjahre zugleich vorkommen kann, sondern von den vier letzten Sonntagen nach Epiphanien immer so viele fehlen müssen, als von den vier letzten nach Trinitatis wirklich vorkommen, so beruht unsre ganze Darlegung der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres wie alle bisherigen Perikopensammlungen wesentlich auf einer Fiktion, die jedoch dadurch nothwendig wird, daß die größte Verminderung der Epiphanien-Sonntage die größte Vermehrung der Trinitatis-Sonntage zur Folge hat, und umgekehrt, also sechs Sonntage nach Epiphanien vorkommen können wie 27 Sonntage nach Trinitatis.

2. In der bisherigen Perikopenbildung sind nun immer Perikopen für sechs Sonntage nach Epiphanien und sieben und zwanzig nach Trinitatis bestimmt, und die in jedem wirklichen Kirchenjahre ausfallenden Sonntage demnach als wirklich vorkommend oder doch als solche angesehen worden, durch deren Ausfall und Eintritt die Bedeutung der übrigen auf keine Weise verändert wird. Man hat eben darum nicht allein auf diejenigen Sonntage, welche in jedem wirklichen Kirchenjahre vorkommen müssen, Perikosten gestellt ohne Rücksicht auf den möglichen größeren oder geringern Ausfall folgender Sonntage, sondern man hat auch für die oft ausfallenden und höchst selten vorkommenden Sonntage Perikopen gewählt ohne Rücksicht auf diesen Umstand. Wir können, auch wenn wir die Beweglichkeit des Osterfestes und die eben darauf beruhende Veränderlichkeit des Kirchenjahres als einen Uebelstand ansehen, der die Anordnung der Perikopen eben so erschwert, als er auch auf das bürgerliche Leben störende Einflüsse übt, diesen Uebelstand, da er einmal obwaltet und gegenwärtig ohne anderweitige Nachtheile für das kirchliche Leben nicht gehoben werden könnte, nicht unberücksichtigt lassen. Wir können die bald ausfallenden bald eintretenden Sonntage nicht als immer wirklich vorkommend ansehen, weil dann unsre

---

andre Perikopen aber sind in ihrem Ausdruck schwieriger, der dialektischen Fassung näher, und wennauch allgemein, doch mit besonderen Beziehungen so gemischt, daß die Predigt über den in ihnen ausgedrückten Gemüthszustand sich ihnen seltner unterordnen kann. Der Fall nun, daß wir wenige Perikopen für einen Moment des Kirchenjahres finden, kann unserm ganzen Verfahren gemäß eben nur mit Perikopen der ersten Art eintreten, während eine große Anhäufung von Perikopen auf denselben Moment nur mit Perikopen der letztern Art eintreten kann. Eben darum aber hat die in einigen Momenten des Kirchenjahres größere, in andern geringere Möglichkeit der Anhäufung von Perikopen durchaus keine praktischen Nachtheile.

Anordnung der Wirklichkeit des Kirchenjahres nicht entsprechen würde. Wir können aber auch eben so wenig die Bedeutung derjenigen Sonntage der Epiphanien- und Trinitatiszeit, welche in jedem wirklichen Kirchenjahre bei allem Wechsel vorkommen müssen, als eine solche ansehen, welche durch den Ausfall und Eintritt der übrigen Sonntage der Epiphanien- und Trinitatiszeit keine Veränderung erlitte, weil das Kirchenjahr sich uns als ein zusammenhängendes Ganze vieler Momente gezeigt hat, welches auch unter dem Wechsel seiner Gestaltungen eine beziehungsweise Gleichheit bewahrt. Denn eben daraus, daß die Momente des Kirchenjahres ein Ganzes bilden, folgt nothwendig, daß der Ausfall dieser Momente in einem wirklichen Kirchenjahre und der Zutritt andrer nicht den Sinn haben kann, daß ihre Bedeutung oder ihre innere Seite in dem einen Kirchenjahre durchaus verloren geht und nur in dem andern verwirklicht wird, sondern nur den, daß die Bedeutung der zuweilen ausfallenden Momente in dem einen Kirchenjahre so gering und unbestimmt ist, daß sie mit der Bedeutung eines andern zusammenfällt und mit dieser einen Moment bildet, in dem andern Kirchenjahre aber sich so bestimmt entwickelt, daß sie für sich einen Moment vollständig erfüllt. Daraus aber ergiebt sich, daß nicht allein die Bedeutung der abwechselnd vorkommenden und ausfallenden Momente sondern auch die Bedeutung derjenigen Momente, welche jene umgeben, und in dem einen wirklichen Kirchenjahre weiter, in dem andern enger ist, also schwankt. Daß nun diese Schwankungen der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres sich, wie wir eben angedeutet haben, auf die zweite Reihe der ersten Hälfte und auf die ganze zweite Hälfte des Kirchenjahres erstrecken, ergiebt sich auf folgende Weise. Das Ganze und die Vollständigkeit des Kirchenjahres kommt offenbar bei den Veränderungen, denen seine äußere Gestaltung in jedem wirklichen Verlaufe unterliegt, um so bestimmter zum Bewußtsein und zur Erscheinung, je geringer die durch dieselben bedingten Schwankungen der Bedeutung der einzelnen Momente sind, während diese Schwankungen, je größer sie sind, um so mehr den Eindruck einer Lücke oder eines zufälligen Zusatzes geben. Nun sind diese Schwankungen, welche durch den Ausfall oder Zutritt von vier Sonntagen in der Bedeutung der immer wiederkehrenden hervorgebracht werden, offenbar größer, wenn sie auf eine kleinere Anzahl, geringer, wenn sie auf eine größere Reihe von Sonntagen ausgedehnt sind. Die Schwankungen der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres müssen also auf eine möglichst große Anzahl von Sonntagen ausgedehnt werden. Nun haben wir in der ganzen zweiten Hälfte des Kirchenjahres keinen einzigen Moment als so entschieden ausgebildet und so feststehend gefunden, daß er nicht in einem wirklichen Verlauf die gänzliche oder theilweise Aufnahme der Bedeutung eines oder mehrerer umgebender Momente gestattete. Denn auch die Feste, welche wir in der zweiten Hälfte des Kirchenjahres gefunden haben, sind alle mehr oder weniger beweglich und nehmen in jedem wirklichen Verlauf des Kirchenjahres eine andere Stellung ein. Wir können deshalb sagen, daß die Schwankungen der Bedeutung der Momente, welche in der zweiten Häfte aus dem Ausfall und Zutritt von vier Sonntagen entstehen, sich auf die ganze Hälfte erstrecken. In der ersten Hälfte aber verhält es sich anders. Hier finden wir vor der zweiten Reihe, in welcher der Wechsel des Ausfalls und des Zutritts eintritt, das Weihnachtsfest und mit demselben eine bestimmte Grenze, über welche die Schwankungen der Bedeutung der Momente dieser Reihe nicht zurückgehen können. Eben so finden wir nach der zweiten Reihe die Passionszeit und mit dieser eine bestimmte Grenze, über welche die Schwankungen der Bedeutung der Momente dieser Reihe nicht hinausgehen können. Aus diesem Grunde können nun die Schwankungen, welche durch den wechselnden Ausfall und Zutritt der Epiphaniensonntage erzeugt werden, nicht als über die zweite Reihe hinausgehend gedacht werden; allein es ist auch kein Grund vorhanden, diese Schwankungen nicht mit auf die Sonntage Septuagesimä bis Quinquagesimä auszudehnen, nachdem diese Sonntage sich als dieser Reihe angehörig gezeigt haben.

3. Es entsteht nun die Frage, wie wir bei der hiermit dargelegten Unbestimmtheit der einzelnen Momente der ersten und vierten Reihe der ersten Hälfte und bei

den Schwankungen der Momente der ganzen zweiten Hälfte die Perikopen ordnen können? Hier bietet sich nun sogleich die Möglichkeit einer doppelten Antwort dar. Entweder man sagt: die Unbestimmtheit und die Schwankungen der Bedeutung jener Momente läßt eine Berücksichtigung derselben bei Anordnung der Perikopen überhaupt nicht zu; oder man sagt: auch in der Unbestimmtheit der Bedeutung jener Momente liegt wenigstens einige Bestimmtheit, und auch in dem Wechsel, dem die Bedeutung jener andern unterworfen ist, liegt wenigstens einige Gleichheit und diese beziehungsweise Bestimmtheit und Gleichheit muß bei aller Unbestimmtheit und Ungleichheit die Anordnung der Perikopen leiten. Die erste Ansicht von dem Einfluß der Unbestimmtheit und der Schwankungen jener Momente des Kirchenjahres tritt, wennauch unausgesprochen, in denjenigen Perikopenbildungen hervor, welche die Perikopen für diese Momente ohne alle Rücksicht auf die Idee des Kirchenjahres, lediglich durch Eintheilung von ganzen für jene Reihen ausgewählten Büchern bestimmen. Sie widerstrebt aber unserm ganzen Unternehmen und den ersten Voraussetzungen, auf welchen dasselbe ruht, so sehr, daß wir ihr nicht folgen können, ohne dasselbe völlig aufzugeben. Denn wenn wir die Unmöglichkeit anerkennen wollten die Perikopen der Reihen, deren einzelne Momente ihrer Bedeutung nach schwankend und unbestimmt sind, nach der Bedeutung der Momente zu ordnen, so würde nur eine Reihe, nämlich die dritte der ersten Hälfte, als ein Theil des Kirchenjahres übrig bleiben, auf welchen das von uns §. 2 beschriebene Verfahren anwendbar wäre. Ueberdieß leidet nun jene Ansicht auch offenbar an einem innern Widerspruche. Denn wer einmal die Unmöglichkeit einiger Rücksicht auf die Bedeutung der Momente des Kirchenjahres in jenen Reihen behaupten will, wird bald dazu getrieben auch die Perikopen der dritten Reihe der ersten Hälfte ohne Rücksicht auf die Bedeutung ihrer einzelnen Momente zu ordnen, wie sich aus mehren neueren Perikopenbildungen leicht darthun ließe. Dabei aber ist es mit dem kirchlichen Leben und der ganzen kirchlichen Praxis durchaus unverträglich auch die Perikopen für die Feste ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung zu bestimmen, und es hat sich noch keine Perikopenbildung so weit von der Idee des Kirchenjahres entfernt, auch für die Feste Perikopen ohne Rücksicht auf die Bedeutung derselben zu bestimmen. Hieraus entsteht nun der Widerspruch, daß die Perikopenbildung, welche von jener Ansicht ausgeht, in der Anordnung der Fest-Perikopen zwar der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres folgt, aber in der Anordnung aller übrigen Perikopen irgend einen andern, oft ganz beliebig erwählten Faden ergreift. Was nun aber die andre Antwort auf die Frage nach dem leitenden Faden der Anordnung in den unbestimmten und schwankenden Momenten des Kirchenjahres betrifft, so können wir in Absicht der unbestimmten Bedeutung einiger Momente des Kirchenjahres nach unsrer Darlegung desselben behaupten, daß wir schon mit der Betrachtung des Verhältnisses dieser Momente zu den Reihen, welchen sie angehören, und der Stellung, welche sie in denselben einnehmen, einige Bestimmtheit ihrer Bedeutung nachgewiesen haben, die uns bei Anordnung, wennauch nicht aller, doch einiger Perikopen in denselben leiten kann. Eben so können wir in Absicht der schwankenden Bedeutung mehrer Mo-

mente des Kirchenjahres, nachdem die dargelegten Reihen sich einmal als nothwendige Theile desselben ergeben haben, sagen, daß auch die größte Verkürzung der Epiphanien- und Trinitatis-Sonntage niemals den gänzlichen Ausfall einer Reihe zur Folge haben, und daß eben so wenig die größte Vermehrung jener Sonntage den Zusatz einer neuen Reihe zur Folge haben kann, also die Reihen selbst in ihrer dargelegten Folge, und deren Bedeutung, so wie das allgemeine Verhältniß der einzelnen Momente dieser Reihen zu ihrer Gesammtbedeutung sich unter allem Wechsel der Anzahl ihrer Momente immer gleich bleibt, und daß eben diese in jedem wirklichen Verlauf des Kirchenjahres wiederkehrende Gleichheit aller Gestaltungen des Kirchenjahres unsre Anordnung der Perikopen auch in denjenigen Momenten leiten kann, deren Bedeutung schwankt. Da wir nun aber doch einerseits ein Schwanken der Bedeutung einiger Momente des Kirchenjahres anerkennen müssen, andrerseits Perikopen nicht bloß für ganze Reihen sondern für einzelne Momente des Kirchenjahres zu bestimmen haben, so entsteht die weitere Frage, wie wir bei der Anordnung die, wenngleich beziehungsweise feste, doch in den einzelnen Momenten schwankende Bedeutung berücksichtigen können?*) Es bietet sich hier von selbst der eben so leichte als zulässige Ausweg dar, daß wir eine der vielen möglichen Gestaltungen der zweiten Reihe der ersten Hälfte und der ganzen zweiten Hälfte und die dieser entsprechende Bedeutung der einzelnen Momente unserer Darstellung der Perikopen zu Grunde legen und zwar in beiden Theilen des Kirchenjahres die weiteste und größte, nämlich die, in welcher sechs Sonntage nach Epiphanien und sieben und zwanzig nach Trinitatis vorkommen. Diese Grundlage gewährt uns den Vortheil, auch bei der Darstellung der Perikopen der schwankenden Momente von unsrer obigen Darstellung des Kirchenjahres ausgehen zu können.

Dieses Verfahren ist nun freilich dem Anschein nach dem bisherigen in der Anordnung der Perikopen, welches wir oben getadelt haben, durchaus gleich; es unterscheidet sich jedoch innerlich und wesentlich von demselben so sehr, daß es den oben erhobenen Bedenken nicht unterliegt. Zuerst unterscheidet es sich schon auf eine mehr äußerliche Weise von dem bisherigen Verfahren dadurch, daß wir vor den sechs Sonntagen nach Epiphanien nicht einen Sonntag nach Neujahr und das Fest Epiphanien neben einander aufstellen, wie dieß wenigstens in der alten Perikopensammlung geschieht. Durch diese Abweichung entspricht unsre Anordnung der Wirklichkeit des Kirchenjahres mehr als die herkömmliche, da ein Sonntag nach Neujahr und das Epiphanienfest in der evangelischen Kirche in keinem wirklichen Kirchenjahre zusammen vorkommen können. Dann aber unterscheidet sich unsre Anordnung der Perikopen für die zweite Reihe der ersten und für die ganze zweite Hälfte von der bisher üblichen auch dadurch, daß sie nicht wie die bisher übliche darauf Anspruch macht auch in Absicht der Bedeutung der einzelnen Momente, von der sie ausgeht, der Wirklichkeit des Kirchenjahres in jedem Verlauf desselben und

---

*) Dies könnte vollständig nur dadurch geschehen, daß wir alle möglichen Gestaltungen des Kirchenjahres, welche die Beweglichkeit des Osterfestes zur Folge hat, darlegten, die Abänderung, welche die Bedeutung der schwankenden Momente in jeder dieser Gestaltung erleidet, bestimmten und demnach die Perikopen derselben auf so vielfache Weise ordneten, als die Abänderung ihrer Bedeutung sich vielfach gestaltet. Dieses Verfahren würde uns nun aber nöthigen die Perikopen der zweiten Reihe der ersten und die der ganzen zweiten Hälfte wegen der Beweglichkeit des Osterfestes auf vierfache und wegen der Beweglichkeit des ersten Sonntages nach Weihnachten so wie des ersten Advents auf noch mehrfache Weise darzulegen, und würde uns dadurch zu einer Weitläuftigkeit führen, welche zu dem möglichen Gewinn und Erfolge derselben in gar keinem Verhältniß stände.

so zu entsprechen, daß die Bedeutung der wirklich vorkommenden Momente, auch bei dem bald größeren bald geringeren Ausfall andrer, immer dieselbe bleibt, sondern der Wirklichkeit des Kirchenjahres nur in Absicht der immer gleichen Bedeutung der ganzen Reihen und ihrer Folge entsprechen will. Wenn nun die bisher übliche Anordnung der Perikopen in so fern hypothetisch war, als sie auch anerkennen mußte, daß niemals alle Sonntage, für welche sie Perikopen bestimmte, eintreten können, und daß immer nur diejenigen Perikopen zum wirklichen Gebrauch kommen können, deren entsprechende Sonntage eintreten, so ist unsre Anordnung auch hypothetisch, aber sie ist dieses in einem weit größeren Umfange, indem sie anerkennt, daß der Ausfall von Sonntagen einerseits keinesweges unbedingt den Ausfall derjenigen Perikopen zur Folge hat, die wir auf die ausfallenden Sonntage stellen, andrerseits aber auch keinesweges die Bedeutung der ausfallenden Sonntage gänzlich aus dem Verlauf des Kirchenjahres tilgt, sondern diese auf andre wirklich vorkommende überträgt und demgemäß eine Abänderung der Stellung der Perikopen auch der wirklich vorkommenden Sonntage fodert. Es entsteht also aus unsrer Anordnung der Perikopen die Foderung an jeden Prediger bei der jedesmaligen Gestaltung, welche das Kirchenjahr durch die Beweglichkeit des Osterfestes gewinnt, die Abänderung der Bedeutung jener schwankenden Momente, welche durch diese Gestaltung bedingt ist, selbst zu suchen und festzusetzen und eben danach die Perikopen für den jedesmal vorliegenden Verlauf des Kirchenjahres zu ordnen. Diese Foderung, welche freilich bei der bisher üblichen Perikopenbildung gar nicht entstehen konnte, erschwert freilich den wirklichen Gebrauch unsrer Darstellung der Perikopen, sichert aber dieser den doppelten Vorzug, daß sie einerseits der Idee des Kirchenjahres als eines vollständigen Ganzen mehr entspricht, andrerseits aber der Eigenthümlichkeit des Predigers ein freies Gebiet, auch in Absicht der Anordnung der Perikopen, öffnet.

§. 47. Die Anordnung der Perikopen ist von der Bedeutung der einzelnen Momente des Kirchenjahres in dem Falle unabhängig, daß der geschlossene Zusammenhang eines mehre Perikopen umfassenden exegetischen Abschnittes der Folge der einzelnen Momente des Kirchenjahres widerstrebt; sie bleibt aber auch in diesem Falle von der Idee des Kirchenjahres so abhängig, daß der ganze mehre Perikopen umfassende Abschnitt nach der Bedeutung einer ganzen Reihe des Kirchenjahres und nach der Beziehung geordnet werden muß, welche sein Inhalt zu einem bestimmten Momente derselben hat.

1. Für die Anordnung der Perikopen entsteht eine besondere Schwierigkeit aus den oben §. 43, 2 betrachteten exegetischen Schriftabschnitten und den Perikopen, in welche dieselben, wie sich dort ergeben hat, zerlegt werden müssen. Die Perikopen, welche aus jedem dieser Schriftabschnitte entstehen, müssen, wie wir bereits oben bemerkt haben, bei der Anordnung der Perikopen in möglichst nahe Folge gebracht oder so gestellt werden, daß, während die Perikope, welche aus dem ersten Theile eines solchen Abschnittes entsteht, auf den ersten mehrer Sonntage gestellt wird, die im Kirchenjahre einander folgen, diejenigen Perikopen, die aus den folgenden Theilen eines solchen Abschnittes entstehen, auf den zweiten, dritten u. s. w. dieser Sonntage gestellt werden. Denn nur diese Anordnung setzt den Prediger in den Stand bei der Behandlung jeder einzelnen Perikope, welche aus diesen Schriftabschnitten entsteht, diejenige Kenntniß des Zusammenhanges dieser Perikope in der Vollständigkeit, durch welche ihre Auffassung bedingt ist, und mit derjenigen Sicherheit, welche überhaupt die homiletische Schriftauslegung erfodert und zuläßt, vorauszusetzen.

2. Untersuchen wir nun näher, wie wir diese Regel auf die oben §. 43, 2

betrachteten Schriftabschnitte und die aus ihnen entstehenden Perikopen und zwar in Uebereinstimmung mit unsrer allgemeinen Regel für die Anordnung §. 45 anwenden können, so kommt zunächst Folgendes in Betrachtung. Wir haben, wie wir so eben §. 46 näher erörtert haben, Reihen des Kirchenjahres gefunden, deren einzelne Momente sich ihrer Bedeutung nach nicht genau bestimmen ließen, und wir haben andre gefunden, deren einzelne Momente eine besondre Bestimmung zuließen. Zu den letztern gehören, nachdem wir einmal das eben beschriebene hypothetische Verfahren in der Anordnung für unvermeidlich erkannt haben, für die Ausführung derselben auch alle diejenigen, deren einzelne Momente sich als in ihrer Bedeutung schwankend erwiesen. Nun finden wir unter den mehre Perikopen im geschlossenen Zusammenhange enthaltenden Abschnitten zunächst einige, welche in ihrem ganzen Umfange der Bedeutung derjenigen Reihen, deren einzelne Momente sich nicht genau bestimmen ließen, auf das Bestimmteste entsprechen; dann aber auch andre, welche in ihrer ganzen Ausdehnung der Bedeutung einer Reihe, deren einzelne Momente wir näher bestimmten, und zwar der bestimmten Bedeutung eines einzelnen Momentes einer solchen Reihe entsprechen. Die Abschnitte der ersten Art und die aus ihnen entstehenden Perikopen können nun für unsre Anordnung keine Schwierigkeit machen. Denn wir werden, nachdem wir festgesetzt haben, daß die Perikopen jener Reihen nach der Bedeutung der ganzen Reihen zu ordnen sind §. 46, und nachdem sich nun hier ergeben hat, daß die Perikopen, welche aus exegetischen Abschnitten von geschlossenem Zusammenhange entstehen, in ihrer ursprünglichen Folge zu ordnen sind, unbedingt sagen können, daß alle Perikopen, welche aus jenen Abschnitten entstehen, zunächst auf diejenigen Reihen zu stellen sind, deren Bedeutung der Gesammtinhalt jener Abschnitte entspricht, dann aber auch, daß diese Perikopen in ihrer ursprünglichen Folge auf die einander folgenden Momente dieser Reihen gestellt werden müssen, und daß diese Anordnung, weit entfernt der Bestimmtheit jener Bedeutung irgend zu widerstreben, diese selbst erst vollendet. Wir können demnach schon hier mit aller Sicherheit festsetzen, daß, weil von den oben §. 43, 2 angeführten Abschnitten folgende: Apost.-Gesch. 7, 1—53; 13, 13 — 52; Ephes. 1, 15 — 2, 18; Koloss. 1, 9 — 29; 1 Petri 1, 1—25 mit ihrem Gesammtinhalte der Bedeutung des Advents, dagegen folgende: Matth. 24, 15—25, 30 mit den Parallelen; Joh. 15, 9—16, 33; Joh. 17 der Bedeutung der Reihe zwischen Ostern und Pfingsten entsprechen, die aus diesen Abschnitten zu bildenden Perikopen nach ihrer ursprünglichen Folge auf die einzelnen Sonntage dieser Reihen gestellt werden müssen. Die Anordnung derjenigen Perikopen, welche aus exegetischen Abschnitten entstehen, deren Gesammtinhalt Reihen von größerer Bestimmtheit der einzelnen Momente entspricht, ist indeß schwieriger. Denn wenn wir auch sagen können, daß die ganze Reihe, welcher die Perikopen eines solchen Abschnittes angehören, immer mit Sicherheit bestimmt werden kann, und wenn wir gleich in den meisten dieser Abschnitte eine Perikope finden, welche ihren Mittelpunkt so bildet, daß sie die Stellung der übrigen leiten muß, also alle übrigen Perikopen desselben Abschnittes auf Momente des Kirchenjahres gestellt werden müssen, welche denjenigen, dem diese angehört, zunächst umgeben, so zeigt sich bei näherer Betrachtung dieser Abschnitte leicht, daß, wenngleich die Folge der

Perikopen in einigen derselben der Folge der Momente des Kirchenjahres in ihrer Bedeutung entspricht, die Folge der Perikopen in andern Abschnitten dieser Art der Folge der Momente des Kirchenjahres in ihrer Bedeutung widerstrebt. Die Perikopen der Abschnitte der ersten Art müssen wir nun zwar nach unsern Regeln unbedenklich nach ihrer ursprünglichen Folge ordnen, und es wird sich eben hiernach die Stellung der Perikopen aus den oben angeführten Abschnitten Matth. 6, 1—15; 7, 15—29 mit Luk. 6, 43—49; Joh. 13, 21—38; 14, 1—31; Ap. Gesch. 5, 17—42; 8, 4—25; 9, 1—30; 11, 19—30 bestimmen lassen: allein die Perikopen aus den Abschnitten der andern Art können wir nicht nach unsrer eben ermittelten Regel ordnen ohne auf Momente des Kirchenjahres zu kommen, deren Bedeutung sie nicht entsprechen. Hier kann nun die Frage entstehen, ob die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen mehr der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres oder mehr dem Zusammenhange der Perikopen folgen müsse? Die Berücksichtigung der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres würde in diesem Falle die Folge haben, daß der Inhalt der Perikope nicht zur vollen Anschauung käme, die Perikope also aufhörte ein klarer Ausdruck des wesentlichen Inhaltes des in der Predigt dargestellten Gemüthszustandes zu sein, also ihren Werth und ihr Wesen als Text ganz oder theilweis verlöre. Die Berücksichtigung des Zusammenhanges der Perikope aber kann in diesem Falle nur die Folge haben, daß nicht ganz derselbe Gemüthszustand, welcher durch die Gesammtheit der Gemüthszustände des Kirchenjahres bedingt ist, sich in der Gemeinde entwickelt oder zur Darstellung kommt, sondern ein andrer. Aber dieser andre Gemüthszustand muß jenem schon darum immer sehr ähnlich sein, weil doch die Perikopen, welche nach ihrem ursprünglichen Zusammenhange gestellt werden, immer demselben Ganzen eines exegetischen Abschnittes angehören. Der letztere Nachtheil ist also offenbar viel geringer als jener erstere. Es muß demnach bei der Anordnung derjenigen Perikopen, welche aus jenen größern exegetischen Abschnitten entstehen, deren Gesammtinhalt Reihen von bestimmten Momenten entspricht, die Rücksicht auf den Zusammenhang jener Perikopen wennauch nur so vorwalten, daß diese Abschnitte auf Reihen gestellt werden, deren Bedeutung ihr Gesammtinhalt entspricht, und daß die Perikope, welche den Mittelpunkt jener Abschnitte bildet, auf denjenigen Moment gestellt wird, dessen Bedeutung sie entspricht, daß aber alle übrigen Perikopen desselben Abschnittes auf die nächsten umgebenden Momente ohne Rücksicht auf deren besondere Bedeutung gestellt werden.

3. Hieran schließt sich nun noch eine andre Bemerkung, welche zwar auch andre exegetische Abschnitte betrifft als diejenigen, deren Anordnung unser obiger Satz bestimmt, aber doch hier ihre angemessene Stelle findet. Wenn wir nämlich bei der Abtheilung der Perikopen der exegetischen Abtheilung nach §. 42 so folgen, daß wir die Grenzpunkte der Perikopen im Allgemeinen und außer den §. 43 u. 44 erörterten Fällen auf die exegetischen Grenzpunkte setzen, so entstehen zwar, da viele exegetische Abschnitte der Schrift für sich vollständig verständliche Ganze bilden, viele Perikopen, welche für sich völlig verständlich sind; es entstehen aber, da exegetische Abschnitte nur beziehungsweise ein Ganzes bilden, auch andre, welche, obgleich mit ihren Grenzen die exegetischen Abschnitte vollständig deckend, doch nicht ohne einige Erinnerung an ihren Zusammenhang vollständig aufgefaßt werden können. Nicht bloß kleinere exegetische Abschnitte, deren Umfang das äußere Maaß einer Perikope nicht übersteigt, sondern auch einige von den größern eben betrachteten hängen mit andern Abschnitten der biblischen Schrift, der sie angehören, so

genau zusammen, daß sie nicht ohne einige Erinnerung an diesen ihren Zusammenhang gefaßt werden können, und wenigstens die erste der Perikopen, welche sie enthalten, nicht ohne einen Blick auf diesen Zusammenhang verstanden werden kann. Wir können demnach, nachdem wir gezeigt haben, welche Rücksicht der Zusammenhang der Perikopen, welcher innerhalb der exegetischen Grenzen liegt, bei Anordnung der Perikopen fodert, die Frage nicht umgehen, ob und welche Rücksicht der über die exegetischen Grenzen hinausgehende Zusammenhang bei Anordnung der Perikopen fodert? Bei dieser Frage stellt sich uns nun sogleich ein großer Unterschied des Verhältnisses der Folge der exegetischen Abschnitte zu der Folge der Momente des Kirchenjahres dar. Wir bemerken nämlich auf der einen Seite größere, längere Reihen exegetischer Abschnitte, welche der Folge der Momente des Kirchenjahres, wie sie sich uns ergeben hat, fast ganz genau entsprechen; wir bemerken aber freilich auch eben so viele und bei Weitem mehr solche Reihen exegetischer Abschnitte, welche der Folge der Momente des Kirchenjahres widerstreben. Zu den ersteren gehören besonders die Erzählungen von der Geburt des Täufers und der Verkündigung der Geburt Christi im Anfange des Evangeliums des Lukas, die Abschnitte der Leidensgeschichte, die Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen und auch einige Ermahnungen der Apostel am Schlusse ihrer Briefe; zu den letzteren aber die meisten übrigen. In Beziehung auf die erstgedachten Abschnitte beantwortet sich nun unsre Frage von selbst dahin, daß bei ihrer Anordnung die Rücksicht auf die Bedeutung der Momente des Kirchenjahres und die Rücksicht auf ihren Zusammenhang zusammenfällt. In Absicht der Abschnitte der andern Art aber ist sogleich offenbar, daß die Anordnung der Perikopen, wenn sie von der ursprünglichen Folge derselben abhängig gemacht werden sollte, die Idee des Kirchenjahres, in so fern sie in der Folge seiner Momente ausgeprägt ist, in den meisten Fällen würde völlig aufgeben müssen. Von der andern Seite ist auch ohne Weiteres klar, daß die Darlegung des Zusammenhanges jeder Perikope, deren Grenzen mit den exegetischen Grenzen zusammenfallen, eben darum, weil doch jeder Abschnitt beziehungsweise ein Ganzes bildet, im Allgemeinen leichter ist als die Darlegung des Zusammenhanges einer Perikope, deren Grenzen die des exegetischen Abschnittes nicht erreichen. Hieraus ergiebt sich nun, daß alle Perikopen, deren Grenzen mit den exegetischen Grenzen zusammenfallen, und deren ursprüngliche Folge der Folge der Momente des Kirchenjahres nicht entspricht, lediglich nach der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres, nicht nach ihrem Zusammenhange geordnet werden müssen: allein es entsteht freilich mit dieser Regel auch sogleich die Foderung an jeden Prediger, bei der homiletischen Behandlung dieser Perikopen den Zusammenhang derselben in Erinnerung zu bringen oder den Inhalt derselben, in so fern er durch die exegetische Abtheilung durchschnitten ist, zu ergänzen*).

§. 48. Die Anordnung der Perikopen ist von der Bedeutung der einzelnen Momente des Kirchenjahres in dem Maaße unabhängig, in welchem der Inhalt der Perikopen über den Umfang der Bedeutung der einzelnen Momente hinausgeht; sie bleibt aber immer von der Idee des Kirchenjahres so abhängig, daß sie nur mit denjenigen Perikopen, welche die Bedeutung eines Momentes des Kirchenjahres decken oder nicht erschöpfen, apodiktisch, mit den übrigen aber problematisch verfährt und die problematische Stellung der letzteren nach der Bedeutung desjenigen Momentes des Kirchenjahres bestimmt, welchem die

*) Es bedarf hier nur noch einer kurzen Erwähnung, daß zuweilen der Fall eintritt, daß die ursprüngliche Folge der Perikopen, welche vollständige exegetische Abschnitte bilden, bei einer sehr geringen Abweichung von der Folge der Momente des Kirchenjahres beibehalten werden kann, indem zuweilen von zwei auf einander folgenden exegetischen Abschnitte, welche sich vollständig zu Perikopen zweier aufeinander folgenden Momente des Kirchenjahres eignen, der erste der Bedeutung des zweiten dieser Momente, der zweite der Bedeutung des ersten entspricht. In diesem Falle erscheint der Nachtheil der Abweichung von der Idee des Kirchenjahres so gering, daß er gegen den Vortheil der leichteren Ergänzung des Zusammenhanges nicht in Betrachtung kommt, die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen also bei Anordnung derselben unbedenklich die ursprüngliche Folge beibehalten kann.

überwiegenden oder in der Schrift seltner vorkommenden Elemente ihres Inhalts entsprechen.

1. Auch wenn wir die Abtheilung der Perikopen genau nach den §§. 42—44 entworfenen Regeln vollziehen, entstehen keinesweges durchweg solche Perikopen, welche der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres so entsprechen, daß sie dieselbe decken, wie folgende: Matth. 5, 43—48; 6, 24—34; Römer 5, 20—6, 14; 11, 25—36; 12, 17—21; Ephes. 5, 22—33; Phil. 3, 13—16; 1. Joh. 5, 19—21; Hebr. 10, 19—25. Bei Weitem die meisten Perikopen entsprechen mit dem Umfange ihres Inhaltes nicht genau dem Umfange der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres, indem sie dieselbe entweder nicht erschöpfen, wie streng genommen schon alle diejenigen, welche Momente des eigentlich wirksamen Lebens Christi enthalten, da die Bedeutung der einzelnen Momente der zweiten Reihe der ersten Hälfte lediglich durch das Gemeinsame mehrer Lebensmomente Christi bestimmt werden mußte, und andre wie Matth. 7, 6; Luk. 17, 7—10; Römer 11, 11—24; 1. Kor. 5, 6—8; 9—13; 2. Kor. 1, 1—11; Ephes. 5, 19—21; Kol. 3, 16 u, 17; Koloss. 4, 5 u. 6, oder mit ihrem Inhalte mehr oder weniger über den Umfang der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres hinausgehen, wie Matth. 11, 25 — 30; Luk. 10, 21 — 24; Matth. 22, 1 — 14; Luk. 14, 16 — 24; 2. Kor. 5, 11 — 21; 1. Joh. 1, 5—2, 2. Daß diese Unangemessenheit der Perikopen zu der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres nicht etwa aus einem Mangel unsrer Darlegung des Kirchenjahres und eben so wenig aus einem Mangel unsrer Regeln über die Abtheilung der Perikopen entsteht, bedarf bei der Unabhängigkeit der Entwickelung der einzelnen Momente des Kirchenjahres von der Schrift keiner Nachweisung. Wir finden ganze exegetische Abschnitte, welche die Bedeutung eines Momentes des Kirchenjahres nur von einer bestimmten Seite ausdrücken, und welche auch in Verbindung mit den umgebenden Abschnitten einen vollständigen Ausdruck dieses Moments nicht enthalten würden, weil die umgebenden Abschnitte ihrem Inhalte nach von jenem ganz verschieden sind. Wir finden andre exegetische Abschnitte, welche ungetheilt zu Perikopen bestimmt werden müssen, aber in ihrem untheilbaren Zusammenhange die Bedeutung mehrer Momente des Kirchenjahres umfassen. Es kommen sogar exegetische Abschnitte vor, welche, obgleich auf einen einzigen Satz beschränkt, doch mit diesem Einen Satze der Bedeutung mehrer Momente des Kirchenjahres zugleich entsprechen §. 42. Es entsteht die Frage, wie die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen in diesen Fällen zu verfahren hat um eben sowohl die Vollständigkeit der Darstellung zu erreichen, als auch auf der andern Seite die Begründung derselben durchführen zu können?

2. Zuerst muß bei der wissenschaftlichen Anordnung der Perikopen von vorn herein im Allgemeinen anerkannt werden, daß die Stellung, welche den Perikopen angewiesen wird, nicht überall gleich sicher und fest, die Sicherheit und Festigkeit derselben vielmehr so verschieden ist, daß, während einige Perikopen schlechthin an die Momente gebunden sind, auf welche sie gestellt werden, und eine andre Stellung nur nach Maaßgabe der Veränderungen gestatten, welchen, wie wir §. 46 nachgewiesen haben, die Bedeutung mehrer Momente des Kirchenjahres selbst unterworfen ist, andre Perikopen keinesweges schlechthin an diejenigen Momente gebunden sind, auf welche sie von der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen gestellt werden sondern in derselben ihre Stellung nur mit dem Vorbehalt einer möglichen Verlegung auf einen andern Moment des Kirchenjahres, dem sie auf gleiche Weise entsprechen, erhalten: und wir können sogleich, da die ganze wissenschaftliche Darstellung der Perikopen auf der Foderung des vielseitigen und des ausgedehntesten Schriftgebrauchs und der schriftgemäßen Darstellung aller allgemeinen Gemüthszustände mit allen ihren Beziehungen ruht, hinzufügen, daß dieser Vorbehalt nicht allein eine Zulassung der Abweichung der Anordnung der Perikopen in der homiletischen Praxis von der

allgemeinen Darstellung in sich schließt sondern gradehin auch die Foderung derselben, nur freilich so, daß, wie die Stellung, welche die allgemeine Darstellung der Perikopen mit jenem Vorbehalt und dieser Foderung giebt, niemals ohne Begründung geschehen darf, so auch die Abweichung ohne das Bewußtsein eines Grundes unzulässig ist. Die Stellung nun, welche nur mit diesem Vorbehalt und mit dieser Foderung bestimmt werden kann, können wir eben deshalb als eine problematische bezeichnen, wogegen wir die vollständig sichre und feste Stellung andrer Perikopen eine apodiktische nennen, schon darum, weil sie einer vollständigen Begründung in jeder Hinsicht fähig ist. Apodiktisch ist nun nicht allein die Stellung derjenigen Perikopen, deren Inhalt die Bedeutung eines Moments des Kirchenjahres deckt, sondern auch die Stellung derjenigen Perikopen, welche die Bedeutung bestimmter Momente des Kirchenjahres nicht erschöpfen. Denn der Inhalt solcher Perikopen steht zu der Bedeutung der Momente des Kirchenjahres immer irgend wie in dem Verhältnisse der logischen Unterordnung, so daß ihre Stellung in jedem Falle durch eine einfache Subsumption eben so leicht als sicher bestimmt werden kann. Dagegen ist nun die Stellung derjenigen Perikopen, deren Inhalt über die Bedeutung der Momente des Kirchenjahres hinausgeht, durchaus problematisch. Unsre obige Frage stellt sich hiermit bestimmter dahin: auf welchem Grunde die problematische Anordnung solcher Perikopen ruht? Hierauf ließe sich nun antworten, daß, wenngleich in vielen Schriftabschnitten mehre Gedanken verbunden sind, doch, zumal bei sorgfältiger Berücksichtigung des Zusammenhanges derselben, unter diesen vielen Gedanken Einer als der Hauptgedanke und als die eigentliche Absicht des Verfassers hervortritt, und daß wir die Stellung der Perikopen immer nach demjenigen Momente zu bestimmen haben, dessen Bedeutung in dem Hauptgedanken des Abschnittes ihren Ausdruck findet. Allein diese Bemerkung führt noch nicht zu einer Beantwortung unsrer Frage. Denn auch der Eine Hauptgedanke eines Abschnittes kann, wenn er sich mit Bestimmtheit fassen läßt, über die Bedeutung jedes der einzelnen Momente des Kirchenjahres hinausgehen; und die Stellung des Abschnittes ist eben nur in diesem Falle problematisch, während sie apodiktisch ist, sobald der Hauptgedanke der Bedeutung eines Momentes des Kirchenjahres völlig entspricht. Dann aber kommen in der That exegetische Abschnitte vor, in welchen, auch bei Berücksichtigung ihres Zusammenhanges, mehre Gedanken mit gleichem Werthe hervortreten. Indeß tritt nun auch in solchen Perikopen, deren Hauptgedanke über die Bedeutung der Momente des Kirchenjahres hinausgeht, dieser Hauptgedanke niemals ohne irgend eine mehr oder weniger ausgeführte nähere Bestimmung hervor, welche eine bestimmtere Beziehung zu einem einzelnen Momente des Kirchenjahres hat, als der Hauptgedanke selbst. Von dieser bestimmten Beziehung können wir die problematische Stellung der Perikopen um so sichrer abhängig machen, als sie einerseits wennauch nicht immer extensiv, doch gewöhnlich intensiv ein Uebergewicht über andre Theile des Abschnittes behauptet, andrerseits immer den Punkt bezeichnet, in welchem die Perikopen und die Bedeutung der Momente des Kirchenjahres sich berühren. Auf gleiche Weise bemerken wir in denjenigen Perikopen, in welchen mehre Gedanken mit gleicher Bedeutung für das Ganze hervortreten, oft eine weitere und ausführlichere Erörterung

des einen Gedankens als des andern. Wir können auch in diesen Perikopen jenen ausführlicher behandelten Gedanken als den überwiegenden Inhalt ansehen, nach welchem ihre freilich nur problematische Stellung zu bestimmen ist. Allein nicht in allen Perikopen ist der überwiegende Inhalt mit Sicherheit zu bestimmen, da einige mehre Bestimmungen des Hauptgedankens enthalten, die oft mit ganz gleicher Ausführlichkeit behandelt sind, andre die vielen Gedanken, welche sie ausdrücken, auch mit gleicher Ausführlichkeit behandeln. Die Stellung solcher Perikopen können wir nur dadurch bestimmen, daß wir uns genau vergegenwärtigen, wie wir bei unsrer ganzen Darstellung der Perikopen, eben so wohl der besonderen als der allgemeinen, von dem Kirchenjahre als der eigentlichen Grundlage ausgehend, die der dargelegten Bedeutung seiner Momente entsprechenden Perikopen so suchen, daß wir von jedem Momente aus unsern Blick auf das ganze neue Testament richten. Denn von diesem Standpunkte aus gewinnen viele Bestimmungen, die in der Schrift selbst keine höhere Bedeutung haben als andre, für die Perikopenbildung einen besondern Werth, indem sie einen Ausdruck für die Bedeutung von Momenten des Kirchenjahres darbieten, der sich eben nur in solchen untergeordneten Bestimmungen und auch in diesen selten, in dem eigentlichen Hauptgedanken eines Schriftabschnittes aber gar nicht findet. Diesen besondern Werth einzelner Bestimmungen des Inhalts der Schriftabschnitte muß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen schon darum berücksichtigen, weil es eben so sehr ihre Aufgabe ist für jeden Moment des Kirchenjahres entsprechende Perikopen darzustellen als alle Perikopen der Schrift als solche vorzulegen. Hiermit ergiebt sich nun als Regel für die Anordnung solcher Perikopen, die mehre nähere Bestimmungen eines Hauptgedankens von gleicher Bedeutung oder mehre Gedanken von gleicher Bedeutung für den ganzen Abschnitt enthalten, daß sie auf denjenigen Moment des Kirchenjahres gestellt werden müssen, dessen Bedeutung in derjenigen Bestimmung des Hauptgedankens oder überhaupt in demjenigen Gedanken ausgedrückt ist, der seltner in der Schrift vorkommt als die andern in ihnen enthaltenen Bestimmungen und Gedanken. Problematisch aber ist die Stellung dieser Perikopen schon darum, weil diese andern Bestimmungen und Gedanken an und für sich auch den wesentlichen Inhalt allgemeiner christlicher Gemüthszustände enthalten können und darum eine Umstellung der Perikopen, in denen sie vorkommen, in der homiletischen Praxis eben so zulassen als fodern.

§. 49. Die Anordnung der Perikopen ist, in so fern sie die Zusammenstellung der auf denselben Moment des Kirchenjahres fallenden Perikopen mit umfaßt, lediglich an die kanonische Folge der biblischen Schriften gebunden: und die Anordnung der Festperikopen unterscheidet sich von der der nichtfestlichen nur durch Zusammenstellung einiger demselben exegetischen Abschnitte angehörigen Perikopen und durch den apodiktischen Charakter der Stellung der Perikopen an den drei hohen Festen.

1. Für die bisherige Perikopenbildung, welche immer nur wenige Perikopen für einen Sonntag bestimmte, hatte die Anordnung der auf denselben fallenden Perikopen eine sehr geringe Bedeutung. Man hat diese Anordnung, wenigstens in den herkömmlichen Perikopen, in der Regel so getroffen, daß man die epistolische Lektion des

Sonntags voranstellte und dieser die evangelische folgen ließ. Dieses Verfahren ist einerseits so willkührlich anderseits mit dem Umfange unsrer Untersuchung so unvereinbar, daß wir demselben durchaus entsagen müssen. Wenn wir aber auch in dieser Hinsicht nicht willkührlich verfahren wollen und nach einer Grundlage der Anordnung der auf denselben Moment des Kirchenjahres zusammenfallenden Perikopen fragen, so stellt es sich zunächst grade für unsern Standpunkt als das Angemessenste dar diese Perikopen nach ihrem Werthe als solcher zu ordnen. Vergl. §. 25, 4 Ende. Allein die verschiedenen Bedingungen des Werthes einer Perikope treten bei den Perikopen selbst in so verschiedenem Maaße und in so verschiedener Mischung ein, daß die Ermittelung des höhern Werthes einzelner Perikopen selbst oft Gegenstand einer besondern Untersuchung werden müßte. Auch haben wir gar keine Gewißheit darüber, daß die Perikopen, welche wir auf denselben Moment zusammenstellen, wirklich immer dem Werthe nach verschieden sein werden, und daß wir nicht an dem einen Momente Perikopen finden, in welchen alle jene Bedingungen des Werthes einer Perikope zusammentreffen, während die Perikopen eines andern Momentes alle diese Bedingungen, wenngleich nicht gänzlich, doch in gleich hohem Grade entbehren können. Es bleibt also nur übrig auch in Beziehung auf die Anordnung der Perikopen einzelner Momente des Kirchenjahres an dem Faden fortzugehen, dem unsre Untersuchung im Allgemeinen folgt, also die Perikopen jedes einzelnen Momentes ganz in derselben Folge zu ordnen, in welcher wir sie im Kanon der Schrift, zunächst des neuen Testamentes, finden. Diese Anordnung hat, wie sie einerseits theoretisch dadurch begründet ist, daß sie die Ausdehnung des von jedem einzelnen Moment des Kirchenjahres auf die ganze Schrift gerichteten Blickes auf das ganze neue Testament und damit den ganzen Gesichtskreis der Untersuchung in jedem einzelnen Momente versinnlicht, auch den praktischen Vortheil, daß sie die Auffindung einer einzelnen Perikope unter mehreren andern erleichtert. Da aber bei diesem Verfahren keineswegs immer diejenigen Perikopen vorangestellt werden können, welche die Bedeutung eines Sonn- oder Festtages rein und vollständig ausdrücken, sondern oft diejenigen vorangestellt werden müssen, deren Stellung problematisch ist, so kann unsre Anordnung im Ganzen wie an einzelnen Momenten des Kirchenjahres eine sichere Grundlage nur dadurch gewinnen, daß wir die Bedeutung jedes Momentes des Kirchenjahres vor der Angabe seiner Perikopen mit Beziehung auf unsre Darstellung des Kirchenjahres angeben*).

2. Von den Gottesdiensten der übrigen Momente des Kirchenjahres unterscheiden sich die an den drei hohen Festen nicht allein durch die Lebhaftigkeit sondern auch durch die Vielseitigkeit und Ausdehnung der Darstellung so sehr, daß es scheinen könnte, als fodern sie nicht allein eine besondere Art von Perikopen sondern auch eine besondere Häufung der Perikopen. Da aber der festliche Charakter eines Gottesdienstes, wie sich oben §. 9 gezeigt hat, nicht etwa in der Vielheit von Elementen

*) Die bisherige Perikopenbildung unterließ diese Andeutung. Die herkömmliche Perikopenordnung hat lediglich durch diese Unterlassung den Schein gewonnen durchaus apodiktisch geordnet, oder der unabänderliche Schematismus aller allgemeinen christlichen Gemüthszustände und das eigentliche Urbild des Kirchenjahres selbst zu sein.

liegt, durch welche der Gemüthszustand bestimmt ist, aus welchem sie hervorgehen, sondern in der Stärke und Lebhaftigkeit der Erregung, welche das bestimmende Element hervorruft, so erfodern auch die Predigten an den Festgottesdiensten, wie alle anderen, nur solche Perikopen, welche eben das bestimmende Element der Gemüthszustände, aus welchen sie hervorgehen, ausdrücken. Die Lebhaftigkeit der Erregung ist eine nothwendige Wirkung des in den Festperikopen ausgedrückten Inhaltes. Da überdieß, wie wir §. 45 bemerkt haben, keinesweges jede Perikope eben so oft Text einer wirklichen Predigt sein muß, als alle andern, so enthält die Häufung der Predigten an den Festtagen durchaus keinen unabweislichen Grund zu einer gleichmäßigen Häufung von Perikopen an denselben. Aber da diejenigen Thatsachen, welche die Gottesdienste an den hohen Festen als bestimmende Elemente der festlichen Gemüthszustände bedingen, schon von den neutestamentlichen Schriftstellern in der hohen Bedeutung für die Entwickelung des Reiches Gottes gefaßt und dargestellt worden, welche im Kirchenjahre durch ihre festliche Auszeichnung bezeichnet und anerkannt ist, und da diese Thatsachen eben darum nicht allein in besondern Erzählungen dargestellt sondern auch durch Erörterungen hervorgehoben wurden, welche ihnen ausschließlich gewidmet sind, so ergiebt sich schon aus dem Wesen dieser Feste und ihrer Bedeutung, daß die derselben entsprechenden Perikopen mehr als die Perikopen andrer Momente des Kirchenjahres dieser Bedeutung ausschließlich entsprechen, also mehr als andre in ihrer Stellung apodiktisch sind. Es erklärt sich hieraus, daß grade die Perikopen der hohen Feste auch in der ältesten Sammlung richtiger als andre gewählt sind und von uns, wennauch nicht durchgängig, beibehalten werden können. Auch fällt an diesen Festen, weil an ihnen mehre Gottesdienste und Predigten Statt finden, der Grund, aus welchem nach §. 43 mehre aus demselben exegetischen Abschnitte entstehende Perikopen auf einander folgende Momente des Kirchenjahres gestellt werden müssen, augenscheinlich hinweg, so daß wir größere exegetische Abschnitte, auch solche, die zwei und drei Perikopen enthalten, wie Luk. 2, 1—21, Gal. 3, 23—4, 7 und 1. Kor. 12, in ihrer ganzen Ausdehnung an den entsprechenden Festen zusammenstellen können.

3. Der Gottesdienst der übrigen Feste ist eben so wie der aller andern Momente des Kirchenjahres auf einen einzigen Tag beschränkt. Bei diesen fällt also die Zulässigkeit einer solchen Zusammenstellung von Perikopen, die wir so eben bei Betrachtung der hohen Feste fanden, hinweg. Dagegen haben die Perikopen für den Sonntag Palmarum, den Charfreitag und den Himmelfahrtstag mit den Perikopen der hohen Feste den apodiktischen Charakter der Stellung, wennauch nicht in gleichem Maaße, gemein, weil die Gottesdienste dieser Momente des Kirchenjahres sich auch auf bestimmte einzelne Thatsachen im Leben des Erlösers beziehen. Je mehr aber die unmittelbare Beziehung auf bedeutende Thatsachen im Leben Christi aus den Festen verschwindet, und je mehr die Feste sich auf nachapostolische Gestaltungen und Erscheinungen des christlichen Lebens beziehen, desto mehr verliert sich der apodiktische Charakter der Perikopen, und desto problematischer wird ihre Stellung. Die Perikopen am ersten Advent sind deshalb größtentheils, die an der Kirchweih und dem Reformationsfeste durchweg problematisch. Dagegen sind die Perikopen einiger Gottesdienste, die wir wenn auch nicht als festliche, doch als nothwendige Momente des Kirchenjahres bestimmt haben, wie diejenigen, die sich auf die Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens unter Ungläubige beziehen, §. 19, 2 (des Bibel- und des Missionsfestes §. 21, 2) und denjenigen, der, weil er sich auf das Verhältniß der Eltern zu den Kindern bezieht, §. 18, 2. die Schulpredigt ersetzt, wieder mehr apodiktisch.

4. Für das Epiphanien- und Trinitatisfest haben wir (§. 21) keine Perikopen zu bestimmen. Doch behalten wir den Namen dieser Feste und den der nach ihnen genannten Sonntage unbedenklich bei. Auch für die Momente der §. 20 beschriebenen Reihe des Kirchenjahres kann die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen keine Perikopen bestimmen, wennauch aus einem ganz andern Grunde. Die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen kann nämlich keine Bestimmungen über Perikopen solcher Momente des Kirchenjahres treffen, deren Bedeutung selbst zu jeder Zeit und an jedem Orte, an welchem sie eintreten, dem Wechsel unterliegt. Nun haben wir zwar oben die Bedeutung jener Momente im Allgemeinen bestimmen können, allein es hat sich bei Betrachtung dieser Momente auch deutlich gezeigt, daß die Gemüthszustände, durch welche sie bedingt sind, an äußre Eindrücke gebunden sind. Diese äußern Eindrücke sind nun immer und an verschiedenen Orten beziehungsweise verschieden. Die eigentliche Blüthezeit des Frühjahrs tritt bald früher bald später, bald mit größeren bald mit geringeren Hoffnungen ein. Eben so ist der Zustand, in welchem sich die gereiften Früchte dem Auge darstellen, bald vollkommner bald unvollkommner, und die gesammelten Früchte gewähren bald einen mehr bald einen minder befriedigenden Eindruck. Auf ähnliche Weise tritt das Neujahr immer und überall unter andern Umständen und mit andern Eindrücken auf das Gemüth ein. Da nun die hervortretenden Elemente der Gemüthszustände, auf welchen diese Feste beruhen, durchweg veränderlich sind, so läßt sich auch der Ausdruck des wesentlichen Inhalts dieser Gemüthszustände durchaus nicht auf bleibende und allgemeine Weise festsetzen, und es kann der wissenschaftlichen Darstellung in Beziehung auf diese Gemüthszustände nur obliegen einerseits an ihnen die Grenzen aller allgemeinen Bestimmungen von Perikopen anzuerkennen und nachzuweisen, andrerseits an jeden Prediger die Foderung zu stellen, für jede Predigt an den Gottesdiensten dieser Reihe aus der ganzen Schrift den Text zu wählen, welcher der eigenthümlichen Gestaltung dieser Gemüthszustände in seiner Gemeinde und zur Zeit der Predigt entspricht*). Es kann hiernach in Absicht der Perikopen der Momente dieser Reihe nichts Andres geschehen, als daß wir bei der Darstellung des Kirchenjahres die Stelle bezeichnen, an welcher diese Momente eintreten können, während wir die Perikopen dieser Momente, wo sie auf einen Sonntag fallen, lediglich nach der Bedeutung bestimmen, welche dieser Sonntag auch abgesehen von diesen Momenten und dann hat, wenn sie auf einen andern Sonntag fallen, wo sie aber, wie am Neujahr, immer einen eignen Festtag einnehmen, ganz unbestimmt lassen.

§. 50. **Die Perikopen derjenigen Theile der Evangelien, welche sich bei der allgemeinen Wahl nicht als unzulässig gezeigt haben und darum aufgenommen worden sind, finden größtentheils in der ersten Hälfte des Kirchenjahres, die Perikopen der aufgenommenen Theile der Episteln finden dagegen größtentheils in der zweiten Hälfte des Kirchenjahres ihre angemessene Stellung; doch gehören weder die evangelischen noch die apostolischen Perikopen einer der beiden Hälften ausschließlich an.**

1. Die Evangelien enthalten, während sie mit der Erscheinung Christi den eigentlichen Quell des Bewußtseins der Gnade darstellen, mit der Schilderung der Zustandes der Menschheit, in welchen er eintrat, auch die tiefsten und anschaulichsten

*) Wir können diese Foderung um so zuversichtlicher stellen, als sie in der That bereits erfüllt wird, und die homiletische Praxis am Neujahr und am Erndtefeste unsrer Auffassung dieser Momente bereits entspricht. Denn am Neujahr wählt jeder Prediger schon darum den Text selbst, weil die Erzählung von der Beschneidung Jesu in der üblichen Perikope der Bedeutung, welche dieses Fest bereits gewonnen hat, gar nicht mehr entspricht; und am Erndtefeste ist die Veränderlichkeit der Bedeutung, wenigstens in Preußischen Landen, schon längst dadurch anerkannt, daß für dasselbe bei jedem wirklichen Eintritt eigne Texte angeordnet wurden. In neuester Zeit aber hat man mit Recht nicht bloß die successive Veränderlichkeit des Erndtefestes sondern auch die simultane, durch örtliche Verhältnisse, damit anerkannt, daß man die Wahl der Texte den einzelnen Predigern unbedingt überlassen hat.

Darstellungen des Bewußtseins der Sünde. Andrerseits stellen die Episteln, während sie mit dem innern und äußern Leben der Apostel und der ersten christlichen Gemeinden die ersten und lebendigsten Gestaltungen des Bewußtseins der Gnade veranschaulichen, mit Erinnerungen an den Zustand, dem die ersten Christen entgangen waren, mit den Nachwirkungen desselben und mit dem Zustande der ungläubigen Menschen, unter denen sie lebten, auch das Bewußtsein der Sünde in mannigfaltigen Gestaltungen und Beziehungen dar. Demungeachtet stehen die Evangelien keinesweges in durchaus gleichem Verhältnisse zu den allgemeinen Elementen des christlichen Bewußtseins wie die Episteln. Denn, weil die Person und die Erscheinung des Erlösers selbst, auf welcher alles christliche Bewußtsein beruht, den Hauptinhalt der Evangelien so bildet, daß auch die Sünde lediglich im unmittelbarsten Gegensatze zu der Person des Erlösers als solche gefaßt und dargestellt wird, so haben die Evangelien offenbar eine bestimmtere Beziehung zu dem Bewußtsein der Sünde und Gnade; und weil nicht unmittelbar die Person und Erscheinung des Erlösers sondern die der Erlösten den Hauptinhalt der Episteln so bilden, daß mit und an ihnen die erste Hineinbildung des heiligen Geistes in alle innern Beziehungen des Lebens so wie in alle äußern Gegeständе seiner Thätigkeit zur Darstellung kommt, so haben offenbar die Episteln eine bestimmtere Beziehung zu dem Bewußtsein der Welt, wie es im christlichen Bewußtsein bei dem Mitgesetztsein der Sünde und Gnade hervortritt. Doch ist die bestimmtere Beziehung der Evangelien zu dem Bewußtsein der Sünde und Gnade eben so wenig ausschließlich wie die bestimmtere Beziehung der Episteln zu dem Bewußtsein der Welt. Sondern wir finden in den Evangelien unter den Aussprüchen des Erlösers, deren ganze Absicht in der Darstellung seiner Herrlichkeit, wie sie in ihm wohnte, und wie er sie den Gläubigen mittheilte, besteht, auch andre, mit welchen er, über das Bewußtsein von sich selbst hinausgehend, Urtheile fällt über die Handlungen der Menschen, unter denen er lebte, und Lehren ertheilt über die Gesinnungen und Handlungen, durch welche sich die Gemeinschaft seiner Gläubigen mit ihm äußern, so wie über die Entwickelung und Ausbildung, welche diese Gemeinschaft nach seiner zeitlichen Erscheinung gewinnen sollte. Diese Aussprüche des Erlösers haben nun, wenngleich immer auch eine Beziehung auf das Bewußtsein der Sünde und Gnade, doch eine bestimmtere auf das Bewußtsein der Welt in den Christen. Von der andern Seite finden wir in den Episteln neben solchen Aeußerungen, mit welchen die Apostel das Bewußtsein der Sünde und Gnade in irgend eine Beziehung auf die Welt setzen, auch solche, mit welchen sie bei der Erscheinung und der Person Christi und bei den bedeutendsten Thatsachen seines zeitlichen Lebens verweilen, diese veranschaulichen und mit dem unmittelbaren Eindrucke auf ihr Bewußtsein darstellen, und eben so solche, mit welchen sie das Bewußtsein der Sünde und Gnade, abgesehen von Beziehungen auf die Welt und mit ausschließlicher Beziehung auf die Person und das Werk Christi, darstellen. Solche Aeußerungen in den Episteln haben nun offenbar eine nähere Beziehung zu dem Bewußtsein der Sünde und Gnade.

2. Da nun hiernach zwischen dem Inhalte der Evangelien und dem der Episteln wenigstens in Absicht der überwiegenden Theile ein Unterschied Statt findet, wel-

cher dem Unterschiede der Momente der ersten und zweiten Hälfte des Kirchenjahres entspricht, so können wir im Allgemeinen festsetzen, daß die zu Perikopen geeigneten Abschnitte der Evangelien mehr der ersten, die Abschnitte der Episteln mehr der zweiten Hälfte des Kirchenjahres entsprechen. Die Aufstellung einer Reihe epistolischer Perikopen neben einer entsprechenden Reihe evangelischer für das ganze Kirchenjahr, welche wir in fast allen Perikopenbildungen von der ältesten bis auf die neueste Zeit bemerken, beruht demnach auf einer ganz willkührlichen und unstatthaften Voraussetzung. Aber wir können auch keineswegs sagen, daß nur Perikopen der Evangelien der ersten Hälfte des Kirchenjahres zugewiesen werden können und nur Perikopen der Episteln der zweiten. Vielmehr gehören die eben erwähnten Belehrungen über menschliche Handlungen und menschliche Gemeinschaften, die wir in den synoptischen Evangelien finden, entschieden der zweiten Hälfte des Kirchenjahres an und müssen derselben als Perikopen auch dann zugewiesen werden, wenn sie in den Reden Christi in der Nähe von andern Aussprüchen erscheinen, die, in so fern sie als Selbstdarstellung des Erlösers anzusehen sind, durchaus der ersten Hälfte des Kirchenjahres angehören. Die gnomische Form jener Aussprüche gestattet überdieß in den meisten Fällen sehr leicht ihre Trennung von diesen. Das johanneische Evangelium erfodert eine solche Trennung und Vertheilung der Perikopen nicht, da es durchweg die Selbstdarstellung des Erlösers enthält. Eben so gehören die Perikopen der Episteln nicht ausschließlich der zweiten Hälfte an. Nicht bloß die größern exegetischen Abschnitte des Briefes an die Epheser und Kolosser entsprechen durch die Darstellung des Gegensatzes von Sünde und Gnade der Bedeutung des Advents so bestimmt, daß sie, wie die Perikopen aus dem größern Abschnitte des ersten Briefes Petri, auf diese Reihe gestellt werden müssen, vergl. §. 47, 1, sondern auch mehre Perikopen aus den ersten Kapiteln der Briefe an die Römer und an die Hebräer. Auf gleiche Weise entspricht der Inhalt einzelner Abschnitte des Römer- und Galater-Briefes so wie des ersten Briefes an die Korinther, des ersten des Johannes und des Hebräerbriefes den Festen und der letzten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres so bestimmt, daß die Perikopen, welche aus ihnen entstehen, der ersten Hälfte des Kirchenjahres zugewiesen werden müssen.

§. 51. Die Perikopen der aufgenommenen Theile der Apostelgeschichte finden in der ersten und vierten Reihe der ersten und in den beiden letzten Reihen der zweiten Hälfte ihre Stellung und die Perikopen der Apokalypsis ergänzen die der übrigen Schriften des neuen Testaments in der vierten Reihe der ersten Hälfte und in den beiden letzten Momenten der zweiten Hälfte.

1. Die Apostelgeschichte ist in Hinsicht der Form den Evangelien gleich, und von den Episteln verschieden, da sie wie jene Thaten und Begebenheiten erzählt und Reden erzählend mittheilt; sie ist aber in Hinsicht des Inhalts von den Evangelien verschieden und den Episteln gleich, da nicht Christus selbst sondern die Apostel und ersten Christen der unmittelbare Gegenstand ihrer Darstellung und das Subjekt der von ihr erzählten Reden und Thaten sind. Sie steht eben darum in einem eigenthümlichen Verhältnisse zu unserm Textbegriffe, §. 25. Die Stellung der Perikopen ihrer Hauptmasse ist mit unsern Erörterungen über die ersten Gottesdienste der

vierten Reihe der zweiten Hälfte bereits nachgewiesen und begründet. (Vergl. §. 19, 3.) Indeß gehen mehre Theile der Apostel-Geschichte über diesen ihren eigentlichen Hauptinhalt hinaus. Der Anfang knüpft an die letzten Augenblicke der zeitlichen Erscheinung des Erlösers an, und geht nach einer kurzen Erzählung der Handlungen der Apostel, welche diesen unmittelbar folgten, zu der Erzählung der Sendung des Geistes über, welche, wenn auch mit der folgenden Entwickelung der Kirche nahe zusammenhängend, doch in ihrem ganzen Umfange dem, in der Ordnung des Kirchenjahres mit der zeitlichen Erscheinung Christi verbundenen, Feste der Sendung des Geistes angehört. Der Anfang der Apostel-Geschichte gehört demnach unzweifelhaft der vierten Reihe der ersten Hälfte an. Ueberdieß gehen einige der längern Reden der Apostel-Geschichte, obgleich durch die ersten Schicksale der Kirche hervorgerufen, so weit über ihre ursprüngliche Veranlassung hinaus und so tief auf den allgemeinen Gegensatz des Lebens in der Sünde und Gnade ein, daß ihre Stellung lediglich nach diesem ihrem Inhalte bestimmt werden muß, wie wir bereits oben §. 47, 1 bemerkt haben, wenngleich die Erzählungen der Ereignisse selbst, durch welche diese Reden hervorgerufen wurden, der Gegend des Kirchenjahres angehört, auf welche, wie wir eben bemerkt haben, die Hauptmasse der Apostel-Geschichte fällt. Endlich enthalten einige Abschnitte der Apostel-Geschichte, und zwar auch einige der längeren, mehre Perikopen umfassenden §. 43, 2 Erzählungen, in welchen weniger die Bedeutung der berichteten apostolischen Thaten für die Entwickelung der Kirche, als die Gesinnung hervortritt, mit welcher die Apostel unter den gegebenen Verhältnissen handelten, und, welche nun, weil jene Gesinnung einen vorbildlichen Werth hat, und diese Verhältnisse mit ihrer allgemeinen Bedeutung, den Inhalt der dritten Reihe der zweiten Hälfte bilden, in dieser ihre angemessenste, wenngleich nur problematische Stellung finden.

2. Die Apokalypsis, welche wir hier nach §. 5, 3 zu berücksichtigen haben, betrifft, so fern sie klar ist, die ewige Herrlichkeit Christi und die Vollendung der Kirche durch das Gericht und in der Seligkeit der Gläubigen. Die Perikopen, welche aus ihr gebildet werden könnten, würden demnach in der vierten Reihe der ersten Hälfte und in den beiden letzten Momenten der zweiten Hälfte ihre Stellung finden.

§. 52. **Die Perikopen des alten Testamentes finden nur im Advent und in der zweiten und dritten Reihe der zweiten Hälfte, so wie in der neunten, durch beide Hälften hindurch gehenden Reihe eine angemessene Stellung und ergänzen in diesen Reihen die für alle Reihen des Kirchenjahres, wennauch in verschiedenem Maaße, geeigneten Perikopen des neuen Testamentes.**

1. Während das neue Testament Perikopen für alle Reihen und Momente des Kirchenjahres darbietet §. 50 und 51, kann das alte Testament seinem ganzen Wesen und seiner Entstehung nach für einige Reihen des Kirchenjahres angemessene Perikopen gar nicht enthalten. Die zweite dritte und vierte Reihe der ersten Hälfte bezieht sich mit allen ihren Gottesdiensten auf den bereits erschienenen Erlöser, während im alten Testament der Messias durchaus Gegenstand der Hoffnung ist. Die erste und vierte Reihe der zweiten Hälfte beruht in allen ihren Gottesdiensten auf dem Bewußtsein der bereits im Leben des Einzelnen und in der Gesammtheit der Christen schon

hergestellten Gemeinschaft mit dem Erlöser und ihrer verschiedenen Momente, welche in vorchristlicher Zeit niemals zur Wirklichkeit gelangen konnte. Hieraus ergiebt sich in Absicht der allgemeinen Anordnung der Perikopen des alten Testaments, die wir hier nach dem vorläufigen und vorbereitenden Verhältnisse unserer Untersuchung zu demselben §. 5, 3 zu treffen haben, daß die Perikopen des alten Testaments nur der ersten Reihe der ersten Hälfte, der zweiten und dritten der zweiten Hälfte und der durch beide Hälften hindurchgehenden, neunten Reihe §. 20 zugewiesen werden können, daß sie also und zwar dem geringeren Werthe, den wir ihnen als Texten beilegen mußten §. 25, 4, ganz entsprechend, den Perikopen des n. T. nur zur Ergänzung dienen können, und daß jeder Versuch, den beiden Jahrgängen der herkömmlichen Perikopen einen dritten aus dem a. T. zur Seite zu stellen noch weniger im Kirchenjahre und in der Schrift begründet ist als jene, auch haltlose Scheidung evangelischer und epistolischer Perikopen.

2. Was nun aber die Anordnung der Perikopen des a. T. selbst und ihre Vertheilung auf diejenigen Reihen des Kirchenjahres, denen sie entsprechen, betrifft, so läßt sich diese schon wegen der pathetischen Redeform der meisten allgemeinen Stellen des a. T. nur mit dem Vorbehalte treffen, daß in allen Büchern des a. T. Stellen vorkommen, die eine Beziehung auf jede der eben angegebenen Reihen des Kirchenjahres gestatten. Im Allgemeinen aber entsprechen die historischen und didaktischen Bücher des a. T. mit Einschluß der Apokryphen wegen der vielen Gebote, welche sie enthalten, der zweiten und dritten Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres, wogegen das Buch Hiob und die Psalmen mit ihren erhabenen Schilderungen der Macht und Weisheit Gottes in der Schöpfung und Erhaltung der Welt durchaus entsprechende Perikopen für die neunte Reihe des Kirchenjahres darbieten und die prophetischen Bücher sich durch die Bestimmtheit und den Ernst, mit welchem sie das Bewußtsein der Sünde und die Hoffnung auf den Messias ausdrücken, sich von selbst denjenigen Perikopen des n. T. anschließen, denen wir bereits in unserer allgemeinen Anordnung ihre Stelle in den Sonntagen des Advents angewiesen haben*).

*) Da wir nun eben mit diesen Perikopen bereits Abschnitte des neuen Testaments bemerkt haben, welche der Bedeutung des Advents entsprechen, so ist das Bedürfniß die Perikopen aus dem alten Testamente zu ergänzen in dieser Reihe keineswegs ein unbedingtes, wenngleich diese Ergänzung selbst nicht unzulässig ist. Ob nun jenes Bedürfniß in den übrigen Reihen des Kirchenjahres, denen das alte Testament entspricht, größer ist als im Advent, können wir hier noch nicht entscheiden, und wir werden, da wir die Perikopen der neunten Reihe §. 49 unbestimmt lassen, auch in der Fortsetzung unserer Untersuchung zu einer näheren Erörterung dieser Frage in Absicht der neunten Reihe nicht geführt werden. Allein es bedarf keiner besonderen Nachweisung, daß die Darstellungen der Welt als Werk Gottes im alten Testament ausführlicher und häufiger sind als im neuen. Eben so leuchtet auch ein, daß, wenn wir grade für die zweite und dritte Reihe der zweiten Hälfte wenige Perikopen im neuen Testament finden, dieser Umstand eben so unseren Regeln für die Anordnung in Absicht der Perikopen des neuen Testaments zur Bestätigung dienen wird wie unserer Betrachtung der Perikopen des alten Testaments als Ergänzung der neutestamentlichen.

Zweiter Theil.

Die besondere Darstellung der Perikopen oder die Darstellung der Perikopen für die einzelnen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres.

Einleitung.

§. 53. Die besondere Darstellung der Perikopen hat zwar die Wahl, Abtheilung und Anordnung der einzelnen Perikopen in der Folge der Sonn- und Festtage des Kirchenjahres (§ 12—19) und bei den einzelnen Sonn- und Festtagen in der Folge des Kanons des neuen Testaments (§ 49) nach § 5 zu vollziehen, gestattet aber ein abgekürztes Verfahren, da einige Perikopen, der Wissenschaftlichkeit unbeschadet, vollständig dargestellt werden können, ohne daß alle Gründe ihrer Wahl, ihrer Abtheilung und ihrer Anordnung dargelegt werden.

1. Nachdem die allgemeinen Regeln über Bildung der Perikopen §. 24—26 und §. 42—49 festgestellt sind, bestimmt sich die Aufgabe des zweiten, besonderen Theils der wissenschaftlichen Darstellung der Perikopen näher dahin, mit der Darstellung jeder Perikope nachzuweisen, daß sie eben so wohl in Hinsicht der Wahl als in Hinsicht der Abtheilung als auch in Hinsicht der Anordnung jenen Regeln entspricht. Die vollständige und durchgängige Nachweisung der Anwendung jener Regeln auf jede einzelne Perikope kann aber in allen denjenigen Fällen nicht als Aufgabe auch der strengsten Wissenschaftlichkeit erscheinen, wo sie von selbst einleuchtet, und würde dieser Darstellung eine Weitläuftigkeit geben, die, ohne ihren wissenschaftlichen Werth zu erhöhen, ihren Gebrauch erschweren, ja vielleicht gänzlich verhindern könnte. Es erscheint deshalb bei der besonderen Darstellung der Perikopen ein abgekürztes Verfahren eben so zuläßig als nothwendig. Soll nun aber die Darstellung der Perikopen auch bei diesem abgekürzten Verfahren ihre wissenschaftliche Haltung nicht verlieren, so muß dasselbe selbst bestimmt bezeichnet und begrenzt, und es müssen diejenigen Fälle, auf welche es Anwendung leidet, schon hier im Allgemeinen angegeben und von denjenigen bestimmt unterschieden werden, welche die vollständige Nachweisung der Angemessenheit der Bildung der einzelnen Perikopen zu den allgemeinen Regeln fodern.

2. Die Nachweisung des wesentlichen Inhalts eines christlichen Gemüthszustandes, dessen Ausdruck schon mit unserm Begriff des Textes einer Predigt §. 22 bei

jeder Perikope gefodert ist §. 23, ergiebt sich in mehreren an und für sich klaren Perikopen von selbst und ist für unsere Darstellung auch bei denjenigen Perikopen, deren Aufnahme und Abtheilung ohne eine besondere Erörterung ihres Inhalts begründet werden kann, schon mit der Begründung der jeder Perikope anzuweisenden Stelle so bestimmt gefodert, daß sie niemals Gegenstand einer besonderen Erörterung werden kann. Aber je bestimmter bei unserer Bestimmung des Textbegriffes der wesentliche Inhalt eines christlichen Gemüthszustandes von der Vorstellung als solcher unterschieden worden ist, um so mehr haben wir bei denjenigen Perikopen, welche sich von der unmittelbaren Darstellung christlicher Gemüthszustände am weitesten entfernen, den irgend wie hervortretenden Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines Gemüthszustandes nachzuweisen.

3. Die Klarheit und Sicherheit des Ausdrucks, welche wir durch unsere Regel §. 24 als eine nothwendige Eigenschaft aller Perikopen festgestellt haben, stellt sich, zumal in denjenigen Perikopen, welche von allen hermeneutischen Mängeln frei sind, von selbst dar. Auch sind alle diejenigen Abschnitte des neuen Testaments, deren Ausdruck so unklar und so unsicher ist, daß sie sich nicht zu Perikopen eignen, bereits von aller weiteren Berücksichtigung bei Bestimmung der Perikopen ausgeschlossen worden (§. 28—41). Es liegt demnach schon in der Aufnahme der Schriftabschnitte unter die Perikopen die Erklärung, daß ihr Ausdruck, wenngleich mit einigen hermeneutischen Mängeln behaftet, doch sicher genug ist um eben ihre Aufnahme zu gestatten. Demnach ist es nicht nöthig bei den Erörterungen über die einzelnen Perikopen besonders zu erwähnen, daß ihr Ausdruck hinlänglich klar und sicher ist, und reicht es hin bei einigen die vollständige Klarheit und Sicherheit des Ausdrucks als einen besondern Vorzug hervorzuheben. Um so mehr aber muß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen in der Erörterung der einzelnen Abschnitte auf alle hermeneutischen Mängel eingehen, welche entweder für sich oder durch ihre Häufung den Werth der Perikopen als solcher beschränken, und in dem oben §. 3, 2 bestimmten Verhältniß zur Exegese nachweisen, daß sie, wenngleich zuweilen einer völligen Unsicherheit des Ausdrucks sich nähernd, doch die Auffassung des wesentlichen Inhalts eines christlichen Gemüthszustandes noch mit hinreichender Sicherheit zulassen. Sie hat demnach in allen denjenigen Perikopen, deren Wortlaut auf eine für ihren Inhalt bedeutende Weise schwankt, nachzuweisen, daß eine der verschiedenen Lesarten sich mit hinreichender Sicherheit feststellen läßt, in allen denjenigen aber, wo auch bei gesicherter Lesart das Verständniß und die Auslegung schwankt, nachzuweisen, daß eine der verschiedenen Auslegungen, die bereits versucht worden sind, oder die sie selbst versucht, sich mit hinreichender Sicherheit feststellen läßt; sie hat endlich bei allen denjenigen Perikopen, deren Sinn durch Fehler der Uebersetzung verdunkelt ist, diese selbst anzudeuten und zu berichtigen, um durch diese Berichtigung entweder die Beseitigung dieser hermeneutischen Mängel beim homiletischen Gebrauch möglich zu machen, oder zu zeigen, daß die Fehler der Uebersetzung, wenngleich nicht selten in den Sinn der ganzen Perikope eingreifend, doch nicht bedeutend genug sind um ihre Aufnahme zu verhindern.

4. Da nur eine der verschiedenen Redeformen des neuen Testaments als dem Begriff des Textes widerstrebend erschien §. 25, und da diejenigen Schriftabschnitte, welche diese Form tragen, bereits ausgeschlossen sind, so liegt in der Aufnahme anderer unter die Perikopen die Erklärung, daß sie eine der zulässigen Formen tragen. Es bedarf deshalb bei der Erörterung der einzelnen Perikopen um so weniger in jedem Falle der ausdrücklichen Nachweisung dieser Formen, als dieselben sich in den meisten Abschnitten auf den ersten Anblick zeigen, und es kann genügen an einzelnen Perikopen die pathetische Form als einen besonderen Vorzug hervorzuheben. Um so mehr aber muß die wissenschaftliche Darstellung in einigen Perikopen, welche zwischen der didaktisch-populären und der didaktisch-dialektischen Form schwanken, den in ihnen ausgedrückten Inhalt eines christlichen Gemüthszustandes, durch welchen allein sie sich zu Perikopen eignen, nachweisen und in dieser Weise der oben zu 2 gestellten Foderung genügen. Da ferner alle Schriftabschnitte, welche die Uebereinstimmung und den Zusammenhang ihres Inhalts mit Christo nicht ausdrücken, bereits von den Perikopen ausgeschlossen sind, so liegt schon in der Aufnahme jedes Schriftabschnittes unter die Perikopen die Erklärung, daß er den Ausdruck jener Uebereinstimmung und jenes Zusammenhanges irgend wie enthält. Es ist deshalb nicht nöthig diese Erklärung in jedem Falle auszusprechen: und auch die Nachweisung des Ausdrucks der Uebereinstimmung und des Zusammenhanges mit Christo kann wegfallen in allen denjenigen Abschnitten, in welchen Christus selbst als der Redende und Handelnde ausdrücklich genannt wird, oder welche ursprünglich schriftliche Worte apostolischer Christen enthalten, da diese im Allgemeinen schon als solche diesen Ausdruck mit enthalten. Vgl. §. 25, 3. Um so mehr aber muß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen in allen Schriftabschnitten, welche Reden und Thaten apostolischer Christen mit einem sichern Ausdruck der Entstehung derselben aus dem Geiste Christi enthalten ohne eigene Bemerkungen der biblischen Schriftsteller damit zu verbinden, nachweisen, daß in jenen Reden und in der Erzählung jener Thaten der Ausdruck ihrer Entstehung aus dem Geiste Christi in einer der oben §. 25, 3 näher entwickelten Weisen enthalten ist. Sie muß eben so in allen Perikopen, welche Reden und Thaten apostolischer Christen ohne einen sichern Ausdruck ihrer Entstehung aus dem Geiste Christi aber mit eignen Bemerkungen der biblischen Schriftsteller oder Reden und Thaten Ungläubiger oder Begebenheiten mit eignen Bemerkungen der biblischen Schriftsteller enthalten, eben diese Bemerkungen, durch welche solche Abschnitte allein den Werth eines Textes gewinnen, nachweisen.

5. Da alle Reden und Thaten Christi allgemeinen Werth haben, §. 26, 2, so bedarf es bei der Erörterung derjenigen einzelnen Perikopen, welche Reden und Thaten Christi enthalten, keiner besonderen Nachweisung, daß sie der Regel §. 26 entsprechen. Ueberdieß enthalten einige Theile der neutestamentlichen Briefe einerseits Darlegungen christlicher Glaubenslehren andererseits Ermahnungen, welche von persönlichen, örtlichen und zeitlichen Beziehungen in einem Maaße frei sind, in welchem sich ihre allgemeine Giltigkeit von selbst ergiebt. Der allgemeine Werth der aus solchen Theilen der neutest. Briefe gebildeten Perikopen bedarf deshalb keiner weite-

ren Nachweisung sondern höchstens einer Erwähnung zum Beweise, daß die Wahl solcher Perikopen auch von dieser Seite den allgemeinen Regeln entspricht. Um so mehr aber muß die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen bei der bei Weitem größeren Anzahl derjenigen Perikopen, in welchen Allgemeines mit Eigenthümlichem gemischt ist, Beides scheiden und durch Darlegung des Allgemeinen die Anwendung der Regel §. 26 auf ihre Wahl nachweisen. Sie wird schon damit in den meisten Fällen veranlaßt sein in den Perikopen den Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines christlichen Gemüthszustandes zu zeigen.

6. Da die Abtheilung der Perikopen im Allgemeinen der bei der Auslegung des neuen Testaments nöthigen und der von dieser bestimmten Abtheilung folgen kann, und da die für die Auslegung nöthige und von ihr bestimmte Abtheilung bei manchen Schriftabschnitten so unbedingt einleuchtet, daß sie niemals einem Zweifel unterlegen hat, so kann die Nachweisung der Anwendung der Regeln über die Abtheilung der Perikopen §. 42—44 in vielen Fällen durch die Berufung auf die völlig sichern exegetischen Grenzen der Perikopen gegeben werden, und auch diese Berufung kann bei denjenigen Perikopen hinwegfallen, die sich auf den ersten Anblick als bestimmt abschließende Ganze darstellen. Da überdieß die streitigen und unsichern Grenzpunkte einiger Schriftabschnitte schon oben bei Ausschließung derselben erörtert und mit möglicher Sicherheit festgestellt sind, und da mit diesen Grenzpunkten bereits die Anfangs- oder Endpunkte der anstoßenden Abschnitte dargethan worden sind, so kann die Abtheilung derjenigen Perikopen, welche aus letzteren entstehen, ohne besondere Begründung und durch bloße Berufung auf die bereits gerechtfertigte Begrenzung ihrer Umgebungen dargethan werden. Bei allen Perikopen aber, deren Begrenzung zwar mit der rein exegetischen Begrenzung zusammenfällt, deren rein exegetische Grenzen aber an sich noch dem Streit unterliegen und auch bei der Ausschließung der unzulässigen Schriftabschnitte noch nicht erörtert worden sind, muß die wissenschaftliche Darstellung auch die rein exegetischen Grenzen mit möglicher Klarheit und Sicherheit feststellen. Sie muß eben so bei allen Perikopen, deren Begrenzung nach §. 43 und 44 von der rein exegetischen abweicht, die Nothwendigkeit der Abweichung der homiletischen Grenzen von den exegetischen darthun, und sie muß die exegetischen Grenzen zugleich mit den homiletischen einer besondern Betrachtung unterziehen bei Perikopen, deren homiletische Grenzen von noch streitigen exegetischen abweichen.

7. Da einige Perikopen mit ihrem Inhalte die Bedeutung der Momente des Kirchenjahres, auf welche sie durch unsere Regeln der Anordnung §. 45—52 gewiesen sind, völlig decken §. 48, und da die Bedeutung jedes Momentes des Kirchenjahres vor der Erörterung seiner Perikopen angegeben werden muß §. 49, 1, so wird die Darlegung des Inhalts der Perikopen, welche zur Rechtfertigung ihrer Wahl und ihrer Begrenzung nöthig ist, zuweilen nicht allein unmittelbar auf die Bedeutung der Momente des Kirchenjahres zurückführen, sondern auch vollständig hinreichen die Uebereinstimmung des ersteren mit der letzteren darzuthun, so daß in diesen Fällen die Stellung der Perikopen oder deren Anordnung einer besonderen Rechtfer-

tigung nicht bedarf. Eben so wenig ist eine besondere Begründung der Stellung jeder einzelnen derjenigen Perikopen möglich und nothwendig, welche größeren in geschlossenem Zusammenhange fortgehenden Schriftabschnitten angehören, und deren Stellung durch diesen geschlossenen Zusammenhang wesentlich bedingt ist §. 47. Bei der Erörterung aller derjenigen Perikopen aber, deren Inhalt über die Bedeutung derjenigen Momente des Kirchenjahres, denen sie zugewiesen werden, hinausgeht, und deren Stellung deshalb durch ihre überwiegenden oder durch seltnere Elemente ihres Inhalts bedingt ist §. 48, muß die wissenschaftliche Darstellung zur Begründung der Anordnung diese überwiegenden oder seltneren Elemente nachweisen. Sie muß ferner bei denjenigen Perikopen, deren Inhalt die Bedeutung eines Momentes des Kirchenjahres nicht erschöpft, nachweisen, daß er sich der Bedeutung desjenigen Momentes unterordnet, auf welchen sie gestellt werden. Sie muß endlich auch bei denjenigen Perikopen, deren Inhalt die Bedeutung eines Momentes des Kirchenjahres deckt, diesen Inhalt schon zur Begründung der Anordnung besonders darlegen, wenn seine Darlegung nicht schon zur Rechtfertigung der Wahl oder der Abtheilung nöthig ist.

8. Da das Kirchenjahr sich in zwei Hälften und jede dieser Hälften sich wieder in vier Reihen theilt, und da wir die neunte, durch beide Hälften hindurchgehende, Reihe in unserer Darstellung nur damit zu berücksichtigen haben, daß wir die Stellen, welche ihre Momente einnehmen und zwar größtentheils nur hypothetisch bezeichnen §. 49, 4, so ergiebt sich von selbst, daß dieser Theil in zwei Hauptabschnitte zerfällt, von denen jeder eine Hälfte des Kirchenjahres und in jeder dieser Hälften vier untergeordnete Abschnitte mit eben so viel Reihen der Hälften umfaßt. Wir geben mit dieser Eintheilung des Kirchenjahres und der Darstellung der Perikopen die schon von Augusti angegebene und von vielen Andern, auch von Lisco anerkannte Eintheilung der ersten Hälfte in drei Festcyklen auf, da dieselbe weder gehörig schließt, noch auch das Ganze der ersten Hälfte umfaßt, und endlich nicht einmal dem gegenwärtigen Kirchenjahre in seiner eigentlichen Wirklichkeit entspricht. Sie schließt nicht bestimmt ab: denn wenn man als Weihnachtscyklus die Reihe der Sonn- und Festtage vom ersten Advent bis zum Sonntage Sexagesimae, als Ostercyklus die Reihe von Quinquagesimae bis Rogate, als Pfingstcyklus die Reihe von Himmelfahrt bis Trinitatis bestimmen will, so kommt man schon mit dem Ende des ersten Cyklus der Passionszeit so nahe, daß die letzten Momente des ersteren mit dieser eine viel größere Aehnlichkeit haben als mit dem Weihnachtsfeste, welches doch die eigentliche Bedeutung dieses Cyklus bestimmen soll, und man geht überdieß mit der Zuziehung des Trinitatisfestes zu der ersten Hälfte über die eigentliche Grenze derselben, das Pfingstfest, hinaus. Will man aber den Umfang dieser Cyklen eben darum und zwar so beschränken, daß man den Weihnachtscyklus nur bis zum Epiphanienfeste ausdehnt, den Ostercyklus erst mit dem Palmsonntage beginnt und bis Quasimodogeniti fortgehen läßt, den Pfingstcyklus erst mit Himmelfahrt oder Pfingsten beginnen läßt und bis zum Feste Trinitatis fortführt, so scheiden die Epiphanienzeit und die auf sie folgenden Sonntage bis Palmarum gänzlich von den Cyklen aus, und es wird unmöglich die Bedeutung dieser Zeiten im Zusammenhange mit dem Ganzen der ersten Hälfte zu fassen*). In keinem Falle aber entspricht diese Eintheilung der Wirklichkeit

*) Beide Darstellungsweisen der drei Festcyklen sind bereits versucht und weiter ausgeführt worden, und zwar die letztere von Augusti im Handbuch der Christlichen Archäologie Th. 1. S. 531 ff., die erste von Lisco in dessen Christlichem Kirchenjahr Th. 1. S. 47 ff. Auch in der neusten (4ten) Auflage dieses Werkes von 1852 findet sich diese Darstellung S. 39, nur mit der Abänderung, daß der Weihnachtskreis mit dem letzten Sonntage nach Epiphanien geschlossen

des gegenwärtigen Kirchenjahres, da, wie wir oben nachgewiesen haben, das Neujahrsfest als Feier des Jahresanfanges gar nicht als Moment des Weihnachtscyklus angesehen werden kann und jetzt allgemein in diesem Sinne gefeiert wird, und da das Trinitatisfest jetzt eben so wenig wie in irgend einer frühern Zeit den Werth und die Bedeutung eines Gottesdienstes von einem eignen Gehalte hat.

9. Da die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen den in denselben vorkommenden Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines allgemeinen christlichen Gemüthszustandes (vergl. ad 2) und die Sicherheit und Klarheit dieses Ausdruckes (ad 3) ferner den allgemeinen Werth dieses Inhalts (ad 5) und die Gründe ihrer Abtheilung (ad 6) endlich diejenigen überwiegenden oder seltnen Elemente der Perikopen, von denen ihre Stellung abhängt (ad 7), in den meisten Fällen gar nicht nachweisen kann ohne den Inhalt der Perikopen in ihrem ganzen Umfange darzulegen, sie also so weit zu erklären, wie ihr oben §. 3, 2 beschriebenes Verhältniß zur Exegese es gestattet und erfodert, und da sie überdieß die Beziehung jeder Perikope zu einem Momente des Kirchenjahres bald andeuten bald ausführlich darlegen muß (ad 7), so hat sie an allen Perikopen, welche von ihr bestimmt werden, dasselbe zu leisten, was die viel gebrauchten exegetischen und homiletischen Erläuterungsschriften über die herkömmlichen Perikopen an diesen geleistet haben. Freilich kommt die wissenschaftliche Darstellung der Perikopen nie dazu ein bestimmtes Thema zu einer Predigt zu bilden, und noch weniger entwirft sie Predigtdispositionen. Beides kommt in jenen Erläuterungsschriften vielfach vor, aber Beides liegt schon zu sehr auf der eigenthümlichen Seite der homiletischen Wirksamkeit, als daß es einen begründeten Anspruch auf die Aufnahme in eine wissenschaftliche Darstellung hätte. Dagegen hat die wissenschaftliche Darstellung mit den ad 4—6 bezeichneten Nachweisungen Aufgaben an den Perikopen zu lösen, welche, weit entfernt von den gebräuchlichen Erläuterungsschriften an den herkömmlichen Perikopen gelöst worden zu sein, für diese niemals gestellt wurden, welche aber auch diesen in dem Augenblicke mit unabweislicher Gewalt entgegentreten, in welchem ein Unterschied zwischen der Schrift und dem Worte Gottes anerkannt, und nicht die Schrift oder die herkömmliche Perikopensammlung schlechthin als Wort Gottes angesehen wird.

---

und der Osterkreis mit Septuagesimae angefangen wird. Fast in derselben Weise wie Lisco bestimmt Gaupp (Praktische Theologie, Erster Theil Liturgik. Berlin 1848. S. 184 ff.), indem er auch die drei Festcyklen anerkennt, den Anfang des Weihnachtscyklus mit dem Advent und das Ende desselben mit den Sonntagen nach Epiphanien, den Anfang des Pfingstcyklus mit Pfingsten selbst und das Ende mit dem Feste Trinitatis S. 200. Den Umfang des Ostercyklus aber läßt er selbst ungewiß, da er einerseits angiebt, daß die Ansicht der alten Kirche den Anfang des Osterfestes mit der Dominica Palmarum gesetzt habe (S. 191), dann aber auch bemerkt, daß die dem Osterfeste vorangehende Quadragesimalzeit in der evangelischen Kirche der homiletischen Betrachtung der Leidensgeschichte in Wochenpredigten gewidmet ist S. 197, und eben so in Absicht des Endpunkts dieses Cyklus bemerkt, daß in der Quinquagesimalfeier (von Ostern bis Pfingsten) „der Ostercyklus sich dergestalt in den Pfingstcyklus verläuft, daß es rücksichtlich „der hier hervorragenden Punkte zweifelhaft sein kann, welchem Cyklus sie eigentlich beizurechnen seien," S. 195, dann aber auch bald darauf sagt: „Das Himmelfahrtfest — läßt sich als „die Vollendung des Ostercyklus betrachten, und führt so unmittelbar in den Pfingstcyklus „hinüber."

Erster Abschnitt.

Perikopen der ersten Hälfte des Kirchenjahres.

A. Perikopen der ersten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres.

I. Sonntag des Advents.

§. 54. Der Anfang des Kirchenjahres. Vergl. §. 12, 2.

1. **Matth. 11, 25–30 mit Luk. 10, 21–24.** Dankgebet Christi.
2. **Matth. 22, 1–14.** Gleichniß vom hochzeitlichen Mahle und vom hochzeitlichen Kleide.
3. **Luk. 14, 16–24.** Gleichniß vom großen Abendmahle.
4. **Ephes. 5, 19–21.** Ermahnung zum gemeinsamen Lobe Gottes.
5. **Koloss. 3, 16 und 17.** Ermahnung zur Belehrung über das Wort Christi und zum Lobe Gottes.
6. **2 Timoth. 1, 8–14.** Ermahnung zur Festigkeit im Zeugniß des Herrn.
7. **Hebr. 10, 19–25.** Ermahnung zu Christo zu gehen und am Bekenntniß zu halten.
8. **Hebr. 12, 25–29.** Warnung vor der Abweisung der Rede Christi zu den Menschen.

1. Dieser Abschnitt ist in der Synopsis mit einer andern Rede Jesu verbunden. Allein schon die Einleitungsformel, welche beide Evangelisten diesen Worten Christi voranstellen, Matth. 11, 25 und Luk. 10, 21, berechtigt zu einer Theilung für den homiletischen Gebrauch. Dazu kommt, daß Christus im Vorigen nur warnend von dem Unglauben des Volkes spricht, in diesem Abschnitte aber sein Verhältniß zu Gott und den Menschen überhaupt schildert. Ueberdieß ist der Zusammenhang dieses Abschnittes mit andern Reden Christi in beiden Evangelisten nicht derselbe, da Lukas das Gebet Christi an eine Rede an die Jünger knüpft und demselben noch eine Anrede an die Jünger folgen läßt. Das ταῦτα Matth. 11, 25 findet seine Erklärung nicht im Vorangehenden sondern im Folgenden und muß von der Offenbarung Gottes in Christo, seinem Worte und seiner Erscheinung verstanden werden. Christus lobt hier Gott wegen der Offenbarung seines Wortes und seiner Erscheinung auch für Unmündige und Unweise. Denn diese Offenbarung, nicht das Verbergen für Verständige und Weise ist der eigentliche Gegenstand des Lobes Gottes. Nach diesem Lobe Gottes beschreibt hier Christus die ihm vom Vater gegebene Macht, stellt sich dann selbst als den alleinigen Quell der Erkenntniß Gottes dar und ermahnt endlich alle Beladenen zu ihm zu kommen mit der Verheißung der Ruhe für ihre Seelen. Das Ende der Perikope fällt mit dem eines größeren synoptischen Abschnittes zusammen. Die Redeform derselben ist durchaus pathetisch und paränetisch. Die Stellung der Perikope kann wegen ihres umfassenden Inhalts und der Bedeutung dieses Sonntags §. 49, 3 nur problematisch sein. Die Macht, welche Christus vom Vater erhalten hat (V. 27), ist aber wesentlich sein Sein und Wirken in der Kirche, und dieses ist in der Bedeutung dieses Sonntags mit enthalten, da derselbe sich auch auf die

Fortdauer des Wirkens Christi bezieht. Trost und Beruhigung, die hier Christus verheißt, ist eine wesentliche Wirkung der mit diesem Tage von Neuem beginnenden öffentlichen Gottesdienste. Die Verkündigung des Wortes Gottes in denselben geht von dem hier bezeichneten Quell aller Erkenntniß Gottes, Christo, aus und hat mit der Auffoderung Christi V. 28 die Richtung an Alle gemein.

2. Dieses Gleichniß ist bis zum Schluß V. 11 — 14, welcher den Mann betrifft, der ohne festliches Kleid gekommen war, durchaus klar*). Bei diesem Manne muß an solche Menschen gedacht werden, welche zwar eine bessere, dem Reiche Gottes entsprechendere Gesinnung haben als diejenigen, die den Ruf in dasselbe gänzlich verschmähen, deren Gesinnung aber noch keinesweges rein und kräftig genug ist um ihr Bleiben in dem Reiche Gottes zu sichern. Der Mangel und die Unzulänglichkeit der Gesinnung, auf welchen Christus hiermit hinweist, wird eben durch den Umstand, daß der Ausgestoßene kein Festkleid angelegt hatte, näher und zwar so bezeichnet, daß er den Ruf des Königs, wenn er ihn auch annahm, doch nicht in seinem vollen Werthe schätzte. Christus weist also auf solche Menschen hin, welche dem Rufe in das Reich Gottes zwar folgen, aber ohne ihn in seinem ganzen Werthe zu schätzen, und welche eben deshalb die Segnungen desselben nicht erlangen und bewahren**). Diese Schwierigkeit beschränkt sich auf einen Theil der Parabel. Der Sinn des Ganzen läßt sich, auch abgesehen von dem schwierigeren Schlusse, mit Sicherheit dahin bestimmen, daß diejenigen, welche zuerst in das Reich Gottes gelangen könnten, den Ruf in dasselbe von sich weisen und darum nicht in das Reich Gottes gelangen, und daß der Eintritt in das Reich Gottes und die Theilnahme an seinem Heile allen offen steht, welche den Ruf in das Reich Gottes auf die rechte Weise annehmen. Mit und in diesem Sinne entspricht dieses Gleichniß der Bedeutung des ersten Advents. Denn das fortwährende Sein und Wirken Christi in der Kirche kommt durch den fortgesetzten Ruf an die Menschen in das Reich Gottes einzutreten zur Erscheinung, und dieser Ruf ergeht grade am lebhaftesten und vernehmlichsten durch die öffentlichen Gottesdienste und zwar an Alle ohne Unterschied.

3. Das Gleichniß vom großen Abendmahle wird V. 16 durch eine besondre Formel eingeleitet. Es bildet ein zusammenhängendes mit V. 24 sehr bestimmt abschließendes Ganze. Die Abtheilung dieser Perikope ist deshalb gesichert, obgleich das Gleichniß in der Synopsis mit dem Vorangehenden verbunden ist. V. 15 bildet

---

*) De Wette nimmt mit andern Exegeten an, daß Christus mit dem hochzeitlichen Kleide die rechte Gesinnung gemeint habe, deren Manche, die in das Reich Gottes eintreten, ermangeln. Da aber der Mann ohne hochzeitliches Kleid einmal mit zu dem Festmahle gekommen war, so muß man bei dieser Erklärung voraussetzen, daß nach Christi Lehre der Eintritt in das Reich Gottes, wennauch nicht das Bleiben in demselben, ohne die rechte Gesinnung möglich und zuläßig sei. Dieser Voraussetzung aber widerstreben sehr deutliche Aussprüche Christi wie Matth. 18 und Joh. 3. Dazu kommt nun noch, daß in dem Gleichnisse auch von Solchen die Rede ist, welche den Ruf des Königs verachteten und darum nicht zum Festmahle kamen, und eben diesen diejenigen Menschen ähnlich sind, an welche der Ruf in das Reich Gottes ergeht, die aber nicht in dasselbe eintreten, weil sie diesen Ruf verschmähen oder nicht mit der rechten Gesinnung annehmen.

**) Auf eine ähnliche Weise löst Neander diese Schwierigkeit des Gleichnisses, vergl. das Leben Jesu Christi S. 186 und die noch ähnlichere Erklärung in der 5. Aufl. von 1852 S. 662.

zwar den Uebergang von den vorangehenden Reden zu diesem Gleichnisse. Allein er gehört offenbar mehr zu jenen als zu diesem, und findet nur in jenen seine Erklärung. Von dem Gleichniß der Perikope zu 2 unterscheidet sich dieses nur dadurch, daß die Knechte, welche der Gastgeber aussendet, von den Eingeladenen zwar zurückgewiesen aber nicht gemißhandelt werden, daß der Herr die Knechte wiederholt aussendet, daß der ohne Festkleid Erschienene gar nicht erwähnt, und nur in Beziehung auf diejenigen eine Warnung ausgesprochen wird, welche eben die Einladung verschmäht haben, V. 24. Der Sinn des Gleichnisses läßt sich deshalb mit der Lehre bestimmen: daß diejenigen, welche zuerst in das Reich Gottes gelangen könnten, den Ruf und die Einladung in dasselbe verschmähen und darum nicht zu seinen Segnungen gelangen, der Ruf in das Reich Gottes aber ohne Unterschied an alle Menschen ergeht. In diesem Sinne eignet sich dieses Gleichniß in gleichem, ja noch höherem Maaße zur Perikope dieses Sonntags als jenes. Denn eben weil der ohne Festkleid Erschienene hier gar nicht erwähnt wird, ist dieses Gleichniß frei von der hermeneutischen Schwierigkeit, an welcher jenes leidet. Mit der Erwähnung der Mißhandlungen fällt aus diesem Gleichnisse die bestimmte Beziehung auf die Feindschaft der Pharisäer gegen Christum hinweg, und mit der wiederholten Aussendung der Knechte wird hier das Offenstehen des Reiches Gottes für Alle noch mehr hervorgehoben.

4. Die in diesen Versen enthaltenen Ermahnungen zum gemeinsamen (ἑαυτοῖς) Lobe und Danke gegen Gott und zur gegenseitigen Unterordnung hängen in so fern untereinander zusammen, als einerseits Lob und Dank gegen Gott an und für sich immer eng verbunden, unmittelbare Grundlage der Demuth und eben darum auch der gegenseitigen Unterordung ist, andererseits die gegenseitige Unterordnung wieder Bedingung wie aller gemeinsamen Thätigkeit so auch des gemeinsamen Lobes und Dankes gegen Gott ist*). Die Perikope muß deshalb jedenfalls V. 19—21 umfassen. Sie kann und muß sich aber auch in den hierdurch bezeichneten Grenzen halten, ob sie gleich in und mit denselben einen grammatischen Satz des Urtextes nicht vollständig umfaßt. Denn es tritt eben hier der schon oben §.42, 2 berücksichtigte Fall ein, daß die Uebersetzung aus Einem grammatischen Satze des Urtextes durch Auflösung von Participien mehre Sätze bildet ohne den Sinn des Urtextes zu ändern, und daß die in der Uebersetzung getrennten Sätze ganz verschiedenartige Ermahnungen enthalten: denn V. 18 drückt offenbar ein ganz andres Element des christlichen Bewußtseins aus als V. 19—21, wenngleich V. 19 das πληροῦσθε ἐν πνεύματι V. 18 weiter ausführt, vergl. §. 43, 3. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Endpunkt der Perikope. Denn V. 22 hängt mit V. 21 augenscheinlich durch die Ermahnung zur Unterordnung zusammen: allein er geht auch sogleich auf ein besondres Lebensverhältniß ein, auf welches V. 19 — 21 noch gar nicht hingedeutet wird. Die Stellung dieser Perikope rechtfertigt sich durch die nahe

---

*) Die Verbindung von V. 21 mit V. 19 u. 20 wird zwar von Meyer bestritten, ist aber bereits von andern Exegeten gebilligt und für den homiletischen Gebrauch, wenn nicht durchaus gesichert, doch jedenfalls ganz unbedenklich.

Beziehung der allgemein giltigen Ermahnung zum gemeinsamen Lobe und Danke gegen Gott zu der Wiederkehr einer Reihe von Gottesdiensten.

5. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 112, 14. Luther zieht hier falsch die Worte ἐν πάσῃ σοφίᾳ zum Vorigen, statt zum Folgenden, und hat am Ende V. 16 falsch „geistlichen, lieblichen Liedern" statt: geistigen Liedern, indem ihr in der Gnade Gott in eurem Herzen singet. Der Endpunkt ist durch den Anfang einer neuen Ermahnung V. 18 gesichert. Wenngleich Paulus hier, wie Meyer bemerkt, nicht unmittelbar vom eigentlichen Gottesdienste redet, so hat dieser Abschnitt doch schon wegen der Erwähnung des Wortes Gottes, der Lehre und der Ermahnung eine sehr bestimmte Beziehung zu der Bedeutung dieses Sonntages. Denn das Wort und die Lehre sind durchaus überwiegende Elemente des protestantischen Gottesdienstes, und die Ermahnung zum Handeln im Namen Jesu V. 17 steht mit dem Bewußtsein der Wiederkehr der christlichen Gottesdienste in sehr genauem Zusammenhange. Ueber die Stellung dieser Perikope vergl. auch die Bemerkung zu der vorigen, mit welcher sie im Wesentlichen übereinstimmt.

6. Diese Perikope umfaßt denjenigen Abschnitt des zweiten Briefes an den Timotheus, welcher zwischen den beiden oben §. 39, 6 u. 7 ausgeschlossenen liegt, und kann schon deshalb die angegebenen Grenzen nicht überschreiten. Die einzelnen Sätze dieser Perikope stehen in einem Zusammenhange, der eine größere Theilung derselben in mehre Perikopen nicht gestattet. Der Verf. des Briefes geht nämlich hier von einer Ermahnung des Timotheus, nicht wegen der Leiden des Verfs. vom Zeugnisse des Herrn abzulassen sondern darin nach der Kraft Gottes, der die Menschen in Christo errettet und zum Heile geführt hat, zu beharren, zu einer Beschreibung dieses Heiles selbst V. 9 u. 10 über, und knüpft an diese Beschreibung die Darstellung seines Berufes dieses Heil zu verkündigen V. 11, die Aeußerung seines Vorsatzes in diesem Berufe zu verharren, der Hoffnung, welche er mit diesem Vorsatze verbindet V. 12, und endlich die Ermahnung nach seinem Vorbilde zu lehren und das apostolische Amt zu bewahren*). Der ganze Abschnitt ist von eigenthümlichen und persönlichen Beziehungen durchwebt. Die Leiden des Verfs. werden hier lediglich als persönliche Umstände erwähnt; auch sind die Hinweisungen auf das apostolische Amt in diesem Abschnitte in so fern ganz persönlich, als sie dieses Amt lediglich als Amt des Verfs. erwähnen und die Ermahnungen in Absicht des Amtes des Empfängers des Briefes V. 13 auch durchaus an das persönliche Verhältniß des Verfs. und des Empfängers knüpfen. Doch bemerken wir auch Sätze und Gedanken von entschieden allgemeinem Werthe. Die Schilderung der Errettung der Menschen durch Christum V. 9 u. 10 stellt den Glauben der Christen mit seinem durchaus allgemeinen Inhalte dar. Eben so ist die Sicherheit und Festigkeit, welche der Verf. in den Worten ausspricht οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα, wenn auch hier als rein persönlich ausgesprochen, doch ein wesentliches Element jedes entwickelten christlichen Bewußtseins.

*) Der Zusammenhang, in welchem V. 12 mit V. 8 u. 9 steht, entscheidet für die Beziehung des ᾧ auf Gott, und der Zusammenhang mit V. 11 begünstigt die Erklärung des παραθήκη von dem apostolischen Amte.

Auch kann das μαρτύριον τοῦ κυρίου V. 8, wenngleich hier zunächst auf die Führung des apostolischen Amtes bezogen, als Pflicht aller Christen betrachtet werden. Dadurch aber gewinnt auch das μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς eine allgemeinere Bedeutung, so daß in V. 8 u. 12 nicht bloß der Vorsatz zur beharrlichen Führung des apostolischen Amtes sondern auch der umfassendere zur Beharrlichkeit im Bekenntnisse und im Zeugnisse liegt. Mit dieser allgemeinen Seite ihres Inhalts, von welcher die Stellung dieser Perikope allein abhängen kann, entspricht sie offenbar der Bedeutung dieses Sonntages. Denn in dem Bewußtsein der Wiederkehr des Kirchenjahres liegt das Bewußtsein der Sendung und Erscheinung Christi in der Welt schon darum, weil das Kirchenjahr selbst sich in seiner ersten Hälfte den Momenten dieser Erscheinung anschließt; und die Festigkeit und Sicherheit, welche V. 12 ausgesprochen ist, drückt, wie der Vorsatz im Zeugniß und Bekenntniß zu beharren, die Unvergänglichkeit des Seins und Wirkens Christi in der Kirche, wie sie im Bewußtsein des Einzelnen hervortritt, unmittelbar aus.

7. Die hermeneutischen Schwierigkeiten dieser Perikope sind in der Uebersetzung in so fern sehr glücklich behandelt, als dieselbe die Erklärung des παῤῥησία mit „Zuversicht" und das τῶν ἁγίων V. 19 mit „Heiligthum" wenigstens zuläßt, und die schwer zu übertragende Stelle V. 22 ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς durch Einschaltung des „los" richtig erklärt.

Der Verf. folgert hier aus seiner bisherigen Darstellung des Hohenpriesterthums Christi zunächst die freudige Zuversicht des Christen in das himmlische Heiligthum zu gelangen, bezeichnet Christum noch einmal als Grund dieser Zuversicht V. 20 u. 21, und knüpft an diese Zuversicht Ermahnungen mit wahrhaftem Herzen zu Christo zu treten V. 22, am Bekenntniß festzuhalten V. 23, sich gegenseitige Aufmerksamkeit zu widmen V. 24, die Versammlungen der Christen nicht zu verlassen, und bekräftigt diese Ermahnungen durch eine Hinweisung auf den Tag des Herrn V. 25. Alle diese Sätze haben einen entschieden allgemeinen Werth, da auch die üble Gewohnheit vieler damaliger Christen, auf welche der Abschnitt hinweist V. 25, zu jeder Zeit und überall wiederkehrt. Sie haben offenbar alle eine sehr bestimmte Beziehung zu der Bedeutung dieses Sonntages. Denn wenngleich der Anfang des Abschnittes über dieselbe hinausgeht, so liegt doch in dem Bewußtsein der Wiederkehr der Gottesdienste und der Verkündigung des göttlichen Wortes in denselben unmittelbar alles dasjenige als Vorsatz, was hier V. 22—25 als Ermahnung ausgesprochen ist. Die Warnung V. 25 steht in der genauesten Beziehung zu der Bedeutung dieses Sonntages; und auch der Schluß der Perikope entspricht derselben, da das Bewußtsein der Wiederkehr einer neuen Reihe von Thätigkeiten in der Zeit auch unmittelbar das Bewußtsein des Endes alles zeitlichen Seins erweckt. Die Abtheilung dieser Perikope ist durch den Inhalt des Briefes an die Hebräer unmittelbar begründet. Denn mit Kap. 10, 18 geht der erste Haupttheil des Briefes zu Ende. Mit der Perikope beginnt also der zweite, ermahnende Haupttheil des Briefes, der freilich bis zu Ende des Briefes geht, aber schon 10, 26 eine neue Wendung nimmt, welche eine Theilung bei 10, 25 gestattet.

8. Die Auslegung dieses Abschnittes ist in so fern unsicher, als das χρηματίζοντα V. 25 von Einigen auf Moses und das τὸν ἀπ' οὐρανῶν auf Christum, von Andern aber Beides auf Gott bezogen wird. Die erste Erklärung erscheint dem Zusammenhang angemessener. Nachtheiliger für den homiletischen Gebrauch sind die Fehler der Uebersetzung, die V. 27 statt „das Unbewegliche" genauer und deutlicher lauten sollte, „das, was nicht erschüttert wird" und V. 28 den Conjunct. ἔχωμεν ganz übersieht und darum „haben wir Gnade" setzt, statt „lasset uns Dankbarkeit hegen," und die überdieß V. 29 durch Weglassung des καὶ den Zusammenhang mit dem Vorigen verdunkelt. Das Citat V. 26 aus Haggai 2, 6. ist ungenau.

Die Beschreibung des Heils V. 18—24 steht schon wegen des γὰρ V. 18 in naher Beziehung zu der vorangehenden Ermahnung V. 14 u. 15. Da aber in diesem Abschnitte von dem Inhalte jener Ermahnung, dem gegenseitigen Sorgen der Christen für das Bestehen im Glauben, nicht mehr die Rede ist, so kann er auch für sich behandelt werden. Das Ende des Abschnittes ist durch den entschiedenen Uebergang 13, 1 zu einzelnen Ermahnungen vollständig gesichert. Der Verf. warnt hier vor der Abweisung der Rede Christi zu den Menschen, und begründet diese Warnung durch eine Erinnnerung an die Schicksale der Gott ungehorsamen Juden und an die schon früher geschilderten Vorzüge des den Christen dargebotenen Heils, welchen er hier mit Beziehung auf jene prophetische Stelle noch den der Unvergänglichkeit V. 26 u. 27 hinzufügt, und an welche er eine Ermahnung zur Dankbarkeit gegen Gott, zu einem Gott wohlgefälligen Leben, und endlich eine Hinweisung auf die Macht Gottes anschließt V. 28 u. 29. Da der Abschnitt das Heil in Christo überhaupt betrifft, so kann der allgemeine Werth seines Inhalts keinem Zweifel unterliegen. Die Stellung dieser Perikope rechtfertigt sich dadurch, daß die christlichen Gottesdienste, deren jährliche Reihe mit diesem Sonntage beginnt, wesentlich an das Wort Gottes gebunden und darum ein Reden Christi zu den Menschen sind. Auch findet die Unvergänglichkeit des Seins und Wirkens Christi in der Kirche, welche die Bedeutung dieses Sonntags mit umfaßt, in dieser Perikope (V. 26 u. 28) einen eben so lebhaften als bestimmten Ausdruck*).

II. Sonntag des Advents.

§. 55. Das Bewußtsein der Sünde, wie es mit der bevorstehenden Feier der Erscheinung des Erlösers den Gottesdiensten im Advent im Allgemeinen zu Grunde liegt §. 12, 1 und wie es sich insbesondere an diesem Sonntage als dem dem Weihnachtsfeste am Weitesten vorangehenden gestaltet.

1. **Lukä 1, 5—25.** Verkündigung der Geburt des Täufers.
2. **= 57—80,** Geburt des Täufers.
3. **Matth. 3, 1—6, Mk. 1, 1—6, Luk. 3, 1—6,** Wirksamkeit des Täufers. Absch. I.
4. **Ap. Gesch. 7, 1—16,** Rede des Stephanus. Abschn. I.
5. **= 13, 13—25,** Paulus in Antiochien in Pisidien. Abschn. I.
6. **= 17, 16—34,** Paulus in Athen.
7. **Römer 1, 18—25,** Gottes Gericht über die Heiden.
8. **Ephes. 1, 15—23,** Gebet des Apostels für die Gemeinde in Ephesus.
9. **Koloss. 1, 1—23,** Gebet für die Gemeinde in Kolossä.
10. **Hebr. 1,** Größe und Hohheit Christi.
11. **1 Petri 1, 1—12.** Die Herrlichkeit des Heils in Christo.

1. Die Erzählung von der Verkündigung der Geburt des Täufers, welche die erste der

---

*) Ueber die Stellung aller Perikopen dieses Sonntags vergl. §. 49, 3.

obigen Perikopen umfaßt, schließt mit derselben sehr bestimmt ab. Einige Exegeten sehen die Erscheinung des Engels Gabriel als wirkliche Thatsache, andre aber sehen sie nur als einen innern Vorgang im Zacharias, die Erzählung selbst als eine Mythe in dem neuerdings gewöhnlich gewordenen Sinne des Wortes an. Dieser Streit berührt jedoch von unserm Standpunkte aus den Werth der Perikope als solcher auf keine Weise. Denn wenn die Erscheinung des Engels eine wirkliche Thatsache ist, so gehört dieser Abschnitt zunächst zu denjenigen, welche Begebenheiten erzählen, und er enthält den Ausdruck des wesentlichen Inhalts eines christlichen Gemüthszustandes einerseits mit der Begebenheit der Engelserscheinung selbst, andrerseits mit den Worten über die Geburt des Johannes, welche dem Engel in den Mund gelegt werden: und diese Worte, so wie die Erzählung ihres Eindrucks auf Zacharias und Elisabet sind vollständig geeignet die Uebereinstimmung eines frommen Gemüthszustandes mit einer Offenbarung des Geistes Christi auszudrücken. Denn der Engel redete als von Gott gesandt, nach dem Geiste Gottes und Christi. Wird aber die Engelserscheinung selbst nicht als Thatsache, das Ganze vielmehr als ein innerer Vorgang im Zacharias angesehen, so muß immer anerkannt werden, daß die Worte des Engels diesen innern Vorgang, möge er nun mehr als Gedanke, oder mehr als Gefühl oder als Ekstase gedacht werden, seinem eigentlichen Inhalte nach beschreiben, und daß Lukas, indem er nun diese Worte dem Engel in den Mund legt, möge er dieß nun mit völliger Selbstthätigkeit oder nur in Folge einer traditionellen Darstellung des Ereignisses gethan haben, den Inhalt dieser Worte und damit auch den eigentlichen Gehalt des innern Vorgangs im Zacharias als einen mit dem Geiste Gottes übereinstimmenden bezeichnet. Von diesem Standpunkte aus gehört also die Engelserscheinung zu den eignen Bemerkungen, welche die biblischen Schriftsteller ihren Erzählungen beifügen, §. 25, 3. Die Schwierigkeit, welche diese Erzählung mit der Erwähnung des Zweifels des Zacharias und der Strafe, welche er wegen desselben erlitt, darbietet, betrifft nur einen Theil der Erzählung und kann deshalb dem Ganzen den Werth als Text nicht entziehen.

Als Vorgänger des Herrn hat Johannes der Täufer offenbar eine allgemeine Bedeutung für die Christen. Die Erzählung eignet sich deshalb unbedingt zur Perikope. Die Stellung derselben ergiebt sich von selbst aus ihrem eigentlichen Inhalte, den Hoffnungen und Erwartungen, mit welchen Zacharias und Elisabet der Geburt, dem Leben und Wirken des Täufers entgegensahen. Diese Hoffnungen werden mit der Aussicht auf die Freude Vieler über seine Geburt V. 14, auf seine Größe vor dem Herrn, auf seine ernste und strenge Lebensweise, sein Erfülltsein mit dem heiligen Geiste V. 15, auf die Bekehrung vieler Israeliten durch ihn V. 16, und auf die Vorbereitung des Volkes auf den Herrn durch ihn überhaupt V. 17 dargestellt. Sie entsprechen der Bedeutung des Advents nicht allein deshalb, weil mit ihnen das in Christo erschienene Heil als ein bevorstehendes und zukünftiges gefaßt wird wie bei den Gottesdiensten des Advents, sondern auch deshalb, weil sie eben wesentlich den Täufer betreffen, dessen ganze Erscheinung und Wirksamkeit den Uebergang der Menschheit aus dem Gesammtleben in der Sünde in das neue durch Christum erweckte Leben in der Gnade bezeichnet, und weil die Darstellung dieser Hoffnungen in dieser Perikope V. 13—17 eben diejenigen Eigenschaften des Johannes, in welchen die Bedeutung seiner Erscheinung für das Christenthum liegt, den Ernst und die Strenge des eigenen Lebens, den Eifer gegen die Sünden des Volkes und die Vorbereitung desselben auf Christum hervorhebt. Wenn nun die Erzählungen vom Täufer aus dem angegebenen Grunde dem Advent zukommen, so findet die vorliegende schon deshalb an diesem Sonntage ihre Stelle, weil sie eben die Erscheinung

des Johannes selbst noch als bevorstehend faßt und allen übrigen evangelischen Erzählungen vom Johannes vorangeht.

2. Die Erzählung von der Geburt des Täufers füllt diese Perikope so vollständig aus und schließt mit dieser so bestimmt ab, daß ihre Abtheilung gesichert ist*). Der Lobgesang des Zacharias drückt V. 76 einen so festen Glauben an den Messias aus, daß er selbst als eine der Erscheinung Christi vorangehende Wirkung desselben angesehen werden kann. Dazu kommt noch, daß der Evangelist in diese Erzählung, obgleich dieselbe im Ganzen die rein historische Form trägt und nur mit dem Lobgesange des Zacharias pathetisch wird, sein eignes Urtheil einmischt. Dieses liegt nämlich streng genommen schon in den beiden Aeußerungen über den Täufer V. 66 und 80 und noch bestimmter in V. 67. Denn das Erfülltsein vom heiligen Geiste und das Weissagen ist auf keine Weise Gegenstand der Wahrnehmung sondern des eignen Urtheils. Durch dieses Urtheil aber bezeichnet der Evangelist den Lobgesang des Zacharias als aus dem heiligen Geiste hervorgegangen und als übereinstimmend mit dem Geiste Christi. Der Lobgesang des Zacharias stellt nun die Bedeutung der Geburt des Täufers für das jüdische Volk und mit Beziehung auf Christum auch für die ganze Menschheit dar. Die erwähnten Bemerkungen des Evangelisten beschreiben die erste Entwickelung des Täufers V. 66 u. 80.

Zwischen dieser Perikope, welche wegen dieses Inhalts dem Advent angehört, und der vorigen liegen ursprünglich zwei andre Erzählungen. Diese betreffen aber die Verkündigung der Geburt Christi und erfodern deshalb, wie einige andre von dem Wirken des Täufers, eine dem Weihnachtsfeste nähere Stellung, während diese, welche lediglich die Geburt und die erste Entwickelung des Täufers betrifft, eine größere Entfernung von demselben gestattet.

3. Dieser Abschnitt ist nur der erste Theil eines größern exegetischen (Matth. 3, 1—12, Mk. 1, 1—8 und Luk. 3, 1—20), dessen Gegenstand die Lebensweise und die erste Wirksamkeit des Täufers auf das jüdische Volk ist. Der Täufer spricht in dem größeren Abschnitte, dem der kleinere angehört, (Matth. 3, 11 u. 12 mit den Parallelen) den festen Glauben an Jesum als den Größeren und Stärkeren aus. In der Zeit, in welcher das hier Erzählte geschah, konnte er schon Einwirkungen von Christo empfangen haben. Die ganze Darstellung der Wirksamkeit des Täufers ist überdieß mit eignen Aeußerungen und Bemerkungen der Evangelisten durchwebt. Matth. spricht ein eignes Urtheil über die Wirksamkeit des Täufers 3, 3 aus. Denn

---

*) Eine bedeutende, vielleicht noch nicht genug beachtete hermeneutische Schwierigkeit liegt in der Erwähnung des heiligen Geistes V. 67 und 80. Denn das Dasein und das Wirken des heiligen Geistes, welches hier dem Zacharias und wie Luk. 1, 15 auch dem Täufer zugeschrieben wird, wird in einer andern Stelle des neuen Testaments Joh. 7, 39 von der Verklärung Christi abhängig gemacht, und die Sendung des Geistes selbst wird Ap. Gesch. 2 als ein erst nach dem Hingange Christi erfolgtes Ereigniß erzählt. Die Mittheilung des Geistes wird nun Joh. 20, 22 auch als von Christo noch in seinem zeitlichen Leben vollzogen berichtet, und eben so wird das Christo inwohnende göttliche Wesen, welches in andern Stellen als λόγος bezeichnet wird, Ap. Gesch. 10, 38 πνεῦμα ἅγιον genannt. Diese Schwierigkeit läßt sich nur durch die Vermuthung lösen, daß dieser Ausdruck, welcher später nur von der den Gläubigen von Christo mitgetheilten göttlichen Kraft gebraucht wurde, in der ersten Zeit des Christenthums und besonders in derjenigen, in welcher sich die vorliegende Erzählung ausbildete, noch in einem weitern alttestamentischen Sinne von jeder Kraft gebraucht wurde, welche man von Gott herleitete.

dieser Vers wird viel leichter und ungezwungener als eine Bemerkung des Matthäus denn als Rede des Täufers gefaßt. Das eigne Urtheil des Markus über die Erscheinung des Täufers tritt 1, 2—4 hervor, da das ὡς γέγραπται V. 2 und ἐγένετο offenbar zusammengehört und den Täufer als die Erfüllung der Weissagung des Jesaias bezeichnet. Am bestimmtesten spricht endlich Lukas seine eigne Anschauung als solche aus. Denn er beginnt seinen ganzen Bericht mit der Bemerkung ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ V. 2 und fährt dann V. 4 fort ὡς γέγραπται. Die hermeneutische Schwierigkeit der chronologischen Bestimmungen des Luk. 3, 1 hebt den homiletischen Werth des Abschnittes nicht auf. Der äußere Umfang der Erzählung von der Wirksamkeit des Täufers würde für sich betrachtet die Zusammenfassung in Eine Perikope zulassen. Allein der Bericht ist in allen seinen Theilen so reichhaltig und zerlegt sich so von selbst in drei ihrem Inhalte nach so verschiedene Theile, daß wir nach unsrer Regel §. 43 drei Perikopen aus demselben bilden müssen. In allen drei Evangelisten beginnt nämlich der ganze Bericht über den Johannes mit einer allgemeinen Darstellung seiner Lehre und seiner Lebensweise, welche eben die vorliegende Perikope ausfüllt. Nach dieser Darstellung wendet sich der Bericht des Matthäus und Lukas zu der Rede des Täufers, deren Anfang im Matthäus die Pharisäer und Sadducäer, im Lukas das ganze Volk betrifft, Matth. 3, 7—10; Luk. 3, 7—14, und deren Ende, indem Markus wieder hinzutritt, das Verhältniß des Täufers zu Christo zum Gegenstande hat, Matth. 3, 11 u. 12; Mk. 1, 7 u. 8; Luk. 3, 15—20. Aus dieser Theilung des ganzen Berichts ergiebt sich von selbst die Stellung der vorliegenden Perikope. Der ganze Bericht gehört nämlich schon wegen seines Gegenstandes, des Täufers, dem Advent an. Der ursprüngliche Zusammenhang seiner Theile fodert aber nach unsrer Regel §. 47 die unmittelbare Folge derselben in ihrer Stellung als Perikopen. In Rücksicht auf jenen Zusammenhang muß nun diese Perikope auf diesen Sonntag gestellt werden, ob sie gleich schon die Wirksamkeit des Täufers betrifft, während die bisher zu 1 und 2 erörterten seine Verkündigung und seine Geburt erzählen.

4. In der Rede, deren ersten Theil diese Perikope umfaßt, spricht Stephanus seinen festen Glauben an Jesum, den Sohn Gottes, und seine Ueberzeugung aus, daß die wider ihn erhobene Anklage und der Tod, zu dem er verurtheilt war, aus dem Unglauben der Juden, der sich wie in der Kreuzigung Christi so schon in der Verfolgung der Propheten erwiesen hatte, hervorgehe. Er geht dabei von dem Widerstreben der Juden gegen ihre Propheten unter den Führungen Gottes aus, weist dann nach, wie der jetzt gegen ihn gerichtete Eifer eben so in seinen Aeußerungen wie in der Gesinnung, aus welcher er entstehe, dem Eifer ähnlich sei, mit welchem die früheren Juden die Propheten verfolgt haben, und zeigt endlich, daß der gegen ihn gerichtete Eifer sich eben durch diese Aehnlichkeit mit dem früheren als gehässig und sündhaft erweise*). Stephanus wird, wennauch nicht als Apostel, doch

*) Für diese Auffassung des Inhalts und des Zweckes dieser Rede und gegen eine andere, welche auch eine apologetische Absicht voraussetzt und von de Wette gebilligt wird, spricht beson-

als einer der Gläubigen geschildert, in welchem sich das Leben und der Geist Christi am reinsten erwies: und der Lebensmoment des Stephanus, aus welchem diese Rede hervorging, stellt sich nicht allein durch die äußern Umstände, unter denen sie gehalten wurde, sondern auch durch die eignen Aeußerungen des Stephanus 6, 15 und 7, 55 als sein höchster und heiligster dar. Einen allgemeinen Werth hat diese Rede schon als Beweis und Beispiel der Kraft des Glaubens. Aber auch die Beziehungen auf die Geschichte der Juden, welche die Rede enthält, haben eine allgemeine Bedeutung, weil, wie Stephanus eben in der Rede nachweist, die Kreuzigung Christi das Ende einer ganzen Reihe ähnlicher Verfolgungen, welche die Juden gegen Propheten und Lehrer gerichtet hatten, bezeichnete, und weil überdieß Warnungen und Belehrungen, wie sie nach dieser Rede an die Juden gerichtet und von diesen verschmäht wurden, an jeden einzelnen Menschen ergehen, und jeder Christ sich bewußt ist solche Warnungen und Belehrungen verschmäht zu haben. Da nun die Gottesdienste im Advent lediglich §. 12 auf Erinnerungen an den Zustand der Menschheit vor Christi ruhen, so entspricht die Rede nicht allein der Bedeutung des Advents, sondern sie verhält sich, in so fern sie die tiefste und stärkste Erregung eines die Sünden der ganzen vorchristlichen Zeit umfassenden Bewußtseins darstellt, zu den Gottesdiensten des Advents wie das Vorbild zum Abbilde. Die Geschichte des Stephanus beginnt zwar schon Kap. 6, allein der Anfang dieser Geschichte steht mit der Rede selbst keinesweges in einem geschlossenen Zusammenhange wie die Theile der Rede untereinander, und gehört einer andern Reihe des Kirchenjahres an (§. 105). Die thatsächlichen Angaben Kap. 6, welche die Auffassung der Rede des Stephanus bedingen, sind überdieß einfach, jedem Christen bekannt und können bei der homiletischen Behandlung der Rede der Ergänzung des Predigers unbedingt überlassen werden. Ueber den Endpunkt dieser Perikope aber bemerken wir mit Beziehung auf §. 43, 2, daß der Theilungspunkt deshalb bei V. 16 gesetzt werden muß, weil hier die Geschichte der Patriarchen endet und die Einleitung der Geschichte des Moses beginnt. Der Vorwurf des Ungehorsams und des Widerstrebens gegen Gott, welchen Stephanus den Zuhörern später macht, wird durch die Beweise des Gehorsams gegen Gott aus der Geschichte Abrahams und durch die Beweise der Treue und Gnade Gottes gegen das jüdische Volk schon hier vorbereitet und begründet, da Stephanus offenbar zeigen will, daß die Schuld der Juden um so größer sei, je deutlicher Gott ihnen früher seine Gnade geoffenbart habe. Demnach enthält schon dieser erste Theil der Rede, wennauch nur theilweis, den in ihrem Ganzen ausgeführten Gedanken. Daß nun dieser erste Theil der Rede auf diesen Sonntag fällt, ergiebt sich aus der Theilung der ganzen Rede in drei Perikopen, die wir erst bei der Betrachtung jeder einzelnen Perikope weiter unten begründen können. Vergl. §. 47, 2.

5. Der größere Abschnitt Apost. Gesch. 13, 13—52, welchem diese Perikope

---

ders der Schluß V. 51—53 und die Zusammenfassung des Vorangehenden in demselben zu einem Vorwurfe gegen die Juden. Denn Stephanus wurde offenbar verhindert die mit V. 51 begonnene Gedankenreihe fortzusetzen, da schon V. 54 eine große Erbitterung erwähnt wird, welche V. 56 in eine wirkliche, thätige Unterbrechung übergeht.

entlehnt ist, und welcher die Verkündigung des Evangeliums in Antiochien in Pisidien erzählt, zerfällt in so fern von selbst in drei Theile, als V. 13—25 die Ankunft des Paulus in Antiochien und den Anfang seiner dort gehaltenen Rede umfaßt, V. 26 mit einer neuen Anrede an die Versammlung zur Geschichte Christi übergeht, und V. 42—52 die Wirkungen der Rede des Paulus erzählt. Die Rede, V. 16—41 entspricht wie die kürzere V. 46 u. 47 unserm Textbegriffe schon deshalb, weil sie auf einer Bekehrungsreise der Apostel, auf ausdrückliche Auffoderung Unbekehrter, mit der bestimmten Absicht den Glauben zu verbreiten gehalten wurden, vergl. §. 25, 3. Einen allgemeinen Werth haben diese Reden, wenngleich unter sehr bestimmt bezeichneten und besondern Umständen gehalten, schon darum, weil sie die Geschichte des jüdischen Volkes in der unmittelbarsten Beziehung auf die Erlösung durch Christum darstellen. Der Schluß des Abschnittes V. 42—52 geht zwar darüber hinaus, berichtet aber eine für die Ausbreitung des Evangeliums sehr entscheidende Handlung der Apostel. Der erste Theil dieses Abschnittes V. 13—25 entspricht nun in so fern der Bedeutung des Advents, als er in der Geschichte der Juden den Zustand der Menschheit vor Christo, und zwar mit wiederholter (V. 18, V. 23, V. 24 und 25) Beziehung auf Christum und mit deutlichen Hinweisungen auf die vor Christo herrschende Sünde darstellt. V. 18 übersetzt Luther statt ἐτροφοφόρησεν die falsche Lesart ἐτροποφόρησεν, die eine noch stärkere Andeutung der Sünde enthält. Die Stellung dieser Perikope auf diesen Sonntag beruht auf ihrem Inhalte und auf §. 47, 2.

6. Die Perikope Apost. Gesch. 17, 16—34 enthält die Rede des Apostels Paulus in Athen mit der Veranlassung V. 16—21 und den Wirkungen derselben V. 32—34. Diese beiden Theile, welche für sich allein nicht als Texte angesehen werden können, bedingen die Auffassung der Rede so bestimmt, daß sie mit ihr verbunden werden müssen (§. 44). Die Rede selbst stellt sich beim ersten Anblick als eins der bedeutendsten Werke des Apostels in seinem Berufe dar, §. 25, 3. Paulus geht in derselben von dem Gefühle des Daseins des Einigen Gottes, welches er selbst bei den Athenern bereits bemerkt hatte, aus V. 22—23, verkündigt dessen Werke V. 24 und Eigenschaften V. 25, knüpft an die Schöpfung des Menschen Folgerungen über die Verehrung Gottes V. 27—29, und zeigt, wie jetzt, nach der Zeit, in welcher die Menschen ohne Kenntniß Gottes gelebt haben, mit der Erscheinung Christi die Zeit der Sinnesänderung, des Gerichts und des Glaubens gekommen sei V. 30 und 31. Die Rede hängt in sich genau zusammen. Ihr Inhalt ist nicht allein in so fern durchaus allgemein, als er Gott und Christum betrifft, sondern auch in so fern, als er in wennauch wenigen großen Zügen den Gang der Entwickelung des Glaubens und der Erkenntniß Gottes in den Menschen andeutet. Durch die Darstellung des letzteren und die mit ihr verbundenen Aeußerungen über Gott und Christum entspricht die Rede sehr genau der Bedeutung des Advents. Dazu kommt nun noch, daß der Zustand des menschlichen Gemüthes vor Christo in dieser Rede sehr bestimmt und anschaulich als Zustand der Sünde beschrieben wird, was zwar nicht durch eine allgemeine Bezeichnung dieses Zustandes aber um so treffender durch

Erwähnung einzelner Aeußerungen desselben wie V. 23, 26 und 27, in so fern dort die Unsicherheit der Menschen bei ihrer Verehrung Gottes dargestellt wird, geschieht. Auch schließt die Rede V. 30 und 31 mit einer sehr starken und deutlichen Beziehung auf die Sünde vor Christo. Da nun diese Rede den Zustand der Menschheit vor Christo mit überwiegender Rücksicht auf die Heiden betrifft, so findet sie wie ähnliche Abschnitte an diesem vom Weihnachtsfeste am weitesten entfernten Advent-Sonntage ihre angemessene Stellung.

7. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist dadurch gesichert, daß mit 1, 17 die Einleitung des Briefes schließt und V. 18 die Behandlung seines eigentlichen Gegenstandes und zwar mit dem Beweise des Satzes V. 17 beginnt. Ueber den Endpunkt vergl. §. 34, 1. Die Uebersetzung giebt das νοούμενα mit „so man des wahrnimmt" statt mit „indem es durch die Werke erkannt wird" wieder. Der Apostel führt nämlich in diesem Abschnitte den allgemeinen Satz, daß Gottes Zorn sich an aller Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen offenbart, damit aus, daß alle Menschen eine Erkenntniß Gottes und zwar aus seinen Werken V. 19 und 20 haben, aber Gott demungeachtet nicht gepriesen und gedankt haben V. 21, darum in Irrthum und Aberglauben gerathen sind und vergängliche Wesen wie den Unvergänglichen verehrt haben V. 22—23, und daß Gott sie eben darum in den Dienst ihrer Begierden hat versinken lassen V. 24—25. Schon durch die nahe Verbindung mit dem durchaus allgemeinen Satze V. 18 hat der Abschnitt allgemeinen Werth, wenn er gleich, wie auch Meyer ihn faßt, lediglich den Zustand und die Sünde der Heiden vor Christo betrifft. Er findet die diesem seinem Inhalte angemessene Stellung im Advent, und zwar aus demselben Grunde wie die Perikope zu 6 an diesem Sonntage.

8. Das διὰ τοῦτο im Anfange dieses Abschnittes weist nur auf den Schluß des vorigen V. 13 zurück. Der Apostel geht hier von dem allgemeinen Danke für das Heil in Christo V. 1—14 zu Aeußerungen über die ephesinischen Christen über. V. 18 hat die Uebersetzung falsch „eures Berufes" statt „seiner Berufung". V. 23 ist das πλήρωμα und πληρουμένου sehr verschieden gefaßt, am besten von de Wette und Meyer mit „das Erfüllte" und „des Erfüllenden" (Christus) erklärt worden.

Paulus sagt in diesem Abschnitte, daß er, nachdem er den Glauben und die Liebe der Leser vernommen, ihrer immer in seinem Gebete erwähne, damit Gott hnen den Geist der Weisheit und Offenbarung gebe, daß sie, erleuchtet an den Augen ihres Herzens, die Hoffnung der Berufung V. 18 und die Größe der Kraft Gottes in Beziehung auf die Gläubigen erkennen, und zwar nach der Wirkung V. 19, die er an Christo durch seine Auferweckung und seine Erhöhung über alle andern Wesen und dadurch erwiesen hat, daß er ihm alles, insbesondere die Kirche unterordnete V. 20—23. Im Folgenden setzt Paulus seine Aeußerungen über die ephesinische Gemeinde zwar noch in einem Zusammenhange fort, der sich bis an das Ende des ersten Haupttheils des Briefes 3, 21 ausdehnt. Allein die letzten Abschnitte dieses Haupttheils 3, 1—12 und 13—21 gestatten eine Theilung schon deshalb, weil Paulus 3, 1 zu seinem Beruf als Heidenapostel übergeht. Auch Kap. 2, 19—22 gestattet eine besondere Auffassung. Dagegen hängt die Vergleichung des gegenwär-

tigen Zustandes der Leser mit ihrem früheren 2, 1—18 in sich selbst so wie mit diesem Abschnitte so eng zusammen, daß wir 1, 15—2, 18 nur mit Beziehung auf §. 43, 2 theilen können. Der Endpunkt dieses Abschnittes bei 1, 23 ist nun dadurch begründet, daß Paulus 2, 1 von der V. 17—23 angegebenen Absicht seines Gebets für die Leser auf die Schilderung ihrer Zustände zurückgeht. Einen allgemeinen Werth hat der Inhalt dieses Abschnittes wegen der Darstellung der christlichen Erkenntniß, ihres Wesens, ihres Gegenstandes und der Hohheit und Macht Christi. Paulus geht nun hier von der Erwähnung des Glaubens und der Liebe der Leser V. 15—16 und damit von der Unterscheidung ihres gegenwärtigen und ihres früheren Zustandes aus. Dieser Gegensatz liegt auch im Zusammenhange des Abschnittes in so fern, als der Apostel schon im Anfange des Briefes des früheren Zustandes der Christen gedacht und ihren gegenwärtigen angedeutet hat ohne dabei die Erkenntniß und die Fortschritte in derselben so bestimmt hervorzuheben, wie es hier geschieht, so daß diese Perikope den vorangehenden Abschnitt ergänzt. Von der andern Seite wird der Apostel eben durch die Schilderung der Macht Gottes und der Hohheit Christi in diesem Abschnitte veranlaßt von 2, 1 an die Art und Weise, in welcher seine Leser zu demselben gelangt sind, ausführlicher darzustellen. Wegen dieser Entgegensetzung des Lebens in Christo zu dem Leben in der Sünde entspricht diese Perikope der Bedeutung des Advents. Ihre Stellung auf diesen Sonntag ist durch ihren Zusammenhang mit den folgenden Abschnitten, in welchen jene Entgegensetzung noch viel deutlicher hervortritt, gesichert. §. 47, 2.

9. Im ersten Kapitel dieses Briefes äußert Paulus zunächst seinen Dank für den Glauben der Christen in Kolossä (V. 1—8), dann seinen Wunsch und sein Gebet für die Fortschritte derselben (V. 9—23) und setzt mit diesen Aeußerungen noch andere in Beziehung auf seine Leiden und seinen Beruf (V. 24—29) in Verbindung. Die vorliegende Perikope theilt sich demnach von ihren Umgebungen dadurch ab, daß der Apostel im Vorangehenden seinen Dank ausgesprochen hat, hier aber Wünsche für seine Leser äußert, und daß er hier noch von seinen Lesern, im Folgenden aber von sich selbst spricht. Die Bitte des Apostels für die Leser V. 9—12, die ausführliche Belehrung über Christum, welche bis V. 14 die Wirksamkeit Christi, von da ab V. 15—20 aber seine göttliche Größe und Herrlichkeit betrifft, und die Beschreibung der Wirkung seines Todes zur Versöhnung der Kolosser und zu ihrer Darstellung als Heilige V. 21 u. 22, endlich die hinzugefügte Bedingung der vollendeten Wirksamkeit Christi auf sie, nämlich ihre Beharrlichkeit und Festigkeit im Glauben V. 23, müssen in eine Perikope zusammengefaßt werden. Denn V. 13 hängt durch das Relativ zu genau mit dem Vorigen zusammen um sich irgend wie zu einem Anfangspunkte zu eignen, und erläutert mit V. 14 das ἱκανώσαντι — φωτί V. 12. Bei V. 14 kann noch weniger als bei V. 12 ein Endpunkt gesetzt werden, und die Abtheilung der herkömmlichen Perikope ist durchaus willkührlich. Der Punkt, welchen einige Exegeten und mit ihnen Griesbach bei V. 20 setzen, unterliegt großem Bedenken, da das Subjekt von V. 21 jedenfalls dasselbe ist wie im Vorigen, und alles Folgende sich zum Vorangehenden verhält wie das Besondere zum Allgemeinen. Auch schließen

sich die Verse **21—23** an das Vorige so genau an, daß sie eine besondere Auffassung gar nicht zulassen. Wie der Inhalt des Kapitels so beweist auch die pathetische Form desselben die Lebhaftigkeit der innern Erregung und des innern Dranges, aus welchem das Ganze hervorgegangen ist.

V. 15 sind die Worte *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, V. 16 ist das *ἐν* so wie die Worte *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* und die folgenden verschieden erklärt worden. V. 19 ist das Subjekt und die Erklärung des *πλήρωμα* und V. 20 die des *πάντα* so wie der letzten Worte streitig. Jede Voraussetzung, daß der Apostel von späteren dogmatischen Unterscheidungen ausgegangen sei, widerstrebt den ersten Regeln der Hermeneutik so entschieden, daß wir mit Sicherheit jede Erklärung von V. 15 abweisen können, welche auf einer solchen Voraussetzung ruht, und demnach mit de Wette dort lediglich an den erschienenen, historischen Christus denken*). Auch entspricht die Erklärung des *ἐν* V. 16 mit „in" der Bedeutung dieses Wortes offenbar viel mehr als die mit „durch" und muß, wie von de Wette geschieht, festgehalten werden. Endlich fodert das Vorangehende und das Folgende bei V. 19 so unabweislich die Erklärung von *θεὸς* als Subjekt von V. 19—22, daß wir einer andern Erklärung wie die von *χριστὸς* nicht folgen können. Das *πλήρωμα* V. 19 erklärt de Wette wohl richtiger von der Fülle der göttlichen Eigenschaften und Kräfte als Meyer von der Gnadenfülle, und das *τὰ πάντα* V. 20 von der Gesammtheit aller (vernünftigen) Wesen, während Meyer an das Universum denkt, was jedoch kaum haltbar ist. Können wir aber auch nur so viel feststellen, so ergiebt sich als der Sinn der ganzen schwierigen Stelle dieses Abschnittes V. 15—22: daß Christus, das Abbild Gottes, das erste V. 15, der Mittelpunkt (das Urbild) und das Ziel aller erschaffenen Wesen und ihres Zusammenseins in der Zeit wie im Raume V. 16 und 17, insbesondere aber aller Gläubigen, das Haupt der Gemeinde V. 18 ist, und daß in ihm alle Menschen unter einander und mit Gott versöhnt werden sollen. Die Uebersetzung verdunkelt diesen Gedanken, indem V. 21 sagt: „Fremde und Feinde waret durch die Vernunft in bösen Werken" statt „die ihr einst entfremdet und Feinde von Gesinnung in bösen Werken waret."

Die minder schwierigen Theile des Abschnittes V. **9—14** und V. **23** betreffen zwar nicht wie die eben betrachtete schwierige Stelle unmittelbar den allgemeinen Grund alles christlichen Glaubens, Christum selbst, sondern den innern Zustand der Empfänger des Briefes und deren Wachsthum im Glauben, haben aber dem ungeachtet einen entschieden allgemeinen Werth, da Paulus hier zu seinen Lesern nicht in Beziehung auf ihre eigenthümlichen, örtlichen und zeitlichen Verhältnisse sondern lediglich in Beziehung auf ihren Glauben spricht, also ihre allgemeinen Eigenschaften als Christen berücksichtigt. Eben in diesen klareren Theilen des Abschnittes tritt die Beziehung auf den Zustand des Menschen, welcher dem Glauben vorangeht, noch bestimmter hervor als in jenem besonders weit ausgeführten V. 15—22, und zwar zunächst V. 9 mit der Erwähnung der von Kolossä erhaltenen Nachrichten, dann mit dem Dank gegen Gott für die Erlösung in Christo V. 12 und 13. Aber nicht allein diese Sätze entsprechen der Bedeutung des Advents, sondern auch die Schilderung der Größe und Herrlichkeit Christi selbst, da eben das Bewußtsein der Herrlichkeit Christi das Bewußtsein der Sünde stärkt und belebt. Auch geht eben diese Schilderung in eine sehr bestimmte Erinnerung an den frühern Zustand der Christen in Kolossä über V. 21 und 22. Hiernach fodert nun der ganze Inhalt dieser Peri-

*) Die ausschließliche Beziehung von V. 15 auf den Zustand des jetzigen himmlischen Seins der Person Christi bei Meyer erscheint mit dem Folgenden unvereinbar.

kope die ihr hiermit angewiesene Stellung im Advent und zwar auf den zweiten Sonntag desselben, weil, wie wir später nachweisen, auch der folgende in diese Reihe gehört. Vergl. §. 43, 2.

10. Das erste Kapitel des Briefes an die Hebräer geht nach einer Erinnerung an die Offenbarungen Gottes vor Christo zu einer Erwähnung seiner Erscheinung und von dieser zu einer Schilderung der göttlichen Größe und Hohheit Christi über, welche Christum zuerst in einer Vergleichung mit Gott mit der ihm von Gott gegebenen Macht V. 2 u. 3, dann durch eine Vergleichung mit den Engeln beschreibt V. 4—14, in welcher aus Stellen des alten Testaments die Vorzüge Christi vor den Engeln dargethan werden*). Der allgemeine Werth der Sätze V. 1—3 leuchtet, weil sie wesentlich Christum, seine Person und Erscheinung betreffen, unmittelbar ein.

Die folgende Darstellung der Hohheit Christi ist, in so fern sie lediglich auf einer Vergleichung Christi mit den Engeln ruht und durch Anwendung von Stellen des alten Testaments auf Christum begründet wird, eben so partikulär wie der §. 40, 1 ausgeschlossene Abschnitt 2, 5—13. Denn die ganze Darstellung der Vorzüge Christi vor den Engeln steht offenbar schon in bestimmter Beziehung zu der jüdischen Meinung von der Theilnahme der Engel an der Gesetzgebung, und die Anwendung der hier angeführten Stellen des alten Testaments auf Christum ist auch nicht in diesen Stellen selbst sondern in der traditionellen Exegese der Juden begründet. Wir nehmen jedoch auch diesen größeren Theil des Kapitels V. 4—14 in die Perikope auf, weil er mit dem Anfange in genauer Verbindung steht und in einigen Stellen erläuternde Andeutungen zu V. 1—3 enthält, welche bei der homiletischen Behandlung dieser Verse in Betrachtung kommen können. Dagegen begrenzen wir diese Perikope mit dem ersten Kapitel, obgleich 2, 1—4 sich demselben sehr nahe und zwar durch das folgernde *διὰ τοῦτο* anschließt. Denn wenn einmal, wie wir oben nachgewiesen haben, Alles, was hier von den Vorzügen Christi vor den Engeln gelehrt wird, partikulär und darum nicht geeignet ist den Werth der Perikope als solcher zu sichern, so kann auch die Folgerung 2, 1, welche sich lediglich auf jene partikulären Elemente bezieht, beim homiletischen Gebrauch nur zur Erläuterung des Abschnittes, nicht aber an sich selbst berücksichtigt werden. Daß nun die Perikope in ihrer hiermit begründeten Begrenzung der Bedeutung des Advents entspricht, geht unmittelbar aus unserer Darlegung ihres eigentlichen und wesentlichen Inhalts V. 1—3 hervor, da in derselben das, was vor Christo zum Heil der Menschheit geschehen ist, mit dem, was durch ihn selbst geschah, wennauch in wenigen, doch in inhaltsreichen und bedeutungsvollen Sätzen zusammengestellt ist.

11. Ueber die Zuziehung des Grußes und der Ueberschrift vergl. §. 111, 1. V. 1 hat die Uebersetzung etwas unbestimmt „Fremdlinge hin und her" statt „Beisassen als Fremdlinge hin und her." V. 2 steht falsch „Besprengung des Blutes" statt „Besprengung mit dem Blute." V. 3 hat die Uebersetzung von einer falschen Wortverbindung ausgehend „zu einer lebendigen Hoffnung durch ꝛc." statt „zu einer Hoffnung, welche lebendig ist durch die Auferstehung Christi von den Todten." V. 4 steht „der behalten wird" falsch statt „welches aufbewahrt ist." V. 6 sollte die Uebersetzung, da das *ἐν ᾧ* auf den ganzen vorhergehenden Satz, und da dieser das ganze Heil in Christo umschreibt, auf dieses geht, statt „in welcher ihr Euch freuen werdet," heißen: „worüber ihr frohlocket." Das schwierige *εἰ δέον ἐστὶ* wäre hier besser mit „wenn es sein soll" übersetzt. De Wette erklärt: nach Gottes Willen. Der Sinn von V. 7 „damit die Bewährung Eures Glaubens köstlicher als Gold, welches vergänglich ist, aber durchs Feuer bewährt wird, erfunden werde zum Lobe, zur Ehre und Herrlichkeit" ist besonders durch Weg-

*) Bei der Erklärung der Worte *δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν* V. 2 und *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι* V. 3 verwirft de Wette mit Recht die Unterscheidung der göttlichen Natur Christi von der menschlichen und betrachtet den ganzen Christus als den Gegenstand der Rede des Verfassers.

lassung des „aber" verdunkelt. V. 8 folgt die Uebersetzung dem unächten πιςεύετε, und sollte richtiger heißen: „den ihr, obschon ihr ihn nicht gesehen habt, liebt, und an welchen ihr, obschon ihn jetzt nicht sehend, glaubend, frohlocket mit unaussprechlicher und verherrlichter Freude, indem ihr davon traget, u. s. w. V. 9. V. 10 steht falsch „nach welchem," statt „Ueber welches." Endlich ist das Punktum der Uebersetzung V. 12 unstatthaft. Denn ὅτι heißt hier „daß," und es muß verbunden werden „Welchen geoffenbaret wurde, daß sie nicht für sich selbst, sondern uns das mittheilten, was nun Euch."

Petrus stellt hier nach der Ueberschrift und dem Gruße V. 1 u. 2, nachdem er Gott im Allgemeinen für die Wiedergeburt der Gläubigen gedankt hat, das Heil in Christo in seinem ganzen Umfange, und zwar als eine durch die Auferstehung Christi von den Todten lebendige Hoffnung V. 3, als ein unvergängliches Erbe V. 4 u. 5, als einen Grund des Frohlockens auch in den Versuchungen, durch welche sie betrübt werden V. 6, dar, und bezeichnet dabei den Zweck der Leiden seiner Leser als die Bewährung ihres Glaubens zum Lobe und zur Ehre Christi, den sie, ob sie ihn gleich nicht sehen, doch lieb haben, und durch den sie der Seligkeit entgegengehen V. 8 u. 9. Hiernach setzt der Apostel die Schilderung der Herrlichkeit des Heils in Christo mit der Bemerkung fort, daß diesem Heile bereits die Propheten forschend entgegengesehen haben, denen offenbart worden sei, daß sie es nicht sich selbst sondern den Christen darreichen, und er fügt noch hinzu, daß auch Engel verlangen dieses Heil zu sehen V. 10—12. An diese Darstellung des Heils in Christo knüpft der Apostel V. 13—25 Ermahnungen zum christlichen Leben und Handeln, welche er selbst durch διὸ V. 13 als unmittelbare Folgerungen bezeichnet. Doch muß diese Perikope bei V. 12 geschlossen werden §. 43, 2. Die Ermahnungen von 2, 1 an stehen zu diesem Abschnitte in einem entfernteren Verhältnisse und betreffen das Wachsthum und die Fortschritte des christlichen Lebens, während V. 13—25 sich auf die ersten Bedingungen desselben beziehen. Mit ihren ausgedehntesten Theilen betrifft die Perikope offenbar das Heil in Christo überhaupt, und zwar so, wie es in der Gegenwart für die Christen gegeben ist V. 3—6 und 8 u. 9, und dann, wie es für die Propheten als ein Gegenstand ihrer Forschung in Hoffnung gegeben war V. 10—12. Eben damit nun wird das Heil in Christo in dieser Perikope als ein bevorstehendes gefaßt und die Erinnerung an die seiner Erscheinung vorangehenden Zustände der Menschheit ausgedrückt. Die Perikope entspricht mit diesen ihren allgemeinen Elementen offenbar der Bedeutung des Advents sehr bestimmt.

III. Sonntag des Advents.

§. 56. Das Bewußtsein der Sünde, wie es den Gottesdiensten im Advent im Allgemeinen zu Grunde liegt, und wie es insbesondre die Bedeutung dieses Sonntags als des mittlern derjenigen dieser Reihe, welche sich lediglich auf das Weihnachtsfest beziehen, bestimmt.

1. **Lukas 1, 26—38.** Verkündigung der Geburt Christi.
2. **Matthäus 3, 7—10 u. Lukas 3, 7—14.** Wirksamkeit des Täufers Abschn. 2.
3. **Ap. Gesch. 7, 17—36.** Rede des Stephanus Abschn. 2.
4. **Ap. Gesch. 13, 26—41.** Paulus in Antiochien in Prisidien Abschn. 2.
5. **Ap. Gesch. 18, 24—28.** Bekehrung des Apollos.
6. **Römer 2, 1—16.** Gottes Gericht ergeht über die Sünde aller Menschen.

7. **Epheser 2, 1—10.** Vergleichung des Zustandes vor der Bekehrung mit dem nach derselben.
8. **Kolosser 1, 24—29.** Der Beruf des Apostels.
9. **Hebräer 2, 1— 4.** Ermahnung auf das Wort Christi zu achten.
10. **1. Petri 1, 13—25.** Ermahnung zur Hoffnung zum heiligen Wandel und zur Liebe.

1. Die erste der obigen Perikopen umfaßt genau die Ankündigung der Geburt Christi durch den Engel Gabriel. Auf die verschiedenen Auffassungen der Engelserscheinung in dieser Erzählung und die Unabhängigkeit des Textwerthes derselben von jener Verschiedenheit finden unsre Bemerkungen §. 55, 1 ihre vollständige Anwendung*). Die Rede des Engels betrifft lediglich die Erscheinung Christi und hat darum, wenn sie auch mit jüdisch volksthümlichen Vorstellungen durchwebt ist, durchaus allgemeinen Werth. Sie bezeichnet die Geburt Christi bestimmt als eine That Gottes V. 30—37, hebt die innre Würde Christi, als Sohn des Höchsten, und seine Macht, letztere mit deutlichen Spuren der messianischen Hoffnungen der Juden V. 32 u. 33 hervor, und deutet die erlösende Wirksamkeit Christi schon mit der Bestimmung seines Namens V. 32 an. Mit diesem ihrem Inhalte, besonders aber durch die Bestimmung des Namens und durch die Darstellung der Erscheinung Christi als eines zukünftigen, noch bevorstehenden Ereignisses entspricht diese Perikope der Bedeutung des Advents. Ihre Stellung auf diesen Sonntag ist schon durch ihre ursprüngliche Verbindung mit der auf den vorigen Sonntag gestellten 1, 5—25 begründet. Vergl. §. 47, 3.

2. Ueber die Begrenzung dieses Abschnittes und über seine Aufnahme unter die Perikopen vergl. §. 55, 3. Er umfaßt die nach Matth. an die Pharisäer und Sadducäer, nach Lukas an das ganze Volk gerichteten Worte des Täufers über den Zustand und die nothwendige Sinnesänderung dieser seiner Zuhörer. Die Nothwendigkeit der Sinnesänderung, welche diese Worte einschärfen, ist im Allgemeinen überall und zu jeder Zeit dieselbe, und eben so sind die Sünden, welche hier hervorgehoben werden, Stolz, Eigennutz, Ueberschreitung der eignen Befugnisse und Berechtigungen, noch mehr oder weniger weit verbreitet. Die Stellung dieser Perikope ergiebt sich aus ihrem Inhalte schon in so fern, als sie eben den Täufer in seiner vollen Wirksamkeit darstellt, und zwar mit seinen bestimmtesten und dringendsten Ermahnungen zur Sinnesänderung. Diesem Sonntage gehört diese Perikope wegen ihres ursprünglichen Zusammenhanges mit dem Anfange und dem Ende des synoptischen Abschnittes, dem sie entlehnt ist, an.

3. Ueber die Rede des Stephanus, ihre Aufnahme und Stellung überhaupt vergl. §. 55, 4. Derjenige Theil der Rede des Stephanus, welchen wir mit der Perikope (§. 55, 4) noch nicht aufgenommen haben, nämlich 7, 17—53 hat offenbar

---

*) Eine an die Dogmatik grenzende Schwierigkeit liegt in den Worten **πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε**, da andre Schriftstellen, wie Römer 1, 3, Christum dem Fleisch nach von David abstammen lassen, und die Zeitgenossen Christi Joseph als seinen Vater ansehen, und da überhaupt eine Kausalität des heiligen Geistes bei der Geburt Christi um so schwerer zu denken ist, je bestimmter derselbe im eigentlich christlichen Sinne, nämlich als rein geistige Kraft, und nicht im jüdischen Sinne zugleich als physische Kraft gedacht wird. In jedem Falle wird mit diesen Worten die Meinung, daß Christus erst später göttlichen Wesens theilhaftig geworden sei, ausgeschlossen und sein ursprünglich göttliches Wesen behauptet.

einen zu großen Umfang um die Zusammenfassung in Eine Perikope zu gestatten. Es ist also eine nochmalige Theilung der Rede bei der Perikopenbildung unvermeidlich. Die Geschichte des Moses, mit welcher die vorliegende Perikope V. 17 beginnt, liegt nun der ganzen folgenden Rede so zu Grunde, daß erst V. 44 sie fallen läßt und auf einen andern Gegenstand übergeht. Dieser Umfang der Geschichte Moses in der Rede des Stephanus übersteigt auch den zulässigen Umfang einer Perikope. Ueberdieß hat V. 44—50 für das Ganze der Rede eine viel geringere Bedeutung, als das Vorangehende, und kann eben darum nicht füglich für sich mit dem Schlusse zu Einer Perikope zusammengefaßt werden. Dagegen bemerken wir, daß der erste bereits betrachtete Theil der Rede noch keinen Tadel über das Verhalten des jüdischen Volkes ausspricht, sondern die ersten Erweisungen der Gnade Gottes berichtet, der folgende Theil aber mit den Erinnerungen an die Führung Gottes, welche er fortsetzt, schon Vorwürfe des Ungehorsams und der Unempfänglichkeit V. 25 u. 35 verbindet, und daß diese Vorwürfe, welche bis V. 36 der Geschichte nur angereiht und untergeordnet werden, viel stärker und als die eigentliche Absicht der Rede von V. 37 an hervortreten, wo die Rede noch einmal auf Mosen, dessen einzelne Thaten bereits erwähnt sind, im Allgemeinen zurückgeht und dessen ganze Bedeutung hervorhebt, um nun die stärksten Vorwürfe des Ungehorsams der Väter V. 39—48 und zuletzt auch der Zuhörer V. 51—53 daran zu knüpfen. Die Perikope V. 17—36 entspricht der Bedeutung des Advents noch mehr als Apost. Gesch. 7, 1—16, da in ihr die allgemeine Absicht der Rede des Stephanus schon bestimmter hervortritt als in jenem Theile der Rede, und da sie eben darum einen angemessenern und bestimmteren Ausdruck für die Erinnerung an die Sünde vor Christo darbietet. Vergl. §. 43, 2 u. §. 47, 2.

4. Mit Beziehung auf §. 55, 5 bemerken wir nur, daß dieser Abschnitt zwar lediglich die Erscheinung Christi, seinen Tod und seine Auferstehung betrifft, aber schon in so fern von Erinnerungen an vorchristliche Zustände getragen wird, als er sich dem vorangehenden, der die Hauptpunkte der Geschichte der Juden hervorhebt, genau anschließt. Er stellt das ganze Evangelium als ein solches dar, welches schon den Vätern geworden ist V. 32, und erwähnt auch den Tod und die Auferstehung Christi lediglich als Erfüllung der Verheißungen der Propheten V. 27 u. 32—37. Endlich aber stellt der Schluß dieses Abschnittes, dem Schluß des ersten Theils der Rede V. 24 u. 25 entsprechend, die Wirksamkeit Christi lediglich mit der Vergebung der Sünden V. 38 und mit der Gewährung dessen, was das Gesetz nicht vermochte, dar V. 39, und schließt unter Benutzung einer prophetischen Stelle mit einer Warnung vor Unglauben und Gleichgiltigkeit gegen die Erscheinung Christi V. 40 u. 41. Alle diese Aeußerungen setzen die Erscheinung Christi in die bestimmteste Beziehung zur vorchristlichen Zeit und stellen die wesentlichen Grundzüge des jüdischen Volkes in derselben, das Leben unter dem Gesetz und der Sünde und die Hoffnung auf den Messias in demselben, dar.

5. Die Erzählung von der Bekehrung des Apollos ist zwar dem Berichte über die dritte Bekehrungsreise des Apostels Paulus, welcher Apost. Gesch. 18, 22 beginnt,

eingeschaltet, aber ihrer Fassung nach von diesem unabhängig. Sie stellt, wenn sie gleich von Apollos sagt, daß er nur die Taufe des Johannes gewußt habe, und wenngleich das ζέων τῷ πνεύματι V. 25 schon deshalb nicht vom heiligen Geist in der christlichen Kirche verstanden werden kann, doch mit dem Unterrichte, den Aquilas und Priscilla dem Apollos ertheilten V. 26, mit der Verwendung der Christen in Ephesus für denselben bei den Christen in Achaja V. 27, endlich mit der Thätigkeit des Apollos unter den Juden V. 28 Handlungen dar, welche ausdrücklich als aus dem Glauben an Christum hervorgegangen und diesen erweckend bezeichnet werden, und entspricht in so fern unserm Textbegriffe. Denn das τοῦ θεοῦ ὁδὸν V. 26 kann nur von der Lehre von Christo verstanden werden, wenngleich das τοῦ θεοῦ kritisch unsicher ist. Auch wird der Gegenstand der Lehre des Apollos ausdrücklich mit dem allgemeinen Inhalte des christlichen Glaubens, daß Jesus der Christ sei, bezeichnet V. 28. Eine allgemeine Bedeutung hat diese Erzählung in so fern, als der Christ sich der Möglichkeit und Nothwendigkeit des Uebergehens aller vorchristlichen Glaubensweisen, auch der johanneischen, in das Christenthum bewußt ist. Weil nun eben die Wirksamkeit des Täufers wesentlich einen vorbereitenden Werth für das Christenthum hatte, und der Uebertritt des Apollos dieses Verhältniß sehr bestimmt und deutlich bezeichnet, so findet diese Erzählung mit allen, welche die Wirksamkeit des Täufers betreffen, ihre angemessene Stellung im Advent, ob sie gleich an sich der Zeit angehört, in welcher das Leben und Wirken Christi auf Erden schon beendigt war. Sie gehört diesem Sonntage des Advents an, weil sie an die volle Wirksamkeit des Täufers und deren Folgen erinnert.

6. Der Anfangspunkt dieses Abschnittes ist bereits durch die Ausschließung des vorangehenden, 1, 26—32, §. 34 sicher gestellt. Dieser Abschnitt ist zuweilen so verstanden worden, als spräche Paulus hier von Christen oder doch von Christen und Nichtchristen ohne Unterschied, also überhaupt von allen Menschen, während Meyer ihn auf die Juden, und andre Ausleger alles hier Gesagte zwar auf alle Menschen, aber lediglich in so fern sie noch nicht erlöst und zum Glauben gelangt sind, beziehen. Der ersteren Auffassung widerstrebt der Zusammenhang des ganzen Abschnittes, wie wir denselben §. 34, 1 und §. 55, 7 entwickelt haben. Er kann, da er sich mit διὸ an das Vorige anschließt, nicht anders als in Beziehung auf den allgemeinen Satz V. 18 verstanden und gefaßt werden. Jener allgemeine Satz aber kann schon wegen V. 17 und wegen der beigefügten Beschreibung der Menschen *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* nicht auf Christen und Gläubige bezogen werden. Dazu kommt nun noch, daß die ganze vorliegende Erörterung mit der Rechtfertigungslehre, welche der Apostel grade im Briefe an die Römer sehr genau ausführt, in den bestimmtesten Widerspruch tritt, sobald eine Beziehung derselben auf die Gläubigen und die Christen als solche anerkannt wird. Wir können also den ganzen Abschnitt nur auf die Menschen, abgesehen vom Glauben und der Erlösung, beziehen*). Die Worte *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* V. 15, welche in Verbindung mit dem Vorigen keinen passenden Sinn geben, werden angemessener zum folgenden V. 16 gezogen. Die Uebersetzung läßt diese Verbindung und mit ihr die Auffassung des ursprünglichen Sinnes zu.

---

*) Auch Meyer erkennt an, daß Paulus V. 6 das allgemeine Vergeltungsgesetz der moralischen Weltordnung aufstellt. Ist aber das einmal gewiß, so bestätigen die allgemeinen Ausdrücke dieses Abschnittes (*ἄνθρωπε* V. 1, *ἑκάστῳ* V. 6) unsere Beziehung desselben auf die Menschen überhaupt.

Der Apostel zieht in diesem Abschnitte zunächst aus dem eben bewiesenen Satze, daß alle Menschen eine Erkenntniß Gottes haben 1, 19 u. 20 den Schluß, daß Keiner den Andern richten könne, weil ja Gottes Gericht wahr und gerecht sei, über die Sünde eines Jeden ergehe, und Jeder eben damit, daß er einen Andern richte, sich selbst verurtheile V. 1 u. 2. Er führt dann aus, daß Gottes Gericht, wenn es auch zögere, doch nicht ausbleibe V. 4 u. 5, und zeigt, daß dieses Gericht, welches nach seiner bisherigen Entwickelung nicht an die Kenntniß des jüdischen Gesetzes gebunden ist, lediglich von den Werken jedes Einzelnen abhängt V. 6—11, so daß Beide, diejenigen, welche das Gesetz haben und kennen, die Juden, und diejenigen, die es nicht haben und kennen, die Heiden, verurtheilt und verworfen werden, wenn sie sündigen V. 12, 13, aber auch die Heiden, wenn sie ohne das mosaische Gesetz zu kennen Gutes thun (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ), von Gott angenommen werden oder vor seinem Gerichte bestehen V. 16. Nachdem nun Paulus auf diese Weise V. 1 bis 16 das Verhältniß aller Menschen, der Juden und Heiden, zu Gott und dem Gerichte besprochen hat, wendet er sich V. 17 zu der Betrachtung des Verhältnisses der Juden zu Gott. Es ergeben sich auf diese Weise drei Theile des Abschnittes Römer 1, 18 — 2, 29, von denen der erste 1, 18—32 mehr die Heiden, der zweite, vorliegende Beide, die Heiden und Juden gleichmäßig, der dritte V. 17—29 mehr die Juden betrifft. Wenn nun hiernach der vorliegende Abschnitt das Verhältniß aller Menschen zu Gott, abgesehen von der Erlösung, und zwar grade in Beziehung auf die Sünde, die Alle begangen haben, damit darstellt, daß allen Menschen, Juden wie Heiden, wegen ihrer Sünde das Gericht Gottes ohne Unterschied bevorsteht, so entspricht er offenbar der Bedeutung des Advents auf das Angemessenste und im weitesten Umfange, da diese Bedeutung eben auf dem Bewußtsein des Verhältnisses zu Gott, abgesehen von der Erlösung, wie es sich durch die Erinnerung an den Zustand der ganzen Menschheit vor Christo und durch die Erinnerung an den Zustand jedes Christen vor seiner Aufnahme in die Gemeinschaft der Erlösung im Christen entwickelt, beruht.

7. Ueber die Abtheilung dieser Perikope und ihr Verhältniß zum ganzen Briefe vergl. §. 55, 8. V. 11 bezeichnet schon die Anrede eine neue Wendung des Gedankenganges. Die unläugbare Anakoluthie, mit welcher der Abschnitt 2, 1 beginnt, wird durch das συνεζωοποίησε V. 5 verständlich, welches dem Apostel schon im Anfange des Satzes vorgeschwebt zu haben scheint. Die spätere Abwechselung des ὑμᾶς mit ἡμεῖς V. 3 und ἡμᾶς V. 4 u. 5 nöthigt das ἡμᾶς in möglichst weitem Sinne, von allen Christen zu verstehen. V. 2 übersetzt Luth. die Worte τὸν ἄρχοντα und τοῦ πνεύματος so, als ständen sie in demselben Kasus. Mehre Exegeten fassen diese Worte eben so und nehmen einen Fehler der Construction an, Meyer aber betrachtet die Worte τοῦ πνεύματος als von τὸν ἄρχοντα abhängig. Die Worte τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος weichen zwar von der gewöhnlichen Bezeichnung des Teufels sehr ab, gestatten jedoch keine andre Erklärung. Störend für den homiletischen Gebrauch ist die Uebertragung des διανοιῶν (Gedanken) V. 3 mit „Vernunft,“ doch ist der Gebrauch dieses Wortes in Luthers Uebersetzung überhaupt schwankend und unsicher*).

---

*) Der scheinbare Widerspruch des τέκνα φύσει ὀργῆς V. 3 mit dem, was Paulus in der eben betrachteten Perikope Römer 2, 14 von den Heiden sagt: φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, gleicht sich dadurch aus, daß der Apostel dort von den Heiden nur hypothetisch spricht, hier aber

Der allgemeine Werth dieses Abschnittes ist durch unsre Erklärung des ἡμεῖς V. 3 bereits nachgewiesen. Paulus vergleicht hier den Zustand der Empfänger des Briefes als Heidenchristen V. 1 u. 2 und den der Judenchristen V. 3—5 vor der Erlösung mit dem Zustande, in welchen die Christen als solche gekommen sind V. 5—10, und spricht eben damit das Bewußtsein des Zustandes vor der Erlösung durch Christum eben so bestimmt aus wie das der Gnade. Mit diesem Inhalte entspricht der Abschnitt der Bedeutung des Advents. Seine Stellung auf diesen Sonntag ist durch seinen Zusammenhang mit 1, 15—23 und 2, 11—18 (vergl. §. 43, 2) bedingt.

8. Ueber die Abtheilung dieser Perikope vergl. §. 55, 9. V. 25 wird das πληρῶσαι, welches Luther mit „reichlich predigen" übersetzt, am besten mit „vollständig, so daß es Alle hören, zu verkündigen" erklärt*). Das ἁγίοις V. 26 geht auf die Christen überhaupt.

Der Apostel sagt hier, daß er sich in den Leiden, die er für die Christen dulde, freue V. 24, bezeichnet sich dann als einen Diener der Kirche, und beschreibt seinen Beruf als den der vollständigen Verkündigung des bisher verborgenen, nun offenbar gewordenen Geheimnisses V. 26 u. 27. Er sagt zuletzt, wie er diesen seinen Beruf erfüllt, indem er sich selbst und Gleichgesinnte (ἡμεῖς V. 28) von andern Lehrern unterscheidet V. 28 u. 29. Der Anfang und das Ende dieses Abschnittes ist in so fern mit eigenthümlichen Beziehungen durchwebt, als von den Leiden des Apostels, also von vorübergehenden Umständen die Rede ist, und als V. 29 lediglich das Verfahren des Ap. Paulus bei der Verkündigung des Evangeliums dargestellt wird. Dagegen hat die Beschreibung des Inhalts der apostolischen Verkündigung (λόγον τοῦ θεοῦ V. 25) einen schlechthin allgemeinen Werth. Sie bildet demnach den eigentlichen Mittelpunkt der Perikope, nach welchem die Stellung derselben bestimmt werden muß. V. 26 u. 27 wird nun der Zustand der Christen, in welchen sie durch die Erlösung versetzt sind, dem früheren als ein Zustand der Erkenntniß des bis dahin Verborgenen entgegengesetzt. Mit dieser Entgegensetzung entspricht die Perikope der Bedeutung des Advents. Da sie keine Beziehung auf die Erscheinung und Geburt der Person Christi enthält, so findet sie besser hier als am letzten Sonntage dieser Reihe ihre Stelle.

9. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist durch unsre Bemerkung über den Endpunkt der vorangehenden §. 55, 10 bereits festgestellt. Der Endpunkt dieser Perikope aber ergiebt sich aus der §. 40, 1 dargethanen Nothwendigkeit der Ausschließung des folgenden Abschnittes 2, 5—13. Das παραῤῥυῶμεν V. 1 ist von Luther falsch mit „dahinfahren" statt mit „vorbeikommen" übersetzt. Die Worte ὁ δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος sind zwar verschieden ausgelegt worden, können aber mit Sicherheit nur auf das mosaische Gesetz bezogen werden.

Der Verf. folgert hier aus dem bereits Kap. 1 geführten Beweise, daß Christus höher ist als die Engel, die Ermahnung auf das Wort von Christo zu achten V. 1, und unterstützt diese Ermahnung noch durch die Bemerkung, daß schon jede Ueber=

---

an den wirklichen Fall denkt, nämlich daß sie alle und zwar in der Entwickelung ihrer natürlichen Anlagen (φύσει) sündigen.

*) So auch Meyer, der übersetzt: zur Vollendung zu bringen, und bemerkt: natürlich nicht hinsichtlich seines Inhaltes, sondern hinsichtlich seiner universellen Bestimmung, nach welcher es nicht zur Vollendung gediehen war, so lange man es nur den Juden, nicht auch den Heiden mitgetheilt hatte.

tretung des von den Engeln gegebenen Gesetzes bestraft worden sei, und eine Vernachlässigung des Heils in Christo um so viel weniger ungestraft bleiben könne, als Christus höher sei als die Engel V. 3 u. 4. Die Perikope ist demnach in ihrem ganzen Umfange auf Vorstellungen bezogen, welche wir bereits oben als jüdisch-volksthümliche und darum partikuläre bezeichnet haben. Doch fehlt es ihr auch keinesweges an allgemeinen Elementen, welche sich grade hier leicht von jenen partikulären scheiden und hervorheben lassen. Einen allgemeinen Werth hat zunächst die Ermahnung V. 1 auf das Gehörte zu achten, dann die Bemerkung, daß jede Uebertretung des Gesetzes bestraft wurde, endlich aber die Beschreibung der Hohheit Christi V. 3—4, wenn es gleich die Absicht dieser Beschreibung ist Christum als höher denn die Engel darzustellen. Aus dem Ganzen geht die Lehre, daß die Vernachlässigung des Heils in Christo noch gefährlicher ist als die Uebertretung des Gesetzes klar hervor. Da nun dieser allgemeine Gehalt der Perikope vollständig auf dem Gegensatze des Gesetzes und des Evangeliums ruht, und diesen Gegensatz einerseits durch die Erinnerung an die Strafe des Gesetzes andrerseits durch die Schilderung der Herrlichkeit der Person Christi zur Anschauung bringt, so entspricht diese Perikope auf das Angemessenste der Bedeutung des Advents. Sie gehört diesem Sonntage desselben an, nicht allein weil sie ursprünglich der oben §. 55, 10 auf den zweiten Sonntag gestellten folgt, sondern auch weil sie mit der Ermahnung 2, 1 eine Beziehung auf die Verkündigung der Erscheinung Christi am Weihnachtsfeste enthält.

10. Ueber Abtheilung und Stellung dieser Perikope vergl. §. 55, 11 und 43, 2. Die Uebersetzung verdunkelt V. 13 den eigentlichen Hauptpunkt der Ermahnung, die Hoffnung. Auch steht hier „angeboten wird" etwas zweideutig für „gebracht wird" und „durch die Offenbarung" statt „bei der Offenbarung", da nicht füglich an eine andere Offenbarung Christi als an die bei seiner Wiederkehr gedacht werden kann. V. 17 wird das *φόβῳ* am sichersten von der Scheu vor Gott als dem Richter verstanden. Das *παροικίας* hat vielleicht die doppelte Beziehung auf die irdische Wallfahrt und auf das Leben unter den Heiden. V. 19 hätte die Uebersetzung statt „unschuldig" richtiger „fehllos". V. 22 bezeichnet das particip. *ἡγνικότες* etwas bereits Geschehenes und wird durch die Auflösung in der Uebersetzung verdunkelt. De Wette, der diese Verdunkelung bestreitet, erklärt dagegen V. 23 das *διὰ λόγου ζῶντος* richtig als Mittel, so daß die L. Uebersetzung „aus" falsch ist. Denn der Quell der Wiedergeburt ist der heilige Geist. Das „ewiglich" der Uebersetzung V. 23 beruht auf einem unächten Zusatze.

Da die Perikope mit einer Ermahnung beginnt, so sind die hier vorkommenden Ermahnungen, die zur vollkommenen Hoffnung V. 13 u. 14, zum heiligen Wandel V. 15—21, und zur Liebe V. 22 mit Sicherheit als Hauptpunkte des ganzen Abschnittes anzusehen. Die ersten beiden Ermahnungen sind schon durch das *Ἀλλὰ* V. 15 und durch den Gegensatz, in welchen die zweite Ermahnung zu der nähern Bestimmung der ersten V. 14 gestellt wird, genau verbunden. V. 16—21 enthält Gründe für die zweite Ermahnung und zwar zuerst die Heiligkeit Gottes, die mit einer mosaischen Stelle bewiesen wird V. 16, dann die Anrufung Gottes als Vater V. 17. Dieser zweite Grund wird jedoch als eine Voraussetzung ausgesprochen, mit welcher jene Ermahnung, nur mit andern Ausdrücken, noch einmal verbunden wird. V. 18 u. 19 folgt ein dritter Grund für die Ermahnung zum heiligen Wandel, nämlich die Erlösung nicht durch ein geringes Gut sondern durch Christi Blut, und

dieser Grund wird durch die Schilderung Christi als eines fehllosen und unbefleckten Lammes V. 19 und eine Beschreibung seiner Herrlichkeit ausgeführt V. 20 u. 21. In der dritten V. 22 beginnenden Ermahnung wird zwar auch die Reinigung des Wandels erwähnt, indeß ist diese Ermahnung nach unserer Erklärung des ἡγνικότες lediglich auf die Liebe gerichtet*). Als Grund für die Liebe wird V. 23—24 die Wiedergeburt durch das Wort Gottes angeführt, und die Belehrung über die Unvergänglichkeit des Wortes Gottes hängt mit diesem Grunde offenbar schon durch den Gegensatz V. 23 zusammen, wenn sie gleich etwas abschweift. Alle diese Ermahnungen haben nun wie ihre Begründung offenbar einen gleichen Werth für alle Christen und sind deshalb allgemein. Die Ermahnungen für sich entsprechen mehr andern Reihen des Kirchenjahres als dem Advent. Allein ihre Begründung nimmt in der Perikope einen viel größeren Raum ein als sie selbst. Diese Begründung aber enthält, abgesehen von der abschweifenden Belehrung über das Wort Gottes, mehre sehr bestimmte Entgegensetzungen des Zustandes der Gnade zu dem Zustande der Sünde V. 14 u. 15 und V. 18 u. 19, ferner einen Rückblick auf die ganze der Erlösung vorangehende Zeit V. 20, endlich V. 21 noch eine Hinweisung auf den Uebergang aus dem früheren Zustande in den gegenwärtigen. Diese Beziehungen der Perikope entsprechen nun der Bedeutung des Advents in einer Weise, welche mit ihrem Zusammenhange mit der ersten Hälfte des Kapitels ihre Stellung auf diesen Sonntag begründet. §. 47.

IV. Sonntag des Advents.

§. 57. Das Bewußtsein der Sünde, wie es im Allgemeinen den Gottesdiensten im Advent zu Grunde liegt, und wie es sich insbesondere an diesem Sonntage, in so fern er dem Weihnachtsfeste unmittelbar vorangeht, gestaltet.

1. **Luk. 1, 39—56,** Maria besucht Elisabet.
2. **Matth. 3, 11 u. 12, Mk. 1, 7 u. 8, Luk. 3, 15—20,** Wirksamkeit des Täufers. Abschn. 3.
3. **Joh. 1, 15—18.** Erstes Zeugniß des Täufers für Christum.
4. **Joh. 1, 19—28.** Zweites Zeugniß des Täufers.
5. **Apost. Gesch. 7, 37—53.** Rede des Stephanus. Abschn. 3.
6. **Apost. Gesch. 13, 42—52.** Paulus in Antiochien in P. Abschn. 3.
7. **Apost. Gesch. 19, 1—7.** Bekehrung einiger Johannisjünger.
8. **Römer 2, 17—29.** Das Gericht Gottes ergeht auch über die Juden, wenn sie gottlos und ungerecht sind.
9. **Ephes. 2, 11—18.** Durch Christum ist die frühere Feindschaft der Juden und Heiden aufgehoben.
10. **Hebr. 2, 14—18.** Christus mußte den Menschen gleich werden.
11. **Hebr. 8, 8—13.** Der neue, vollkommene Vertrag des Herrn.

1. Die Erzählung von dem Besuche der Maria bei Elisabet schließt sehr bestimmt ab**). Die Beziehung von V. 51—53 ist zwar keineswegs recht deutlich, findet aber im Allgemeinen ihre Erklärung in dem umbildenden Einfluß, welchen die Erscheinung Christi auf alle menschlichen Verhältnisse gewinnen sollte. Die Thaten und Worte der Elisabet und Maria, welche hier erzählt und mitgetheilt werden, gehören wie die

*) Sie beginnt zwar mit einem neuen grammatischen Satze, allein schon der Mangel jeder Verbindungspartikel fodert hier die möglichst nahe Zusammenfassung mit dem Vorigen, so daß auch V. 22 ff. noch in Abhängigkeit von dem διὸ V. 13 gedacht werden muß. Auch der Inhalt fodert diese Verbindung. Denn die Hoffnung, zu welcher der Apostel V. 13 auffodert, bezeichnet, in so fern sie den Glauben voraussetzt, die innere Seite: der heilige Wandel aber und die Liebe, zu welcher der Apostel V. 15—21 u. V. 22 auffodert, bezeichnen die äußere, erscheinende Seite des christlichen Lebens.

**) Ueber die Worte πνεύματος ἁγίου V. 41 vergl. §. 55, 2.

oben §. 55, 2 betrachteten der Zeit vor der Erscheinung Christi an. Aber hier wie dort bildet die sichre Hoffnung auf die nahe Erscheinung Christi in der Welt den Inhalt der mitgetheilten Worte. Auch bezeichnet der Evangelist die Worte der Elisabet hier auf dieselbe Weise als mit dem Geiste Christi übereinstimmend wie oben die Worte des Zacharias. Denn er stellt auch diesen Worten die Bemerkung voran: καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου V. 41. Die Worte der Maria werden in so unmittelbarer Verbindung mit den Worten der Elisabet mitgetheilt, daß sie als nächste Wirkung derselben erscheinen, und drücken überdieß den Glauben an Christum sehr bestimmt aus. Die Reden dieses Abschnittes sprechen zwar zum Theil ganz individuelle Empfindungen aus V. 43 u. 44 u. V. 48, und schließen sich auch den volksthümlichen Erwartungen der Juden an V. 54 u. 55, erheben sich aber auch über diese zu der unmittelbaren und unbeschränkten Richtung auf die Erscheinung Christi, und zur Darstellung des Umfangs so wie der Art und Weise ihrer Wirksamkeit V. 45, V. 49—53. Die Erscheinung Christi wird hier durchweg als eine noch bevorstehende Begebenheit und eben damit der bisherige Zustand des Volkes als noch fortdauernd gefaßt, wenngleich die Redenden selbst für sich ihre Hoffnungen auf den Messias als bereits erfüllt ansehen. Die Perikope gehört deshalb dem Advent an und muß wegen ihrer unmittelbaren Beziehung auf Christum dem Weihnachtsfeste unmittelbar vorangehen.

2. Die Worte des Täufers, welche Matthäus und Markus hier mittheilen, betreffen unmittelbar das Verhältniß des Täufers zu Christo und drücken damit den Glauben und die Hoffnung des Ersteren in Beziehung auf den Letzteren aus. Bei Lukas finden wir in dieser Perikope noch die Nachricht von der bereits im Volke entstandenen Vermuthung, daß der Täufer Christus sei V. 15, ferner die Angabe, daß er das Volk ermahnte und ihm das Heil verkündigte V. 18, endlich den Bericht über das Ende der Wirksamkeit des Täufers V. 19 u. 20. Vergl. übrigens über diese Perikope §. 55, 3*). Einen allgemeinen Werth hat dieser Abschnitt nicht nur in so fern, als er Christum unmittelbar betrifft, sondern auch in so fern, als er das Verhältniß des Täufers zu Christo und dessen Ende darstellt. Mit diesem seinem allgemeinen Inhalte findet er seine durchaus angemessene Stellung am letzten Sonntage vor Weihnachten.

3. Diese Perikope schließt sich zwar dem Vorangehenden ohne Andeutung eines Ruhepunktes an. Allein der Evangelist wendet sich V. 15, nachdem er V. 9—14 über Christum berichtet, wieder zu dem V. 8 abgebrochenen Bericht über den Täufer zurück und geht von den obigen allgemeinen Bemerkungen über den Täufer zu einem Zeugnisse desselben von Christo über. Das πρῶτός μου ἦν V. 15 ist bald von der höhern Würde Christi, bald richtiger von seiner Präexistenz erklärt worden. Die Uebersetzung drückt V. 16 das ὅτι nicht mit aus und läßt deshalb wie die früheren Ausgaben des neuen Testaments den Anfang der eignen Bemerkungen des Evangelisten zu den Worten des Täufers in Ungewißheit. Allein der Inhalt von V. 16—18

*) Das schwierige πυρὶ Matth. 3, 11 und Luk. 3, 16 findet in dem unmittelbar folgenden Satze seine Erklärung.

entspricht dem Inhalte des Zeugnisses des Täufers in einer Weise, welche schon für sich diese Ungewißheit hebt und die Erklärung dieser Verse als eigner Bemerkungen des Evangelisten fodert. V. 16 erläutert die vom Täufer verkündigte Größe und Hohheit Christi an und für sich, V. 17 u. 18 aber in einer Vergleichung mit Moses. Denn V. 18 weist so bestimmt auf 2. Moses 33, 20 zurück, daß er als Fortsetzung der Vergleichung mit demselben angesehen werden muß. V. 16 am Ende wird das χάριν ἀντὶ χάριτος von den meisten Neueren, auch de Wette und Meyer „Gnade in fortgehender Folge" oder „so daß immer wieder neue Gnade an die Stelle der vorher-empfangenen tritt" erklärt. Die VV. 16—18 hängen, wennauch nicht Worte des Täufers enthaltend, doch mit V. 15 so nahe zusammen, daß die Perikope unbedingt bis V. 18 ausgedehnt werden muß. Dagegen geht V. 19 bestimmt zu einem andern Zeugniß des Täufers über. Diese Perikope enthält das erste Zeugniß von Christo und seiner Erhabenheit über den Täufer mit Erläuterungen des Evangelisten. Das Zeugniß wie die Erläuterungen betreffen unmittelbar die Person Christi und haben deshalb einen unbedingt allgemeinen Werth. Uebrigens stellt dieser Abschnitt den Täufer in seiner vollen Wirksamkeit, und diese in so unmittelbarer Beziehung auf Christum dar, daß er sich sehr bestimmt zur Perikope für den letzten Sonntag im Advent eignet.

4. Dieser Abschnitt enthält das zweite Zeugniß des Täufers für Christum, welches Johannes berichtet, mit dem Gespräche mit Priestern und Leviten, welches mit diesem Zeugnisse eng zusammenhängt. Dieses Gespräch schließt mit V. 28 so bestimmt ab, daß der Endpunkt der Perikope sich von selbst rechtfertigt. Wir finden hier nur Worte der Priester und Leviten auf der einen und Worte des Täufers auf der andern Seite. Den ersteren können wir nach §. 25, 3 den Werth des Textes in keiner Weise beilegen. Allein die Worte des Täufers entsprechen unserm Textbegriff schon dadurch, daß sie auf Christum als den schon Gegenwärtigen, dem Täufer bereits Bekannten, nur den Fragenden noch Unbekannten V. 26 hinweisen. Der Inhalt dieser Worte bezeichnet ihren Ursprung aus dem Geiste Christi überdieß durch die Demuth, mit welcher der Täufer jede Meinung, als sei er Christus, abweist V. 20, durch den Ernst und die Würde, mit welcher er seinen Beruf in Beziehung auf Christum beschreibt V. 23, und durch die feste Ueberzeugung von der Hohheit und Größe Christi, in welcher der Täufer sich ihm unterordnet V. 26 u. 27. Diese unmittelbare Beziehung der Worte des Täufers auf Christum sichert auch ihren allgemeinen Werth. Ob nun gleich Christus in diesem Abschnitte als bereits gegenwärtig erscheint, so wird er doch noch keinesweges mit seiner eignen Thätigkeit sondern eben nur so dargestellt, wie der Täufer ihn auffaßte. Letzterer bildet den eigentlichen Hauptgegenstand der Erzählung, die überdieß mit andern, die Wirksamkeit des Täufers betreffenden, im Evangelium zusammenhängt. Sie gehört eben darum wie alle andern, deren Hauptgegenstand der Täufer ist, als Perikope dem Advent an und zwar, wegen ihrer Beziehung auf den schon gegenwärtigen Christus, dem letzten Sonntage desselben*).

---

*) Diese Perikope ist eine der wenigen, deren Abtheilung und Stellung in der herkömmlichen Perikopensammlung wir unverändert beibehalten können.

5. Ueber die Abtheilung dieses Abschnittes vergl. §. 56, 3 und über die ganze Rede des Stephanus §. 55, 4. Die Auslegung von V. 47—50 ist in so fern etwas unsicher, als die Namen V. 43 schwer zu erklären sind, und als die ganze Stelle sich weniger in den Zusammenhang der Rede fügt, als die früheren und späteren Theile. Indeß tritt bei aller Schwierigkeit der Namen V. 43 die Absicht dieses Verses, den Vorwurf der Abgötterei zu begründen, unzweideutig hervor. Zu den Aeußerungen V. 44—50 wurde Stephanus wahrscheinlich durch die Erwähnung der *σκηνὴ τοῦ μολὸχ* V. 43 veranlaßt. Indeß kann die ganze Stelle V. 44—50 nur als Abschweifung angesehen werden. V. 53 sind die Worte *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* dunkel, da der Zusammenhang hier auf die Erklärung „auf Anordnung der Engel" oder „als Anordnung der Engel" führt, die Präposition *εἰς* aber diese Erklärung kaum verträgt. Es muß deshalb eine ganz ungewöhnliche Bedeutung derselben angenommen werden. Die Stelle ist jedoch zu untergeordnet, als daß diese Schwierigkeit und die in ihr hervortretende volksthümliche Meinung der Juden, daß das Gesetz durch die Engel gegeben ist, dem Abschnitte den Werth als Perikope gänzlich entziehen könnte. Der Schluß V. 51—53 faßt alles in der ganzen Rede vom Stephanus Gesagte zu dem Endergebniß zusammen, und bezeichnet eben damit wie mit der gesteigerten Lebhaftigkeit den eigentlichen Gipfel der tiefen Erregung, aus welcher die Rede hervorging. Schon wegen dieses Schlusses, der jedoch nur im Zusammenhange mit dem vorangehenden Theile aufgefaßt werden kann, eignet sich der vorliegende Abschnitt zur Perikope für den Sonntag, welcher dem Weihnachtsfeste zunächst vorangeht.

6. In diesem letzten Abschnitt der Erzählung von der Wirksamkeit des Paulus in Antiochien in Pisidien (vergl. §. 55, 5) wird zunächst das Verlangen einiger Juden und Judengenossen V. 43 und dann der ganzen Stadt das Wort Gottes zu hören V. 44 berichtet, und es folgt darauf mit der Nachricht von einer den Aposteln widerstrebenden Regung V. 45 die Erklärung des Entschlusses der Apostel von nun an den Heiden das Wort Gottes zu verkündigen V. 46 u. 47, die Wirkung dieser Erklärung auf die Heiden V. 48. 49 und die darauf folgende Vertreibung der Apostel aus Antiochien V. 50—52. Jenes Verlangen der Juden und Judengenossen ist nun offenbar eine Wirkung der vorangegangenen Rede des Paulus, und auch die feindliche Regung kann nur im Zusammenhange mit dem Vorigen verstanden werden. Der vorliegende Abschnitt steht demnach mit der vorangehenden Rede des Paulus in einer Verbindung, welche seine unmittelbare Folge als Perikopen fodert*). Einen allgemeinen Werth hat er nicht allein deshalb, weil er die Wirkungen der Verkündigung des Evangeliums erzählt, sondern auch deshalb, weil die hier mitgetheilten Aeußerungen der Apostel V. 46 und 47 die Juden und die Heiden, also die ganze Menschheit zur Zeit der ersten Verkündigung des Evangeliums betreffen und den Zustand derselben und ihr Verhältniß zum Evangelium ganz in derselben Weise darstellen, wie Paulus dasselbe in den ersten Kapiteln des Römerbriefes und im Galaterbriefe beschreibt. Zu jenen Aeußerungen der Apostel verhalten sich alle übrigen Theile der Perikope wie thatsächliche Erläuterungen. Auch wegen dieser nahen Beziehung zu den vorchristlichen Zuständen, die eben da, wo das hier Erzählte geschah, zu jener Zeit noch fortdauerten, eignet sich diese Perikope für den Advent, ob sie gleich

---

*) V. 42 drückt die Uebersetzung das jetzt als unächt erkannte *τὰ ἔθνη* mit aus und stört damit den Zusammenhang der ganzen Erzählung. Weniger nachtheilig für den homiletischen Gebrauch ist das *τεταγμένοι* V. 48, welches scheinbar die Lehre von der Prädestination unterstützt.

die Apostel auch handelnd, also in ihrer vollen Wirksamkeit für die Verbreitung des Evangeliums darstellt.

7. Dieser Abschnitt, welcher die Bekehrung und die Taufe einiger Johannisjünger in Ephesus erzählt, ist seinem Inhalte nach mit dem ihm vorangehenden, §. 56, 5, verwandt, aber schon darum ganz selbstständig, weil er wieder zu dem Berichte über die Thätigkeit des Paulus in Ephesus zurückkehrt, und weil er überdieß V. 7 mit der Erzählung von dem Empfange des heil. Geistes sehr bestimmt abschließt. Auf den Werth dieses Abschnittes als Perikope finden unsere Bemerkungen zu dem eben erwähnten Abschnitte, nur noch in erhöhtem Maaße, Anwendung. Denn hier wird der Apostel selbst als der Bekehrende dargestellt. Die Bekehrung wird hier mit dem Gespräche des Paulus mit den Johannisjüngern in ihren einzelnen Momenten noch deutlicher vorgeführt, und die vorbereitende, auf Christum hinführende Bedeutung des Täufers wird hier V. 4 von dem Apostel ausgesprochen. Auch die Stellung dieser Perikope rechtfertigt sich auf dieselbe Weise wie die der eben erwähnten. Es scheint dabei nicht allein wegen der eben angegebenen Unterschiede von jener Erzählung sondern auch wegen der Stellung, welche sie in der Apost. Gesch. selbst zu jener einnimmt, angemessen sie jener im Kirchenjahre nachfolgen zu lassen.

8. Durch unsere Erörterungen über den dieser Perikope vorangehenden Abschnitt §. 56, 6 ist ihr Anfangspunkt bereits festgestellt. Ueber den Endpunkt vergl. §. 34, 2. Die Ausdehnung dieser Perikope von jenem Anfangspunkte bis zu diesem Endpunkte wäre unstatthaft, wenn Griesbachs Interpunktion, die V. 21 und 23 Fragezeichen hat und bei V. 25 absetzt, und de Wette's Erklärung so wie die Anderer, die dieser Interpunktion folgen, richtig wäre. Der ganze Abschnitt beginnt mit einem Vordersatze, dessen Nachsatz der Form nach fehlt und dem Inhalte nach im Folgenden gesucht werden muß*). Da Paulus hier in der Ausführung des Satzes 1, 18 begriffen ist, und diesen Satz 1, 19–32 mit überwiegender Berücksichtigung der Heiden, 2, 1–16 mit gleicher Rücksicht auf Heiden und Juden ausgeführt hat, so ist schon wegen

*) De Wette sieht die V. 21–24 folgenden Fragen als Nachsatz zu V. 17–20 und als Sinn dieser Fragen den Gedanken an: Warum beobachtest Du das Gesetz nicht? Hieraus ergiebt sich dann als der Grundgedanke von V. 17–24: Warum beobachtest Du, Jude, der Du Dich der Erkenntniß des Gesetzes rühmst, das Gesetz nicht? Aus V. 25–29 entsteht demgemäß ein besonderer Abschnitt, als dessen Grundgedanke die Behauptung hervortritt, daß die Beschneidung als äußeres Zeichen ohne Werth ist. Die Frage: Warum beobachtest Du das Gesetz nicht? paßt aber eben so wenig in den Zusammenhang mit dem vorangehenden Theile des Briefes als der Beweis, daß die Beschneidung werthlos ist. Denn der allgemeine Satz 1, 18 wird durch jene Frage in keiner Weise weiter begründet, und die Darlegung der Werthlosigkeit der Beschneidung erscheint hier, wenn sie eben nicht näher mit jenem Satze in Verbindung gebracht wird, ziemlich müßig. Dazu kommt nun noch, daß, wenn der Hauptgedanke von V. 17–24 in den Fragen V. 21–23 liegen soll, nicht abzusehen ist, warum der Apostel Paulus diese Fragen mit einer so emphatischen Anrede an die Juden wie V. 17–20 einleitet. Meyer faßt den Inhalt von V. 14–24 in die Worte zusammen: „Ist selbst Heiden das Thun des Gesetzes als Norm des Lebens und der Vergeltung in das Herz geschrieben, wie magst Du Jude das Thun des Gesetzes zu Deiner Rechtfertigung entbehren können?" Allein abgesehen von unserer obigen Bemerkung gegen diese Auffassung von V. 14–16 und von der emphatischen Anrede V. 17, die auch nach M.'s Erklärung nicht begründet ist, erscheint das Thun des Gesetzes in diesem Abschnitte vergl. V. 12 keinesweges als Hauptgedanke, und zwar um so weniger, je mehr er mit 1, 18 zusammenhängt. Dann aber ist die Art und Weise, wie Meyer die Fragen V. 21 u. 22 als Nachsatz zu V. 17–20 faßt, gesucht und unklar, und der Zusammenhang von V. 25–29, wo der Apostel auf seinen Hauptsatz 1, 18 wieder zurückgeht, entfernter, als er eben wegen dieses Inhalts gefaßt werden muß.

dieses Zusammenhanges wahrscheinlich, daß er diesen Satz in Beziehung auf die Juden ausführen will, wenn er sich V. 17 mit großer Emphase an diese wendet. Wenn nun Paulus die Ausführung jenes Satzes in Beziehung auf die Juden mit den hypothetischen Vordersätzen: „Wenn Du Jude genannt wirst, und Dich auf das Gesetz verlässest ꝛc." anfängt, und dem Zusammenhange gemäß sagen will: „Auch über die Juden ergeht das Gericht Gottes, wenn sie gottlos und ungerecht sind," so kann eben nur ein Satz, wie „so ergeht Gottes Gericht auch über Dich," wirklich als Nachsatz jenes Vordersatzes angesehen werden, und es kommt Alles darauf an, ob und wo in dem Umfange dieses Abschnittes sich ein ähnlicher Gedanke findet.

Die Anführung aller Vorzüge der Juden V. 17—20, der wirklichen wie der eingebildeten, entspricht nun dem angedeuteten Sinne des Abschnittes sehr genau. Wir finden aber freilich den angegebenen Gedanken, der allein den Nachsatz zu V. 17—20 bilden kann, V. 21—24 noch nicht, und die letzteren Verse passen auf keine Weise in den Zusammenhang, wenn sie eben, wie in der Griesbachschen Ausgabe, als Frage gefaßt werden. Fassen wir nun V. 21—24 als direkte Sätze, so ist ihr allgemeiner Sinn: Du, Jude, der Du das Gesetz kennst und Dich dessen rühmst, sündigst demungeachtet. Dieser Gedanke aber paßt, wiewohl er noch nicht den Nachsatz bilden kann, sehr gut in den Zusammenhang. Denn da Paulus hier den obigen Satz 1, 18 auf die Juden anwenden will, so mußte er, nachdem er gesagt hatte V. 17: „Wenn Du Jude heißt und Dich auf das Gesetz verlässest," nothwendig noch hinzufügen, „und wenn auch Du sündigst, so" — —. Er giebt jedoch dieser letzteren Voraussetzung V. 21, wo er aus der angefangenen Construktion fällt, statt der hypothetischen die direkte Stellung und verdunkelt eben damit den Sinn des Ganzen. Die erste Hälfte des Abschnittes (V. 17—24) enthält hiernach nur die unregelmäßigen Theile des V. 17 begonnenen Vordersatzes oder die Einleitung zur zweiten Hälfte (V. 25—29) und verstärkt den Gedanken und den Inhalt der letzteren. Diese aber nimmt mit den Worten ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς den ganzen Inhalt von V. 21—24 wieder auf, und knüpft daran die Behauptung „so ist Deine Beschneidung Vorhaut geworden," deren Sinn kein anderer sein kann als: so bist Du dem Heiden gleich, oder: so wirst Du wie er von Gott gerichtet. Demnach finden wir hier den Inhalt des Nachsatzes zu dem Vordersatze, welcher sich von V. 17—24 erstreckt. V. 26—29 führt nun eben diesen Gedanken, nur nach verschiedenen Seiten hin, aus, und zwar so, daß V. 26 gezeigt wird, daß die Heiden, wenn sie das Gesetz erfüllen, den Juden gleich sind, V. 27 aber, daß die Heiden, welche das Gesetz erfüllen, selbst die Juden richten, welche es nicht erfüllen, V. 28 und 29 aber mit der Behauptung, welche aus der nun durchgeführten gleichen Strafbarkeit der Juden und Heiden folgt, daß die Beschneidung als ein äußeres Zeichen für das Gericht Gottes ohne Werth ist, dieses vielmehr sich lediglich auf innere, verborgene Eigenschaften gründet. Mehre Sätze am Schlusse des Abschnittes sind, auch abgesehen von dem streitigen Verhältniß seiner beiden Theile, klar und lassen für sich eine homiletische Behandlung zu. Auch ist die homiletische Behandlung des ganzen Abschnittes nach unserer Erklärung um so leichter, als die lutherische Uebersetzung nicht auf der Griesbachschen Interpunktion sondern auf derjenigen beruht, die unsere Erklärung voraussetzt. Ob nun gleich dieser Abschnitt, zumal nach unserer Erklärung, über-

wiegend die Juden betrifft, so hat er doch einen allgemeinen Werth, nicht allein durch den ganzen Zusammenhang, in welchem er steht, sondern auch durch seine wiederholten Beziehungen auf die Heiden, endlich durch den am Ende ausgedrückten ganz allgemeinen Gedanken, daß das Gericht Gottes lediglich von dem Innern, von der Gesinnung, abhängt. Da nun übrigens dieser Abschnitt noch in dem genauesten Zusammenhange mit 1, 18 steht, also das Verhältniß der Juden und Heiden zu Gott, abgesehen von der Erlösung durch Christum und von der Erscheinung Christi, betrifft, so gehört er als Perikope dem Advent, und weil er den ersten Theil des Briefes im Wesentlichen beendigt, dem letzten Sonntage des Advents an.

9. Ueber Abtheilung dieser Perikope vergl. §. 55, 8. Das *ἐν σαρκὶ* erklärt sich durch das folgende *περιτομῆς ἐν σαρκί*. Die Worte *χωρὶς Χριστοῦ* V. 12 werden am besten erklärt: „ohne alle Erkenntniß, ohne alle Verbindung mit Christo." Das *ἔχθραν* V. 15 wird am sichersten als Objekt von *λύσας* und als Apposition zu *μεσότοιχον* gefaßt. Das *ἐν ἑνὶ σώματι* V. 16 erklärt de Wette richtiger als Andre, welche an den Leib Christi denken, von der Wirkung der Versöhnung. Das *ἔχθραν* V. 16 wird von Einigen von der Feindschaft mit Gott, von de Wette und Andern aber, dem Zusammenhange entsprechender, eben so wie V. 15, nämlich von der Feindschaft der Juden und Heiden verstanden. Endlich wird das *ἐν αὐτῷ* V. 16 besser auf das Vorangehende *διὰ τοῦ σταυροῦ*, als auf Christum bezogen. Die Uebersetzung verdunkelt V. 14 u. 15 ganz und sollte lauten: „und hat abgebrochen die Scheidewand der Umzäunung, die Feindschaft, indem er durch sein Fleisch das Gesetz der Gebote in Satzungen aufhob." Auch hat die Uebersetzung V. 16 falsch „durch sich selbst" statt „an demselben."

Paulus setzt hier die im vorigen Abschnitt bereits begonnene Vergleichung des gegenwärtigen Zustandes der Leser des Briefes mit dem früheren und zwar mit besonderer Berücksichtigung der aufgehobenen Feindschaft zwischen Juden und Heiden fort und sagt: Ihr waret früher, so lange ihr nicht an Christum glaubtet, als Heiden von Israel geschieden, nun aber seid Ihr, weil Christus den Unterschied zwischen Heiden und Juden aufhebt, indem er Beide mit Gott versöhnt und zu Einem Ganzen verbindet, und statt der früheren Feindschaft zwischen Beiden Frieden schafft, mit Israel in Friede und Einigkeit versetzt V. 11—16. Er fügt dann noch hinzu, daß Christus den von ihm gestifteten Frieden auch verkündigt hat, da Beide durch ihn den Zutritt zum Vater haben V. 17 u. 18. Diese Sätze betreffen nun einerseits den Zustand der Menschheit zur Zeit der Erscheinung Christi und die Wirksamkeit Christi, andrerseits das Verhältniß der letzteren zu dem ersteren, und stellen Beides in den umfassendsten und bestimmtesten Grundzügen dar. Eben darum entspricht nun auch dieser Abschnitt der Bedeutung des Advents auf das Angemessenste. Diesem Sonntage aber gehört er wegen seines Zusammenhanges mit 2, 1—10 an, da der Schluß der 2, 1—18 ausgeführten Vergleichung V. 19—22 einer andern Reihe des Kirchenjahres mehr entspricht als dem Advent.

10. Da der V. 7 des Briefes hier noch in dem Beweise der Behauptung V. 10 „Es ziemte sich, daß der Führer und Anfänger des Heils durch Leiden vollendet werde" (vergl. §. 40, 1) begriffen ist, und diese Behauptung V. 11—13 mit dem Satz, daß der Heiligende und die, welche geheiligt werden, von Einem kommen, dargethan hat, so kann V. 14 das *τὰ παιδία* keinen andern Sinn haben als das *ἁγιαζόμενοι* V. 11, und müssen die Worte *καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε* dem *διὰ παθημάτων τελειῶσαι* V. 10 entsprechend erklärt werden

„so nahm er, der als Heiligender ihnen dem Wesen nach gleich sein mußte, auch Fleisch und Blut an und wurde damit den Leiden unterworfen." V. 16 verdunkelt die Uebersetzung mit den Worten „nimmt er an sich" den wahren Sinn der Stelle: „des Saamens Abrahams nimmt er sich an*)."

Der Verfasser sagt in diesem Abschnitte, daß Christus wie die Menschen Fleisch und Blut annehmen und den Leiden unterworfen werden mußte um sie zu erlösen, und wiederholt diesen Satz V. 16, indem er sagt, daß Christus sich des Saamens Abrahams annimmt und eben darum den Brüdern in Allem gleich werden mußte, weil er in dem, worin er gelitten hat und versucht worden ist, denen helfen kann, die versucht werden. Der Abschnitt hat demnach eine sehr bestimmte Beziehung auf die Leiden Christi, mit welcher er einer andern Rehie des Kirchenjahres mehr als dem Advent anzugehören scheint. Allein er betrifft die Totalität der Erscheinung Christi und stellt diese in ihrer Beziehung zu dem der Erlösung vorangehenden Zustande der ganzen Menschheit dar, indem er hervorhebt, daß die Menschen Fleisch und Blut haben, daß der Tod Gewalt über die Menschen hatte und daß sie eben darum in Knechtschaft waren V. 14 u. 15.

11. Kap. 8 V. 8 hängt zwar mit V. 7 in so fern genau zusammen, als V. 8 den V. 7 angedeuteten Tadel nachweist. Dieser Zusammenhang aber steht der Theilung bei V. 8 nicht entgegen, weil V. 7 nichts Andres sagt, als daß der erste Vertrag nicht untadelhaft war, und V. 8 den Tadel mit dem Worte μεμφόμενος wiederholt. V. 7 weist zwar durch das γὰρ auf das Vorige zurück. Allein das Vorangegangene ist, wie wir §. 40, 7 dargethan haben, wegen hermeneutischer Schwierigkeiten für den homiletischen Gebrauch völlig werthlos. Nur wegen der völligen Unbestimmtheit des Subjektes von V. 8 könnte eine Verbindung mit dem Vorigen nöthig scheinen. Allein eine Bestimmung des Subjekts findet sich auch im Vorigen gar nicht. Doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß hier als Subjekt Gott gedacht werden muß. Nach den ersten einleitenden Worten enthält nun dieser Abschnitt ein Citat aus Jerem. 31, 31—34, an welches der Verfasser noch eine Bemerkung über die Vergänglichkeit des ersten Vertrages anschließt. Von V. 8—13 geht die Rede in einem geschlossenen Zusammenhange fort. Kap. 9, 1 beginnt sichtbar ein neuer Abschnitt. Dieser Abschnitt ist in so fern an eine jüdische volksthümliche Vorstellung gebunden, als er die Worte des Propheten gradehin Gott in den Mund legt. Allein während in andern Citaten dieses Briefes von bestimmten Personen die Rede ist, bei denen der Verfasser des Briefes gegen den nachweislichen ursprünglichen Sinn an Christum denkt, betrifft das vorliegende Citat Zustände des ganzen jüdischen Volkes, ja der ganzen Menschheit, und beschreibt den künftigen neuen, besseren Zustand im Gegensatz zu dem früheren unvollkommenen. Die lebendige Anschauung dieses Gegensatzes und die Hoffnung eines neuen, vollkommeneren Zustandes der Menschheit ist weit entfernt, wie die Beziehung, welche der

---

*) Weniger störend für den homiletischen Gebrauch ist es, daß der Verfasser hier das Hohepriesterthum Christi als schon in seinem zeitlichen Leben beginnend faßt, während es nach andern Stellen des Briefes erst mit seiner Erhöhung beginnt.

Verfasser des Briefes andern alttestamentlichen Stellen giebt, von ihm oder dem jüdischen Volke in diese prophetische Stelle hineingetragen zu sein, vielmehr der Grundton aller Weissagungen der jüdischen Propheten und die eigentliche Wahrheit ihres Bewußtseins, und in so fern die Propheten das Verderben der Juden und Heiden am deutlichsten erkannten und am lebhaftesten aussprachen, auch die eigentliche innere Seite des vorchristlichen Zustandes der ganzen Menschheit. Diese Perikope drückt deshalb die Bedeutung des Advents in ihrem ganzen Umfange und zwar mit der größten Klarheit aus, und findet eben wegen ihres tiefen und reichen Inhalts ihre angemessenste Stelle am letzten Sonntage dieser Reihe.

Weihnachten.

§. 58. Die Geburt Christi (§. 12, 2).

1. **Matth. 1, 18—25.**	Geburt Christi.
2. **Lukas 2, 1—14.**	Geburt Christi Abschn. 1.
3. **„ 15—21.**	Geburt Christi Abschn. 2.
4. **Joh. 1, 6—14.**	Das Wort ward Fleisch.
5. **Römer 3, 21—31.**	Die Gerechtigkeit Gottes wird allen Menschen durch den Glauben.
6. **Galat. 3, 23—29.**	Durch den Glauben werden die Menschen Söhne darum Erben Gottes.
7. **Galat. 4, 1— 7.**	Die Gläubigen sind nicht Knechte sondern Söhne und Erben Gottes.
8. **1. Joh. 4, 7—17.**	Wir haben Freudigkeit zu Gott, weil wir uns untereinander lieben.

1. Mit unsern Erörterungen über die Erwähnung des heil. Geistes und die Engelserscheinung in Luk. 1, 5—25 und 26—38 §. 55, 1 u. 56, 1 haben wir bereits gezeigt, daß auch der vorliegende Abschnitt durch diese hermeneutischen Schwierigkeiten den Werth des Textes nicht verliert. Er stellt weder Christum selbst noch auch einen durch sein Wort und Leben bereits erweckten Gläubigen, sondern außer dem Engel nur Joseph und Maria als handelnd und redend dar, enthält aber eigne Bemerkungen des Evangelisten und zwar streng genommen schon in den Worten ἐκ πνεύματος ἁγίου, da die in diesen Worten behauptete Thatsache auf keine Weise Gegenstand der Wahrnehmung ist und eignes Urtheil nothwendig voraussetzt. Der eigentliche Gehalt der Erzählung vom Engel besteht, wenn die Erscheinung desselben nicht als Thatsache angesehen wird, darin, daß in Joseph Gedanken und Erwägungen des Inhalts entstanden, den der Evangelist mit den Worten des Engels darstellt. Diese Gedanken und Erwägungen aber bezeichnet der Evangelist eben damit, daß er sie als Rede des Engels mittheilt, als mit dem Geiste Christi übereinstimmend. Endlich aber enthält die Anwendung der prophetischen Stelle Jes. 7, 14 in V. 22 u. 23, wenn dieselbe gleich nach einer von uns bereits bemerkten volksthümlichen und traditionellen Auslegung geschieht, immer ein eignes Urtheil des Evangelisten, mit welchem er seine Ueberzeugung, daß das verheißene Kind der Erlöser sei, ausspricht. Den Glauben des Joseph und der Maria an Christum stellt aber dieser Abschnitt nicht allein mit der Rede des Engels, möge dieselbe nun als äußere Thatsache oder als rein innerer Vorgang in Joseph gefaßt werden, sondern auch mit der Wahl und Bestimmung des Namens des Kindes V. 25 dar. Einen allgemeinen Werth haben nun alle Nachrichten und Bemerkungen des Evangelisten in diesem Abschnitte schon wegen ihrer unmittelbaren Beziehung auf die Person Christi. Sie betreffen alle den eigentlichen Gegenstand der Erzählung, die Geburt Christi, indem sie zum Theil die Art

und Weise derselben V. 18 u. 20, zum Theil mit dem Berufe und dem Namen Jesu ihre Bedeutung und ihre Folgen V. 21, 23 u. 25 darstellen. Der Abschnitt gehört demnach als Perikope in seinem ganzen Umfange, eben so wohl mit seinem rein thatsächlichen Gehalt als mit seiner Darstellung der Auffassung der Geburt Jesu von den ersten Zeugen, diesem Feste an.

2. Die Ungewißheit über die V. 1—5 erwähnte Schätzung ist für den homiletischen Werth dieses Abschnittes von geringer Bedeutung*). V. 14 erscheint die Lesart εὐδοκία und die zweigliedrige Fassung des Lobgesanges richtiger als die Lesart εὐδοκίας und die dreigliedrige Fassung, der die Uebersetzung folgt. Die Synopsis theilt hier anders ab als wir, indem sie V. 1—6 und dann V. 7—21 in besondere Abschnitte zusammenfaßt. Wir können dieser Abtheilung, die vom rein exegetischen Standpunkte aus durchaus gesichert erscheint, nicht folgen. Denn V. 1—7 erzählt nur Handlungen und Begebenheiten ohne alle Beziehung derselben auf den Glauben und ohne alles eigne Urtheil des Evangelisten. Dieses tritt jedoch V. 8 bis 14 mit der Erzählung von der Erscheinung des Engels und der himmlischen Heerschaaren hinzu. Denn den Inhalt der Worte, welche der Evangelist hier dem Engel und den himmlischen Heerschaaren in den Mund legt, bezeichnet er eben dadurch offenbar als mit dem Geiste Christi übereinstimmend. Vergl. §. 25, 3. Wir schließen die Perikope bei V. 14 unbedenklich, obgleich die Exegeten hier keinen Theilungspunkt annehmen, weil hier die Erzählung zu dem, was die Hirten in Folge jener Erscheinung thaten, übergeht, und der folgende Abschnitt alle nothwendigen Eigenschaften einer Perikope, auch abgesehen von V. 14, in sich vereinigt. Vergl. §. 44, 1. In dem hiermit bestimmten Umfange hat nun die Perikope einen offenbar allgemeinen Werth nicht nur wegen ihrer unmittelbaren Beziehung auf Christum, sondern auch wegen der in ihr enthaltenen Darstellung des ersten Eindrucks der Geburt Christi, und wegen der eben so tiefen als umfassenden Weise, in welcher die Worte des Engels und der Lobgesang der himmlischen Heerschaaren diesen Eindruck und damit die ganze Bedeutung der Erscheinung Christi bezeichnen**).

---

*) Herwart und nach ihm neuere Exegeten wie Tholuck und Wieseler erklären V. 2: diese Aufzeichnung geschah früher als da Quirinus Statthalter von Syrien war. Diese Erklärung verwirft de Wette und Meyer als ungriechisch. Dagegen hat aber Huschke in einer allseitigen und gründlichen Erörterung der historischen und grammatischen Schwierigkeiten dieser Stelle (Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census, Breslau 1840) jene Erklärung von V. 2, welche er bestimmter faßt: „Dieser Census geschah (war) der erste (Reichscensus oder Census in Judäa) vor dem, da Quirinus Statthalter in Syrien war," mit neuen Gründen unterstützt, indem er nicht allein mit Anführung mehrer Stellen aus den Schriften aller Zeitalter der griechischen Litteratur aus den LXX. und dem neuen Testament (S. 83 ff.) dargethan hat, daß ein Gebrauch des Superlativs für den Comparativ und zwar grade in dem Sinne, wie er bei jener Erklärung dieser Stelle vorausgesetzt wird, wirklich Statt findet, sondern auch nachgewiesen hat, daß eben nur jene Erklärung mit der Architektonik des ganzen Evangeliums übereinstimmt, nach welcher zwar Luk. 1, 5 und 3, 1 als Zeitbestimmungen angesehen werden können, die wirkliche Epochen bezeichnen, Luk. 2, 2 aber nur den Werth einer Parenthese hat, mit welcher der Evangelist seine Leser „vor einem Mißverständnisse bei der eben geschehenen Erwähnung des römischen Reichscensus bewahren" und sagen wollte, daß hier nicht der erst 12 Jahr später fallende Census unter Quirinus gemeint sei.

**) Bei Bestimmung dieser Perikope schließen wir uns aus den angegebenen Gründen der herkömmlichen Sammlung in jeder Hinsicht an.

3. Daß diese Perikope, welche die Ankunft der Hirten in Bethlehem und deren Folgen erzählt, mit V. 15 beginnen kann, ist bereits ad 2 nachgewiesen. Daß sie bis V. 20 fortgehen muß, kann bei dem Zusammenhange und der Klarheit der Erzählung bis zu diesem Verse keinem Zweifel unterliegen. Die Zuziehung des V. 21, welche freilich der bisherigen kirchlichen Praxis sehr widerstrebt, ist exegetisch und homiletisch gesichert und nothwendig*). Die folgende ausführliche Erzählung betrifft nämlich die Handlungen des Symeon und der Anna, und erwähnt das, was Joseph und Maria thaten V. 22, nur einleitend, während die vorliegende Erzählung zwar von den Hirten ausgeht, aber doch den Eindruck, den die Ankunft des Hirten auf die Umgebungen des Kindes Jesus und insbesondre auf Maria machte, V. 18 u. 19, besonders hervorhebt. Mit diesem Eindrucke nun hängt die Erzählung V. 21 in so fern genau zusammen, als sie eine aus dem durch denselben befestigten Glauben der Maria hervorgehende Handlung darstellt, während die im Folgenden V. 22 erzählte That der Maria gar nicht aus ihrem Glauben an den messianischen Beruf des Kindes sondern lediglich aus dem jüdischen Gesetze abgeleitet wird. Zwar enthält V. 20 die Erzählung dessen, was die Hirten in Folge ihres Besuchs thaten, und unterbricht damit die Erzählung von der Maria V. 19 u. 21. Allein beide Verse entsprechen sich in so fern sehr gut, als V. 20 die Handlungen der Hirten erzählt, welche aus dem Eindrucke des Kindes auf sie hervorgingen, V. 21 aber die Handlung der Maria, welche dem Eindrucke des Erzählten folgte. Auch wird unsre Verbindung durch die Art und Weise begünstigt, in welcher Matth. 1, 25 die Erzählung von der Bestimmung des Namens Jesu in den engsten Zusammenhang mit der von seiner Geburt bringt. Daß V. 21 bisher Perikope des Festes der Beschneidung Christi war, können wir nach §. 10, 2 als einen Grund gegen die Verbindung von V. 21 mit dem Vorigen nicht gelten lassen. Daß Christus mit der Beschneidung dem Gesetz unterworfen wurde, ist zwar eine bedeutende Seite dieser Handlung, die aber in dieser Erzählung viel weniger hervorgehoben wird, als in andern Schriftstellen Luk. 2, 22 u. 23 und Gal. 3, 13 und 4, 4. Auch ist diese Unterwerfung Christi unter das Gesetz keine Handlung Christi, sondern immer nur Maria's und Josephs. Das Gehen der Hirten zu dem Kinde Jesus, die Ausbreitung dessen, was geschehen war V. 17, der Eindruck derselben auf die Zuhörer V. 17 u. 18 und auf Maria V. 19, das Loben Gottes von den Hirten, endlich auch die Bestimmung des

*) Die Exegeten stimmen in der Behandlung dieses Verses nicht überein. Griesbach bildet einen besondern Abschnitt aus demselben, Rödiger zieht ihn in die Synopsis zum Vorigen, de Wette dagegen scheint mehr geneigt ihn mit dem Folgenden zu verbinden. Zu einem besonderen Abschnitte eignet sich dieser Vers schon wegen seiner Kürze nicht. Denn schon wegen dieser Kürze hat er nur den Werth einer beiläufigen Bemerkung. Die Verbindung mit dem Folgenden wird einerseits durch den bestimmten Abschluß, den die Erzählung von den Hirten V. 20 gewinnt, andrerseits durch die Uebereinstimmung des Anfangs von V. 21 mit dem Anfange von V. 22 begünstigt. Allein dieser Grund wird durch den viel größeren Umfang der Erzählung V. 22—39 und deren Inhalt in so fern reichlich aufgewogen, als dieselbe offenbar wieder eine von der Beschneidung ganz verschiedene Handlung darstellt. Auch enthalten die Worte von V. 21 einen sehr bestimmten Anklang an eine Wendung der Worte im vorangehenden Abschnitte. Denn schon V. 15 wird das καὶ ebenso wie V. 21 im Nachsatze in hebraisirender Weise wiederholt.

Namens Jesu V. 20 wird so deutlich als Folge der von V. 10—14 erzählten Vorgänge dargestellt, daß Alles hier Erzählte schon durch die Art und Weise, wie eben jene Vorgänge als mit dem Geiste Christi übereinstimmend bezeichnet werden, selbst den Werth des Textes gewinnt. §. 25, 3. Dazu kommt nun noch, daß hier schon der Anblick des Kindes Jesus ausdrücklich erwähnt wird, und darum die Worte und Thaten, welche als Folge desselben dargestellt werden, als Wirkung Jesu, wennauch noch des Kindes, erscheinen. Schon wegen des angegebenen genauen Zusammenhanges mit V. 1—14 muß diese Perikope auf dieses Fest gestellt werden, wenn sie gleich mit V. 21 über die ersten Tage des Lebens Jesu hinausgeht. Vergl. §. 49.

4. Ueber die Grenzpunkte dieser Perikope vergl. §. 32, 1. § 57, 3. V. 9 ist die Uebersetzung falsch, da sie das *ἐρχόμενον*, welches unläugbar auf das *φῶς* zurückgeht, auf den Menschen bezieht. V. 10 wird als Subjekt, welches der Evangelist nicht nennt, am wahrscheinlichsten der *λόγος* gedacht.

Joh. geht, nachdem er V. 6—8 von dem Täufer gesprochen hat, V. 9 zu seinem eigentlichen Hauptgegenstande, dem erschienenen Logos, über. V. 9 steht zu V. 8 in einer so bestimmten gegensätzlichen Beziehung, daß hier jede Theilung unzulässig ist. Von V. 9—14 hängt aber Alles auf gleiche, untrennbare Weise zusammen. Denn V. 9 u. 10 führt zunächst die Bestimmung des Gegensatzes des Logos zum Täufer als φῶς ἀληθινὸν, als wahrhaftes Licht und als Licht für alle Menschen fort, geht auf das vorweltliche Dasein des Logos zurück und beschreibt dann sein Sein in der Welt als ein unerkanntes. V. 11—13 beschreibt das Kommen des Logos in die Welt selbst, und zwar in Beziehung auf die Umgebungen, unter denen er auftrat (τὰ ἴδια, das jüdische Volk) und in Beziehung auf das Wesen, die Bedingungen (τοῖς πιστεύουσιν), die Art und Weise seiner Wirksamkeit (ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). V. 14 setzt nun diese Beschreibung des Kommens des Logos in die Welt fort und vollendet dieselbe in einer bisher noch nicht hervorgehobenen Beziehung, nämlich in Beziehung auf seine Erscheinung (σὰρξ ἐγένετο) und sein Sein in der Welt (ἐσκήνωσεν). Es wird dabei noch einmal im Gegensatze zur letzten Hälfte V. 10 und zu V. 11 und in Uebereinstimmung mit V. 12 u. 13 gesagt, wie der Logos für diejenigen erschien, die da glaubten, und, indem dem Erschienenen die Herrlichkeit des Vaters beigelegt wird, auch das vorweltliche Dasein des Logos (V. 10) noch einmal ausgedrückt. In diesem Abschnitte hat nun Alles, was vom Logos und seiner Erscheinung in der Welt gesagt wird, ein so entschiedenes Uebergewicht über das vom Täufer Gesagte, daß wir jenes mit Sicherheit als den eigentlichen Inhalt, die Erwähnung des Täufers aber hier um so sichrer nur als Einleitung betrachten können, als der Evangelist diesen letzteren Gegenstand in besondern ausführlichen Berichten wieder aufnimmt. Alles, was hier vom Logos gesagt wird, betrifft nun den Eintritt desselben in die Welt und eben deshalb die Geburt Christi, die hier zwar keinesweges mit einem bloß thatsächlichen Berichte sondern mit Anschauungen des Evangelisten aber doch ohne Beimischung jüdisch-volksthümlicher Vorstellungen und in den umfassendsten Beziehungen zu den Gläubigen und Ungläubigen, zu dem bisherigen Zustande der Menschheit und zu der neuen Entwickelung, die ihm folgte, zu

dem innern Leben wie zu der Anschauung der Gläubigen dargestellt wird. Mit diesem Inhalte findet diese Perikope an diesem Feste eine durchaus gesicherte, ja in unserm obigen Sinne apodiktische Stellung.

5. Ueber die Grenzpunkte dieser Perikope vergl. §. 34, 2 u. 3. Ihr innerer Zusammenhang unterliegt wie die bedeutendsten Stellen des Abschnittes einer sehr verschiedenen Auffassung. Schon die Grundvorstellung des ganzen Abschnittes, die δικαιοσύνη θεοῦ ist sehr verschieden, bald als Eigenschaft Gottes, bald als ein Zustand des Menschen, der nur durch eine Erklärung Gottes herbeigeführt wird, bald als ein Zustand des Menschen, der auf einer wirklichen Veränderung desselben beruht, bald als etwas was vor Gott nur gilt, also wie παρὰ τῷ θεῷ, bald als etwas was von Gott kommt, also wie ἐκ θεοῦ, verstanden worden. Wir fassen sie, dem Zusammenhange und dem Sinne der Worte gemäß, als den Gott wohlgefälligen Zustand des Innern, also der Gesinnung des Menschen, in welchen derselbe durch den Glauben an Christum versetzt wird. Das θεοῦ ist Genitiv des Ursprungs und bedeutet: „die von Gott kommt"*). V. 24 wird das ἀπολυτρώσεως von de Wette Loskaufung durch seinen Tod, das ἐν Χριςῷ Ιησοῦ aber erklärt: „welche durch Christum bewirkt wird, welche in Gemeinschaft mit ihm zu finden ist." Diese letztere Erklärung scheint eine weitere Ausdehnung des Sinnes des ἀπολυτρώσεως auf die ganze Erscheinung Christi zu fodern. V. 25 wird das ἱλαςήριον von Einigen, so auch von de Wette und Meyer: Sühnopfer, von Andern: Gnadendeckel oder Gnadenstuhl, wie Luther übersetzt, von Andern Versöhnungsmittel, Versöhner verstanden**). Wir folgen der letzten dieser Erklärungen. Die folgenden Worte εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ werden von Einigen erklärt: „Zum Erweise seiner Wahrhaftigkeit," von Andern „seiner Güte," „Strafgerechtigkeit, gerecht machenden Thätigkeit," von de Wette „seiner richterlichen Gerechtigkeit," wonach das δικαιοσύνη αὐτοῦ hier einen ganz andern Sinn hätte als oben das δικαιοσύνη θεοῦ, was auf jeden Fall bedenklich ist. Unsre obige Erklärung des δικαιοσύνη θεοῦ kann auch hier festgehalten werden, wenn man hier diese δικαιοσύνη θεοῦ als eine Bezeichnung des Wesens und der innern Beschaffenheit Christi versteht, so daß der Ap. sagt: Gott hat Christum als Versöhner dargestellt, um an ihm die Gerechtigkeit, die von ihm kommt, zu zeigen und in ihrer ganzen Reinheit und Vortrefflichkeit vor den Menschen offenbar werden zu lassen. Das folgende διὰ, welches von Luther falsch mit „in dem" übersetzt ist, und welches „wegen" bedeutet, schließt sich dieser Erklärung gut an, kann aber nach derselben nicht mit de Wette verstanden werden: „weil Gott die vorhergeschehenen Sünden hatte hingehen lassen" sondern „weil Gott vergab oder vergeben wollte die Sünden, welche vorhergeschehen waren, während Gott noch Geduld hatte," d. h. die Sünden nicht bestrafte, obgleich die Gerechtigkeit, die von ihm kommt, noch nicht in und mit Christo erschienen war. Die Uebersetzung hat auch hier falsch „blieben" statt geschehen waren. V. 28 schiebt Luther in der Uebersetzung „allein" ein. Das ἱςῶμεν V. 31 muß von dem Werthe und der Bedeutung verstanden werden, welche sich aus der Lehre des Apostels für das Gesetz ergiebt, während er seine fortdauernde Giltigkeit im Christenthume bestreitet.

---

*) De Wette geht bei der Erklärung dieser Worte davon aus, daß δικαιοῦν „gerecht erklären" heiße, und versteht demnach die δικαιοσύνη sensu forensi. Allein er bestimmt sie dabei als „die durch den Glauben an Gottes Gnade in Christo gewonnene Schuldbefreiung und Freudigkeit des Bewußtseins" und kommt damit offenbar selbst auf einen neuen, veränderten Zustand des Menschen, und zwar auf eine Veränderung, die in seinem Innern vorgeht, bei welcher freilich auch eine Veränderung im Verhältnisse des Menschen zu Gott eintritt, welche letztere aber die Folge jener ersteren ist. Meyer erklärt die δικαιοσύνη θεοῦ zu 1, 17 fast eben so wie wir: Rechtheit, die von Gott ausgeht, das Verhältniß des Rechtseins, in welches der Mensch durch das Urtheil Gottes gesetzt wird.

**) Der Grund de Wette's gegen die letzte dieser Erklärungen, daß sie nicht zu dem anschaulichen προέθετο paßt, erscheint nicht bedeutend genug, da hier mehre ähnliche Wendungen wie V. 21 vorkommen. Jedenfalls muß aber hinter διὰ τῆς πίςεως ein Komma stehen, welches auch in der Uebersetzung fehlt.

Paulus geht hier nach vollständiger Ausführung des Satzes 1, 18 zu dem andern Hauptsatze im Anfange des Briefes 1, 17 zurück, welcher die eigentliche positive Grundlage seiner ganzen Lehre bildet, und entwickelt diesen mit Rücksicht auf seine bisherigen Erörterungen, indem er zuerst die Gerechtigkeit von Gott wiederholt als eine solche bezeichnet, die weder von den Heiden noch von den Juden ohne Glauben erlangt werde V. 21—23, dann aber weiter darlegt, wie nun diese Gerechtigkeit Allen wird, nämlich durch die Gnade Gottes, als Geschenk, durch die Erlösung Christi, des Versöhners, und durch den Glauben an ihn V. 25, der eben nun erschienen ist, und durch welchen Gott den, der an ihn glaubt, gerecht macht. An diese Darstellung der Erlösung und der ganzen Erscheinung Christi, als der Ursach der Gerechtigkeit vor Gott, knüpft der Apostel die bereits früher entwickelte Lehre, daß das Gesetz keinen Vorzug vor Gott giebt, als Folgerung an, und fügt zuletzt, zur Bestätigung dieser Lehre, noch eine Hinweisung auf die Einheit Gottes, als des Gottes der Heiden und Juden, hinzu V. 28—30. Dieser letzte Theil des Abschnittes V. 27—31 knüpft zwar an die früheren Abschnitte des Briefes wieder an, steht aber doch mit dem vorliegenden in einem Zusammenhange, der einer Theilung bei V. 27 widerstrebt*). Da nun der Apostel nach unsrer Erklärung des δικαιοσύνη θεοῦ, mit diesen Worten recht eigentlich die Wirkung der Erscheinung Christi ihrem innersten Wesen und ihrem ganzen Umfange nach bezeichnet, und da dieser Zustand im vorliegenden Abschnitte sehr bestimmt auf die Erscheinung Christi als seine eigentliche Ursach zurückgeführt wird V. 24—26, dieser Abschnitt aber eben bei der Erscheinung Christi als solcher verweilt und ihren Zweck und ihren Zeitpunkt hervorhebt, so entspricht der Abschnitt mit seinem Hauptinhalte der Bedeutung des Weihnachtsfestes auf das Angemessenste.

6. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 37, 1. Bei *πίστιν* V. 23 kann nicht an eine That und auch nicht an den Zustand eines einzelnen Menschen sondern es muß an den Zustand der ganzen Menschheit im Gegensatze zu dem früheren *ἁμαρτία* und *νόμος* gedacht werden.

Paulus setzt hier die bereits 19—22 begonnene Erörterung über das Wesen und die Bedeutung des Gesetzes fort, und zwar so, daß er die eben ausgesprochene Behauptung „das Gesetz ist um der Uebertretungen willen gekommen" durch Vergleichung des Gesetzes mit dem παιδαγωγός näher erklärt, V. 23 u. 24, hierauf zur Rechtfertigung seiner früheren Behauptungen über das Aufhören des Gesetzes das neue durch Christum gestiftete Verhältniß zu Gott als ein solches beschreibt, in welchem alle Getauften nicht mehr unter dem Zuchtmeister sind, weil sie Söhne Gottes sind und Christum angezogen haben V. 26 u. 27, und weil alle ihre früheren Unterschiede in Christo aufgehört haben V. 28, und daraus folgert, daß sie Abrahams Nachkommen und nach der Verheißung Erben sind V. 29. Mit dieser letzteren Behauptung knüpft der Apostel an die früher aufgestellte und dargelegte Behauptung, daß Abraham durch den Glauben Gerechtigkeit erlangt habe, und daß „die aus dem Glauben" Söhne Abrahams sind V. 6—9 wieder an. Sie bezeichnet deshalb sehr

---

*) V. 31 ist eben so sehr Ergebniß der bisherigen Entwickelung, als er das Folgende einleitet. Er muß aber zu dem Bisherigen, nicht mit Meyer zum Folgenden gezogen werden, weil Kap. 4 mit einer eignen Einleitungsformel beginnt.

bestimmt den Abschluß einer Gedankenreihe und damit den Endpunkt der Perikope. V. 23 u. 24 schildern nur den der Erscheinung Christi vorangehenden Zustand der Juden, und zwar so, daß der Apostel sich selbst mit in diesen Zustand zurückversetzt und ihn als einen miterlebten darstellt. V. 29 knüpft ganz an solche Meinungen an, die wir bereits oben §. 37 als durchaus partikuläre dargethan haben. Dagegen enthält V. 25 — 28 mit der Darstellung des Verhältnisses der Gläubigen zu Gott ganz allgemeine Elemente des christlichen Bewußtseins. Mit dieser Darstellung beschreibt der Abschnitt die Wirksamkeit Christi und das Heil in Christo nach seinem ganzen Umfange, wie Röm. 3, 21 ff. Da nun dieses Heil hier sehr bestimmt auf die Erscheinung Christi als seine Ursach bezogen, endlich aber die Erscheinung Christi als ein zu einer gewissen Zeit eingetretenes Ereigniß dargestellt wird, so entspricht die Perikope mit ihren allgemeinen Elementen der Bedeutung des Weihnachtsfestes und findet an demselben ihre gesicherte Stelle.

7. Ueber die Grenzpunkte dieser Perikope vergl. die Erläut. 6. und §. 37, 2. Die Worte *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* V. 3 und *πλήρωμα*, so wie *γενόμενον ὑπὸ νόμον* V. 4 werden dem Zusammenhang gemäß mit hinreichender Sicherheit von den ersten Anfängen der Bildung (hier das Gesetz), vom vollständigen Verlauf der von Gott bestimmten Zeit, und von der Geburt Christi unter dem dem Gesetze unterworfenen jüdischen Volke erklärt.

Der Apostel geht hier von der Betrachtung des Zustandes und Verhältnisses eines (künftigen) Erben als Kind und des Unterschiedes dieses Zustandes und Verhältnisses von dem späteren aus V. 1 u. 2, vergleicht das frühere Verhältniß der Christen zu Gott mit jenem ersten und frühesten Verhältnisse des Erben V. 3, und sagt dann weiter, daß mit der Sendung Christi dieses Verhältniß aufgehoben und das Verhältniß der Christen zu Gott als Söhne hergestellt sei, und folgert dann, nachdem er die Empfänger des Briefes darauf hingewiesen hat, daß sie als Söhne Gottes den Geist empfangen haben V. 6, aus allen diesen Sätzen, daß die Christen nicht mehr Knechte sondern Söhne Gottes und, weil Söhne, auch Erben Gottes sind. Mit diesem seinem Inhalte wiederholt dieser Abschnitt im Wesentlichen den vorigen, vergl. zu 6, nur mit dem Unterschiede, daß hier das vorchristliche Verhältniß der Juden zu Gott durch einen andern weiter ausgeführten Vergleich deutlich gemacht wird, daß der Zeitpunkt, mit welchem das neue Verhältniß zu Gott anfing, bestimmter hervorgehoben, und die Veränderung dieses Verhältnisses hier noch deutlicher an die Erscheinung der Person Christi geknüpft und mit ihrer unmittelbaren Folge, dem Empfange des heil. Geistes, noch näher beschrieben wird. In allen diesen Unterschieden treten die Beziehungen dieser Perikope zur Bedeutung des Weihnachtsfestes, die wir in der vorigen bemerkt haben, noch bestimmter und deutlicher hervor*).

8. Ueber den Umfang dieser Perikope und ihr Verhältniß zum ganzen Briefe vergl. §. 115, 11. Mit 3, 19 beginnt die Darlegung des zweiten Kennzeichens des neuen Lebens, an welche sich 4, 1—6 (vergl. §. 87, 8) anschließt. Kap. 3, 19—24 sagt der Apostel, daß wir

*) Daß beide Perikopen in der herkömmlichen Sammlung auf Momente des Kirchenjahres gestellt sind, welche dem Weihnachtsfeste folgen, ist offenbar eben so unbegründet, als daß man dabei ihre ursprüngliche Folge verkehrt hat.

Freudigkeit zu Gott haben, und daß wir nehmen, was wir bitten, weil wir Gottes Gebote halten V. 22. Als Gebot Gottes wird aber dort der Glaube und die Liebe unter einander angeführt. Es liegen demnach in jener ersten Behauptung die beiden andern, daß wir Freudigkeit zu Gott haben, weil wir glauben, und daß wir Freudigkeit zu Gott haben, weil wir uns unter einander lieben. Wenn nun der Apostel V. 7 lediglich von der Liebe redet, während er später 5, 1 zu einer Erörterung über den Glauben übergeht, so kündigt sich dieser Vers als Anfang eines neuen Abschnittes, und zwar als Ausführung der einen von den beiden obigen Behauptungen, nämlich „wir haben Freudigkeit zu Gott, weil wir uns unter einander lieben," an.

Die ersten Sätze dieses Abschnittes V. 7 und 8 haben eine deutliche Beziehung auf jene Behauptung, die besonders in dem letzten, durch die Umkehr in die Negation des Gegentheils (V. 8) verstärkten: „und erkennt Gott" deutlich hervortritt. Denn die Ausführung jenes Satzes erfoderte zunächst eine Erörterung über die Liebe: und alle Zuversicht oder Freudigkeit zu Gott setzt eine Erkenntniß seines Wesens voraus. Weiterhin V. 9—11 übersetzt Luther die Worte: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν falsch: „Liebe Gottes gegen uns". De Wette erklärt V. 9 Anf.: „die Liebe Gottes ist an uns erschienen"*). V. 9 setzt die V. 7 und 8 begonnene Beschreibung der Liebe als einer thätigen Kraft und zwar durch Erwähnung ihrer höchsten That fort. V. 10 wird statt ἀγάπη τοῦ θεοῦ wieder wie oben V. 7 schlechthin ἀγάπη gesagt, der Ursprung aller Liebe aus Gott angedeutet und dabei nochmals die höchste That der Liebe Gottes erwähnt. V. 11 folgt eine Ermahnung zur gegenseitigen Liebe, welche zwar den Gedankengang nicht selbst fortsetzt, zu welcher der Apostel sich aber leicht durch seine bisherigen Aussagen von der Liebe, die das Größte enthalten, was von der Liebe gesagt werden kann, gedrungen fühlen konnte. V. 12 schließt sich an V. 7 nach der Erörterung V. 7—11 ergänzend an**). Auch der zweite Satz (V. 12) „Wenn wir uns unter einander lieben, so bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist vollkommen in uns" ergänzt mit dem Schlusse die bisherige Schilderung der Liebe, indem er nämlich das Zeichen der Vollkommenheit der Liebe Gottes in uns, die hier wie oben V. 9 gemeint ist, angiebt, nämlich die gegenseitige Liebe, und mit seinem ersten Theile aus den bisher entwickelten Sätzen, namentlich aus dem Satze, daß Gott die Liebe ist V. 8, und daß die Liebe aus Gott ist, die Folgerung herleitet, daß eben, wenn wir Liebe haben, Gott in uns bleibt. V. 13 — 15 führt der Apostel erst die für das

---

*) Die lutherische Uebersetzung ist schon mit der Bedeutung des ἐν unverträglich. De Wette's Erklärung läßt sich zwar mit dieser leichter vereinigen, wird aber durch einen späteren Ausdruck V. 16 ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν gradehin ausgeschlossen. Ueberdieß ist der Zusammenhang von V. 9 mit V. 7 und 8 eben so wenig nach Luther's Uebersetzung als nach de Wette's Erklärung einzusehen. Aus der angeführten Bestimmung der Liebe V. 16, die freilich Luther auch falsch übersetzt, geht hervor, daß der Apostel sich die Liebe Gottes als den Gläubigen inwohnend dachte, und daß auch V. 9 mit der ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν die von Gott ausgehende, nun den Gläubigen inwohnende, höchste und allein vollkommene Liebe betrifft, und von dieser sagt: sie ist zur Erscheinung gekommen, offenbar geworden durch die Sendung des eingeborenen Sohnes Gottes.

**) Den Satz V. 12 „Gott hat Niemand gesehen" betrachtet de Wette als einen Nebengedanken, und erklärt: „Wenn wir einander lieben, so treten wir mit Gott, den kein Mensch je geschaut hat, in Verbindung." Allein diese Erklärung stellt einen Zusammenhang des ersten Satzes von V. 12 mit dem Ganzen des Abschnittes keineswegs her. Nach unserer Auffassung des Zusammenhanges dieses Abschnittes ist der Satz „Jeder der liebt, erkennt Gott" V. 7 besonders bedeutend, und er wird, wie wir bemerkten, mit Nachdruck hervorgehoben.

Ganze entscheidende Vorstellung des Bleibens in Gott, und zwar damit aus, daß er in Uebereinstimmung mit 3, 24 zeigt, woran die Christen ihr Bleiben in Gott und das Bleiben Gottes in ihnen erkennen können, nämlich an dem Geiste, den ihnen Gott gegeben hat, und durch die Erwähnung des Geistes veranlaßt, zum Beweise dafür, daß die Christen den Geist wirklich haben, geltend macht, daß der Geist sich in ihnen in der That in der Weise zeige und kund thue, wie er es nach der vorangegangenen Behauptung des Apostels 4, 1—6 immer thut und thun muß. V. 16 kehrt der Apostel mit dem Satze: „Wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott in uns hat" V. 16 zu der Grundvorstellung des ganzen Abschnittes zurück, und fügt seinen bisherigen Lehren von der Liebe Gottes in uns noch die Bemerkung hinzu, daß wir selbst diese Liebe Gottes erkannt haben, von ihr wissen und ihrer gewiß sind. Dieser Satz schließt einen der bisher entwickelten Sätze, nämlich daß, wer liebt, Gott erkennt V. 7, oder daß die Christen, weil sie lieben, Gott erkennen, unmittelbar ein, da eben bereits gezeigt ist, daß Gott die Liebe und die Liebe der Christen aus Gott ist. Diesen Satz setzt der Apostel deshalb hier als durch das Vorige bekannt voraus. Aber er wiederholt V. 16 die beiden andern bereits ausgesprochenen: „Gott ist die Liebe" V. 8 und: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm," weil beide für den ganzen Beweis sehr entscheidend sind und im Bisherigen noch nicht genug hervortreten. Er sagt also V. 16: Wir Christen, die wir lieben und durch die Liebe in Gott bleiben, der selbst die Liebe ist, haben auch die in uns wohnende Liebe und damit Gott erkannt. V. 17 fodert der Zusammenhang die Beziehung des ἐν τούτῳ auf das Erkannthaben, nicht die auch mögliche auf das Bleiben Gottes, mit aller Nothwendigkeit*). Das μεθ' ἡμῶν kann weder „bei uns," wie Luther übersetzt, noch als nähere Bestimmung von τετελείωται gefaßt werden, wie es von de Wette geschieht, sondern ist nach dem Zusammenhange nur eine Abkürzung des ausführlicheren Ausdruckes V. 16. Das ἐκεῖνος wird von einigen Exegeten und auch von de Wette auf Christum bezogen. Allein die Beziehung auf Gott liegt, da im Bisherigen immer von Gott, nicht von Christo die Rede ist, näher und giebt folgenden dem Zusammenhange des ganzen Abschnittes entsprechenden Sinn des ganzen V. 17: „Darin, daß wir selbst die Liebe wissen, die wir haben, ist diese in uns nothwendige Liebe Gottes zur Vollendung gekommen, damit wir eine Zuversicht haben am Tage des Gerichts, denn wie Gott ist, so sind wir durch die Liebe auch, in dieser Welt"**). Demnach umfaßt nun der Schlußsatz V. 17 genau genom-

*) Denn der Apostel hat oben V. 12 das Bleiben Gottes in uns als Bedingung und Voraussetzung der Vollkommenheit der Liebe, als Vollkommenheit der Liebe selbst aber die gegenseitige Liebe dargestellt. Er kann also hier nicht sagen, daß die Liebe durch das Bleiben Gottes in uns vollendet wird: aber es stimmt mit dem Obigen ganz überein, wenn er hier die Vollkommenheit der Liebe noch von einer andern Seite, nämlich damit beschreibt, daß sie in der Erkenntniß oder in dem Wissen der Liebenden um ihre Liebe besteht.

**) Die παῤῥησία ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ist nur eine Abwechselung mit dem früher gebrauchten Ausdrucke παῤῥησία πρὸς τὸν θεὸν, und die Wendung „damit wir Zuversicht haben" weicht zwar etwas ab, kommt aber der durch den Zusammenhang gefoderten „Wenn nun hierdurch die Liebe Gottes in uns vollendet ist, so haben wir Zuversicht am Tage des Gerichts" so nahe, daß wir sie als eine eben durch die vielen Zwischensätze herbeigeführte Abweichung ansehen können.

men alle Grundlagen der ganzen Beweisführung, denn diese beruht auf den Sätzen: Gott ist die Liebe, wir lieben und sind eben darum in Gott. Diese Sätze aber sind begriffen in dem Einen: Wir sind wie Gott. Aus diesen Sätzen aber folgt von selbst, was der Apostel beweisen wollte: Wir haben Freudigkeit zu Gott, weil wir Liebe haben, wenn vorausgesetzt werden kann, daß wir selbst um unsre Liebe wissen. Diese Voraussetzung aber macht der Apostel, wie wir nachgewiesen haben, in dem Schlußverse mit dem ἐν τούτῳ V. 17. Alle Sätze dieses Abschnittes stehen in einem, wennauch keineswegesdurchweg strengen, doch so sichtbaren Zusammenhange, daß sie zusammengefaßt werden müssen*). Da der nachgewiesene Grundgedanke „Wir haben Freudigkeit zu Gott, weil wir Liebe haben" mit der Liebe ein durchaus wesentliches Element des christlichen Bewußtseins und zwar in ganz allgemeiner Weise betrifft, so kann der allgemeine Werth des Abschnittes keinem Bedenken unterliegen. Jener Grundgedanke ist nun für sich zu bestimmt um in der Bedeutung eines Moments des Kirchenjahres aufzugehen. Die Ausführung desselben ist übrigens auch viel zu reichhaltig und vielseitig um eine Berücksichtigung aller ihrer Wendungen bei der Stellung dieser Perikope zuzulassen. Offenbar aber tritt von den beiden Vorstellungen des Grundgedankens, Liebe und Freudigkeit, die erste im ganzen Abschnitte über die andere weit hervor. Die Liebe aber wird in diesem Abschnitte in ihrem weitesten Umfange und ihrem innersten Wesen nach gefaßt und beschrieben, indem sie als eine von Gott ausgegangene, den Gläubigen mitgetheilte Kraft dargestellt und die Offenbarung oder die Erscheinung der Liebe in diesem Sinne mit der Sendung des Sohnes Gottes hervorgehoben wird. Die Liebe als der Grund der Sendung des Sohnes Gottes und wiederum diese als die Offenbarung der Liebe Gottes und der Grund aller den Menschen inwohnenden Liebe V. 13 und 15 treten demnach in diesem Abschnitte über alle übrigen Gedanken so hervor, daß sie seine Stellung leiten müssen, und diese Grundvorstellungen des Abschnittes entsprechen, wie ohne weitere Nachweisung klar ist, dem Weihnachtsfeste auf das Angemessenste.

B. Perikopen der zweiten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres.

Sonntag nach Weihnachten.

(Erster Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 59. Das frühste, noch bewußtlose Leben Christi, §. 13, 3.

1. Matth. 2, 1—12. Erscheinung und Anbetung der Weisen.
2. „ 2, 13—23. Flucht nach Aegypten, Kindermord, Rückkehr.
3. Luk. 2, 22—39. Darstellung im Tempel.

1. Die Versuche diese Erzählung mit den Erzählungen des Lukas von der Kindheit Jesu in Zusammenhang zu setzen sind noch nicht gelungen. Dazu kommt die Ungewißheit über die

---

*) Eine andere Abtheilung wie die de Wette's, der V. 17—21 als besondern Abschnitt faßt, ist demnach unzulässig.

Beschaffenheit und die ganze Erscheinung des hier erwähnten Sternes, die Unmöglichkeit eine Bewegung des Sternes zu denken, wie V. 9 angedeutet und vorausgesetzt wird, und den Grund zu erkennen, aus welchem die Mager überhaupt den Stern auf Christum bezogen haben. Diese Schwierigkeiten entziehen dieser Erzählung den Werth eines Textes nicht ganz, doch liegt derselbe nach §. 25, 3 nicht in den Berichten von Herodes und den Hohenpriestern sondern nur in dem, was von den Magern erzählt, in der Art und Weise, wie Christus erwähnt wird, und endlich in dem der Erzählung eingemischten Urtheil des Evangelisten selbst.

Die Frage der Mager V. 2 drückt nun mit der auf Christum gerichteten Hoffnung eine aus dem Glauben an ihn entstandene, wennauch seiner wirklichen Erscheinung vorangehende Regung der Gemüther aus, und die Erzählung von der Reise der Mager nach Bethlehem setzt die Darstellung dieser Regung eben in und mit der aus ihr hervorgehenden Reise fort. Von Christo sagt diese Erzählung, daß die Mager ihn gesehen, ihn angebetet und ihm Geschenke gegeben haben. Dabei deuten alle Umstände der Erzählung auf die frühste Zeit und auf die ersten Tage des Lebens Jesu hin, in welcher bei ihm, auch wenn man behaupten kann, daß sein Bewußtsein sich vermöge seines göttlichen Wesens früher entwickelt habe als das Bewußtsein andrer Menschenkinder, eine bewußte Selbstthätigkeit noch nicht gedacht werden kann, ohne daß man die Vorstellung von seiner Gleichheit mit den Menschen zerstört. Allein es steht mit der letztern keinesweges in Widerspruch, daß auch unbewußt von dem Kinde Jesus schon durch seinen Anblick eine Wirkung auf die Mager ausging, durch welche ihre auf den Messias gerichtete Hoffnung verstärkt und verklärt wurde. Wonach sich dann Alles, was die Mager nach dem Anblick des Kindes thaten, als Aeußerung des in ihnen durch diesen Anblick verstärkten und verklärten Glaubens oder einer durch Christum wenigstens erhöhten Regung des Gemüthes fassen läßt, und auch von dieser Seite angesehen unserm Textbegriffe entspricht. Ein eignes Urtheil des Evangelisten liegt in den Worten χρηματισθεὶς κατ' ὄναρ V. 12, mit welchen in jedem Falle die Wahl des Rückweges von Gott abgeleitet und dem göttlichen Schutze zugeschrieben wird, der dem Kinde zu Theil wurde, mag man nun entweder annehmen, daß die Mager ihre Wahl nach einer natürlichen Ueberlegung getroffen haben, oder mag man sie von einem übernatürlichen, wunderbaren Einflusse ableiten. Dieses Urtheil des Evangelisten über die Wahl des Rückweges der Mager enthält, in so fern diese Wahl dem Befehl des Herodes zuwider war, auch unmittelbar das Urtheil über diesen selbst und die Bewegungsgründe desselben. Alle diese Theile der Erzählung, in welchen wir hiernach ihren Werth als Text erkennen, haben nun auch offenbar allgemeine Bedeutung. In so fern sie eine Wirkung Christi darstellen, geht diese allgemeine Bedeutung unmittelbar aus §. 23 hervor. In so fern sie die Hoffnung der Mager und ihre Aeußerungen darstellen, ist die allgemeine Bedeutung um so sichrer, je mehr die Mager als Nichtjuden angesehen werden können. Der allgemeine Werth des Urtheils des Evangelisten, welches in dieser Erzählung hervortritt, ist durch seine unmittelbare Beziehung auf die Person Christi gesichert. Daß nun das hier erzählte Ereigniß unter den Gesichtspunkt der Bedeutung dieses Sonntages fällt, die Perikope also hier ihre angemessene Stellung findet, ergiebt sich unmittelbar aus unsern bisherigen Bemerkungen. Die Versetzung dieser Perikope

von dem Epiphanienfeste, dem sie bisher angehörte, auf diesen Sonntag rechtfertigt sich durch §. 21, 3.

2. Die Abtheilung dieser Perikope, welche mehre Handlungen und Ereignisse umfaßt, fällt mit den exegetischen Grenzen des Abschnittes zusammen. Die Auslegung wird nur durch die wiederholte Erwähnung wunderbarer Eingebungen, welche Joseph erhielt V. 13 u. 19 u. 22, und welche theils einem Engel, der im Traume erschien, theils gradehin einem Traume zugeschrieben werden, und dann durch die Citate aus dem alten Testamente erschwert. Ueber die Eingebungen vergl. §. 55, 1. Wie dort so spricht auch hier der Evangelist in jedem Falle damit, daß er die Handlungen des Joseph von der höheren Eingebung ableitet, ein Urtheil über diese selbst, und zwar dahin aus, daß sie mit dem Willen Gottes übereinstimmten und von Gott veranlaßt waren, und stellt sie also als Beweise und Wirkungen des Schutzes Gottes, unter welchem das Kind Jesus stand, dar. Die citirten Stellen des alten Testaments sind ihrem ursprünglichen Sinne nach der Anwendung, welche der Evangelist hier macht, so fern und fremd, und die Art und Weise, in welcher der Evangelist hier citirt, ist so ungenau, daß sich kaum annehmen läßt, der Evangelist habe die hier erzählten Begebenheiten als eine wirkliche Erfüllung jener Weissagungen darstellen wollen. Indeß finden wir grade hier bei allen Citaten die gewöhnliche Anführungsformel des Evangelisten in ihrer ganzen Ausdehnung V. 15, 17 u. 23. Durch diese Formel spricht Matthäus ein eignes Urtheil dahin aus, daß die hier erzählten Ereignisse mit denjenigen Erwartungen übereinstimmten, welche die Juden nach einer traditionell gewordenen Exegese von dem Messias hegten, und er hebt überdieß einzelne Umstände dieser Ereignisse als besonders bemerkenswerth hervor, nämlich daß Christus als Kind in Aegypten gewesen war, daß der Kindermord große Klage hervorrief, und daß Christus den Beinamen des Nazaräers erhielt.

Für unsre Betrachtung liegt der Werth dieses Abschnittes als Text lediglich in diesem in die Erzählung eingemischten Urtheil des Evangelisten §. 25, 3. Denn Christus ist auch in dieser Erzählung noch in demselben Zustande zu denken wie in der vorigen: und es wird hier eine von ihm ausgehende Wirkung auf seine Umgebungen noch weniger angedeutet wie dort. Zwar liegt es sehr nahe in Uebereinstimmung mit den vorangegangenen Erzählungen eine solche zu vermuthen und die besondere Sorgfalt, welche Joseph dem Kinde widmete, auch dem Eindrucke zuzuschreiben, welchen dasselbe durch seine außerordentliche und ausgezeichnete Erscheinung bei dem fortgesetzten Anblicke auf Joseph machte, und überhaupt die hier erzählten Handlungen des Joseph auch mit von den bereits bei der Geburt des Kindes und bei der Erscheinung der Mager empfangenen Eindrücken abzuleiten; aber diese Vermuthungen erhalten, wie sehr sie auch durch die andern Erzählungen begründet sind, doch in dieser keine Unterstützung. Das Urtheil nun, welches Matthäus über die Handlungen des Joseph fällt, indem er sie auf göttliche Eingebung zurückführt, hat schon wegen der unmittelbaren Beziehung der hier erzählten Handlung auf Christum einen allgemeinen Werth. Auch die Anwendung der Stellen des alten Testaments auf Christum hat selbst dann, wenn sie nur auf einer traditionellen und volksthümlichen Exegese beruht, eine allgemeine Seite in der Uebereinstimmung der Erscheinung Christi mit den Hoffnungen und Weissagungen der Propheten überhaupt, welche Christus selbst Joh. 5, 39 behauptet. Wenn nun der Abschnitt auf diese Weise dem obigen Begriff der Perikope entspricht, so findet er seinem ganzen Inhalte nach an diesem Sonntage seine angemessene Stellung.

3. Diese Erzählung bietet nur in Absicht der Folge und des Zusammenhanges der Begebenheiten der Kindheit Jesu, welche Lukas erzählt, mit denen, welche Matth. erzählt, hermeneutische Schwierigkeiten dar, die jedoch dem homiletischen Gebrauch nicht entgegentreten. Die Reden des Symeon V. 29—32 und V. 34 u. 35 hängen, wenngleich durch eine eingeschaltete Bemerkung V. 33 getrennt, doch so zusammen, daß sie als Ein Ganzes betrachtet und behandelt werden müssen. Die Erzählung von der Anna V. 36—38 ist durch Ort und Zeit mit der vom Symeon so nahe verbunden und dabei so viel kürzer als jene, daß sie als ein Anhang zu derselben erscheint, der keine besondere Auffassung gestattet. V. 39 erzählt das Ende des ganzen Ereignisses, und knüpft wieder an den Anfang der Erzählung an. Dagegen sieht V. 40 von Ort und Zeit des hier Erzählten völlig ab, und geht von dem besonderen, einzelnen Vorfall zu einer allgemeineren, ausgedehnteren Schilderung über*). Der Werth dieser Erzählung liegt einerseits in der Klarheit, mit welcher hier die freudigen Hoffnungen des Symeon von der Wirksamkeit Christi zum geistigen Heile aller Völker und seine Erwartungen des Widerspruchs, den er finden sollte, ausgedrückt werden, und in der freilich unbestimmteren und allgemeineren Erwähnung der gleichen Hoffnungen der Anna, andrerseits in der Bestimmtheit, mit welcher diese Regungen in dieser Erzählung an den Anblick Christi V. 29 und 38 geknüpft, also als Wirkung Christi selbst dargestellt werden, wenngleich Christus nach allen Umständen dieses Ereignisses hier noch in dem ad 1 bezeichneten Zustande gedacht werden muß. Denn man kann nur darüber ungewiß sein, ob das hier Erzählte 7 oder 40 Tage nach der Geburt Christi, nicht aber darüber, ob es in den ersten Tagen und Monaten seines Lebens geschah. Auch finden wir in dieser Erzählung die Einmischung des eignen Urtheils des Evangelisten in der Charakteristik des Symeon V. 25 u. 26, in der Erwähnung des heil. Geistes V. 27, so wie im Anfange der Erzählung V. 22, wo diese ganze Handlung als κατὰ τὸν νόμον bezeichnet, also angedeutet wird, daß Christus als Kind dem Gesetz unterworfen wurde. Wie nun diese eignen Bemerkungen des Evangelisten (vergl. §. 25, 3) eine allgemeine Bedeutung haben, so haben auch die übrigen Theile der Erzählung, theils wegen der schon hervortretenden, wennauch noch bewußtlosen Wirksamkeit Christi, theils aber auch wegen der über die Beschränkung jüdischer Erwartungen von dem Messias weit hinausgehenden Hoffnungen des Symeon (πάντων τῶν λαῶν V. 31) einen entschieden allgemeinen Werth. Uebrigens fällt das ganze hier erzählte Ereigniß nach diesen Erörterungen offenbar unter den oben mit der Bedeutung dieses Sonntages bezeichneten Gesichtspunkt.

Neujahr.

§. 60. Der Anfang des bürgerlichen Jahres, auf welchem nach §. 20 die Bedeutung dieses Festes in der jetzigen Gestaltung des Kirchenjahres beruht, läßt (vergl. §. 49, 4) eine allgemeine Bestimmung der Perikopen nicht zu.

*) Unsre Abtheilung ist deshalb eben so begründet, als die der herkömmlichen Perikopen V. 22—32 und 33—40 willkührlich und sinnstörend ist.

Fest Epiphanias oder Sonntag nach dem Neujahr.

(Zweiter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 61. Das spätere, aber dem Wirken für das Reich Gottes noch vorangehende Leben Christi, §. 13, 2.

1. **Matth. 3, 13–17; Mark. 1, 9–11; Luk. 3, 21 u. 22.** Taufe Christi.
2. **Luk. 2, 40.** Wachsthum Christi.
3. **Luk. 2, 41–52.** Christus im Alter von 12 Jahren.
4. **Joh. 1, 29–34.** „Siehe, das ist Gottes Lamm."

1. In der johanneischen Erzählung von der Taufe Christi ist der Täufer das Subjekt alles dessen, was gesprochen und gethan wird; hier aber tritt Christus selbst handelnd und redend auf. Es erscheint deshalb nöthig die synoptische Zusammenstellung des Johannes mit den drei ersten Evangelisten in dieser Erzählung aufzulösen. Matth. 3, 15 wird das ἄρτι von Einigen erklärt durch „jetzt" im bestimmten Gegensatze der Gegenwart zur Zukunft, von Andern aber „eben, einmal." Die erste Erklärung entspricht der Bedeutung des Wortes und auch dem Zusammenhange schon darum mehr, weil Christus hier seine Wirksamkeit noch nicht begonnen und sich dem Volke noch nicht als Messias angekündigt hatte. Die folgenden Worte erklärt de Wette: „Uns, die wir das Reich Gottes herbeiführen wollen, ziemt es uns Allem zu unterwerfen, was zur Gerechtigkeit dient, nicht nur dem Gesetze und dessen Gebräuchen, sondern auch diesem Reinigungsgebrauche." Neander aber erklärt in seinem Leben Jesu: „Für jetzt laß es geschehen, denn so müssen wir Alles vollziehen, was zur Ordnung des Reiches Gottes gehört." Da ein Reinigungsgebrauch sich mit der Sündlosigkeit Christi nicht verträgt, so ist Neanders Erklärung sichrer, scheint aber wegen der vorbereitenden Bedeutung des Bundes des Täufers bestimmter und so gefaßt werden zu müssen: „So müssen wir Alles thun, wozu die Art und Weise, wie das Reich Gottes kommt, uns veranlaßt, und was seine Erscheinung in der Welt bedingt". Größeren Bedenken unterliegt die Auslegung der zweiten Hälfte des Abschnittes. Es ist ungewiß und wird sehr verschieden erklärt, warum hier grade eine Taube genannt wird, da der Vergleichungspunkt mit dem heiligen Geiste nicht klar ist. Es bleibt ungewiß, wie die Stimme zu denken ist, und ob sie lediglich innerlich vernommen wurde, oder irgend etwas Aeußeres hinzukam. Am Uebelsten aber ist dabei, daß die Evangelisten keine sichre Andeutung darüber geben, ob ein solcher innrer Vorgang im Täufer oder in Christo zu denken ist. Denn Matth. und Joh. lassen mehr den Täufer, Markus und Lukas dagegen mehr Christum als das Subjekt des Vorganges erscheinen. Die letztere Auffassung führt zu großen dogmatischen Schwierigkeiten, da es nach andern Andeutungen über die Entwickelung des Bewußtseins Jesu von sich selber nicht wahrscheinlich ist, daß Jesus erst hier sich seines Berufes zum Erlöser bewußt geworden sei, und da die Meinung, als sei er erst hier des Geistes theilhaftig geworden, der johanneischen Darstellung seines Eintritts in die Welt gradehin widerstrebt. Die erstere Auffassung hat deshalb, ob ihr gleich die Erzählung des Markus und Lukas sehr bestimmt entgegentritt, immer die größere Wahrscheinlichkeit für sich.

Die Darstellung des Matthäus eignet sich viel mehr zur Perikope, als die des Markus und Lukas, und zwar eben so wohl weil sie die Erscheinung bei der Taufe in einer denkbareren Weise darstellt, als auch weil sie allein die Absicht Christi bei dieser Handlung ausdrückt. Wird nun die Erscheinung der Taube und die Stimme als ein Ereigniß des Johannes des Täufers gefaßt, so weist sie auch auf eine Ursächlichkeit Christi zurück, und läßt sich als eine Folge des besondern Eindrucks denken, welchen der Täufer von der Person Christi empfangen hatte. In dieser Hinsicht enthält die Erzählung von der Erscheinung eine Ergänzung der Erzählung von der Taufe, und erscheint in einem Zusammenhange mit dieser, welcher

ihre Aufnahme fodert, ob sie gleich für sich den nachgewiesenen Schwierigkeiten unterliegt. Die Taufe Christi ging nun dem Beginn seines Wirkens offenbar voran. Die Erzählung von derselben fällt demnach in das Gebiet der oben angegebenen Bedeutung dieses Sonntages.

2. Ueber das Verhältniß dieses Verses zum Vorigen vergl. §. 59, 3. V. 41 fängt eine neue durchaus bestimmt begrenzte Erzählung an. V. 40 kann also unbedenklich für sich gefaßt und, obgleich nur einen einzigen grammatischen Satz bildend, zur Perikope bestimmt werden §. 42, 2. Er enthält eine allgemeine Beschreibung des Wachsthums und der geistigen Entwickelung Christi und zeigt, daß dieselbe, wenngleich durch besondere Weisheit und durch die Gnade Gottes von der Entwickelung andrer Menschen verschieden, dieser doch dadurch gleich war, daß sie allmählig erfolgte. In den Worten „im Geist voller Weisheit, die Gnade Gottes war bei ihm" tritt das eigne Urtheil und die eigne Betrachtung des Evangelisten über das Wachsthum und die Entwickelung Christi hervor. Da diese Schilderung offenbar über die frühste, noch bewußtlose Kindheit Christi hinausgeht, aber sein wirksames Leben noch nicht erreicht, so entspricht sie der Bedeutung dieses Sonntages.

3. V. 52 enthält zwar eine allgemeine Bemerkung, welche in Form und Inhalt der von uns zur besondern Perikope bestimmten V. 40 sehr ähnlich ist, allein diese Bemerkung steht zu der Erzählung dieses Abschnitts in einem so sichtbaren Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen, daß eine Trennung derselben unzuläßig ist. Die Auslegung schwankt hier nur bei den Worten V. 49 ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου, welche von Einigen gradehin auf den Tempel, von Andern auf die Angelegenheiten des Vaters bezogen werden. Mit Recht bemerkt de Wette, daß schon die Bemerkung, daß die Eltern die Antwort Jesu nicht verstanden, für die letztere dieser Erklärungen entscheidet. Doch können diese Worte nicht als Ausdruck einer Ueberlegenheit Jesu über seine Eltern an Einsicht und als Vorwurf des Mangels an derselben sondern nur so verstanden werden, daß sie lediglich die vollendete innere Gewißheit und Zuversicht über das, was Jesus gethan hatte, und eben damit die unbeschränkteste kindliche Unbefangenheit ausdrücken, weil sie sonst die Anschauung von einer völlig sündlosen Entwickelung Jesu als Kind zerstören würden. Diese Auffassung wird durch die letzten Worte δεῖ εἶναί με, so wie durch die Darstellung des ganzen Verhältnisses Jesu zu seinen Eltern in dieser Erzählung V. 51 begünstigt. Eine andre mehr sachliche Schwierigkeit dieser Erzählung liegt in der Ungewißheit darüber, wie es überhaupt möglich war, daß das Zurückbleiben Jesu dem Joseph und der Maria verborgen blieb? Diese Schwierigkeit berührt aber weniger die hier berichteten Worte und Thaten Christi als die Handlungsweise Marias und Josephs.

Mit den hier berichteten Worten und Thaten Christi stellt diese Erzählung einen Moment seiner Entwickelung als Kind sehr vollständig und so dar, daß dieser Moment nicht allein mit seinem innersten Gehalte sondern auch in seinen mannigfaltigsten Beziehungen zu fremden Umgebungen, zu Lehrern des Volkes, dann auch zu den Eltern zur Anschauung kommt. Die Erzählung hat nicht allein wegen dieser Vollständigkeit sondern auch wegen der Einzigkeit ihres Inhalts einen großen homiletischen Werth. Uebrigens gehört nun diese Erzählung nach allen ihren Umständen der reiferen Kindheit Jesu an.

4. Dieser Bericht eines Zeugnisses des Täufers von Christo geht von V. 29, wo er anfängt, ununterbrochen bis V. 34 fort. Die Vergleichung Christi mit dem Lamme V. 29 erklärt sich aus Jes. 53, also dadurch, daß Christus leiden mußte. Das ὁ αἴρων wird von Meyer aus

Gründen, die er sehr klar und vollständig ausführt, richtig „hinwegnimmt" erklärt. Andre, denen de Wette beistimmt, erklären: „auf sich nimmt und büßt" während noch Andere erklären: „geduldig trägt". V. 31 muß das αὐτὸν bestimmt und ausschließlich von der Person Christi verstanden werden. Die mit den Worten κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτὸν beginnende Rede wird im Folgenden unterbrochen und erst V. 32 wieder aufgenommen und fortgesetzt. Unsicher ist die Erklärung der V. 32 u. 33, in so fern sie die vom Täufer erlangte Kenntniß der Person Christi betreffen. Einerseits deutet nämlich der Umstand, daß hier V. 33 eine der Erscheinung selbst vorangehende Ankündigung derselben erwähnt wird, so wie die von derselben gebrauchten Ausdrücke τεθέαμαι V.32 und ἴδῃς V.33 weit mehr auf einen nur innern Vorgang im Täufer hin, als die Erzählung dieser Erscheinung in den synoptischen Evangelien, allein andre Ausdrücke wie das καταβαῖνον und ὡς περιστερὰν versetzen das Erzählte sehr bestimmt in das Sinnliche und Sichtbare. Noch schwerer ist es eine bestimmte Vorstellung von dem Sehen des Bleibens des Geistes zu fassen. Doch bildet die Erzählung von jener Erscheinung nur einen Theil des Abschnittes und wird nicht eigentlich vom Evangelisten Johannes selbst mitgetheilt wie von den synoptischen Evangelisten, sondern dem Täufer in den Mund, in die Vergangenheit gelegt und damit gleichsam hinter die Bühne gestellt.

Der vorliegende Abschnitt beginnt hiernach mit einem Zeugnisse des Täufers von Christo V. 29, theilt dann Aeußerungen des Täufers über seine Wirksamkeit zur Zeit, da er Christum noch nicht kannte V. 30 u. 31 mit, und berichtet das Zeugniß des Täufers von einer Erscheinung, durch welche er Christum erkannt hat, V. 32 u. 34. V. 30 u. 31 schließt sich unmittelbar an V. 29 an und V. 32—34 ist schon wegen der ersten Worte V. 31, die hier fortgesetzt werden, von V. 30 u. 31 nicht zu trennen. Die Erzählung enthält nicht allein mehre Aussprüche, in welchen der Täufer seinen Glauben an Christum sehr bestimmt ausspricht, sondern zeigt gradehin die Entwickelung und Ausbildung des Glaubens des Täufers an Christum in ihren verschiedenen Phasen. Als erste dieser Phasen ist nämlich diejenige anzusehen, welche der Täufer V. 30 u. 31 damit beschreibt, daß er den Mann, der nach ihm kommen werde, verkündigte ohne die Person Christi selbst zu kennen, als zweite diejenige, in welcher ihm eine bestimmte Kenntniß der Person Christi angekündigt wurde V. 33, als dritte diejenige, in welcher er diese Kenntniß durch einen wahrscheinlich mehr innern Vorgang erlangte V. 34, als die letzte und höchste aber diejenige, von welcher der ganze Abschnitt ausgeht und welche seinen eigentlichen Inhalt bildet, wo er nämlich Jesum selbst mit der Kenntniß seiner Person erblickte, und in welcher sich nun sein Glaube zunächst zu der Erwartung entwickelte, daß Christus werde leiden und durch Leiden sein Werk vollenden müssen, die er V. 29 ausspricht, dann aber auch zu der vollen Einsicht und zu der festen Ueberzeugung von seiner ganzen göttlichen Größe und Hohheit, die er V. 34 mit der Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes zu erkennen giebt*). Da indeß dieser Abschnitt diese Phasen der Entwickelung des Glaubens im Täufer keinesweges in dieser ihrer genetischen Folge darstellt, so muß als eigentlicher Inhalt des Abschnittes das Zeugniß des Täufers von Christo V. 29 u. 34

*) Anders würde sich freilich Alles stellen, wenn man bei ἐρχόμενον V. 29 hinzudächte „um sich taufen zu lassen" und V.32 ff. als Worte faßte, die der Täufer nach der eben vollzogenen Taufe gesprochen hätte. Allein jene Ergänzung, welche Meyer noch in der ersten Auflage seines Commentars zu dieser Stelle machte, hat er in der zweiten zurückgenommen, so daß seine Auffassung nun mit der unsrigen übereinstimmt.

angesehen werden. Dieses Zeugniß wird aber so ausdrücklich an den Anblick der Person Christi geknüpft, daß dieser als Veranlassung der höchsten Entwickelung des Glaubens im Täufer und des Zeugnisses selbst erscheint. Da nun hier auf diese Weise Christus selbst, wennauch nur erst durch seinen Anblick, wirksam erscheint, andrerseits die Zeugnisse des Täufers hier ohne jede Bezeichnung der Menschen, zu denen er sie sprach, angeführt werden, endlich die ganze Erzählung schon mit der Erwähnung der Erscheinung einen sehr starken Anklang an die synoptische Erzählung von der Taufe enthält, so entspricht diese Perikope der Bedeutung dieses Sonntages mehr als der Bedeutung des Advents, in welchem die unmittelbar vorangehenden Erzählungen vom Täufer und dessen Wirksamkeit ihre Stellung gefunden haben.

I. Sonntag nach Epiphanias.

(Dritter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 62. Die erste Berufung der Jünger Christi, §. 13, 2.

1. **Matth. 4, 18—22. Mk. 1, 16—20.** Christus beruft vier Jünger.
2. **= 8, 18—22. Luk. 9, 57—62.** Christus versagt Jemandem die Aufnahme unter seine Jünger.
3. **Luk. 5, 1—11.** Christus beruft den Petrus, Jakobus und Johannes.
4. **Matth. 9, 9—13. Mk. 2, 13—17. Luk. 5, 27—32.** Christus beruft den Matthäus.
5. **Joh. 1, 35—43.** Christus beruft drei Jünger.
6. **= 1, 44—52.** Christus beruft den Philippus und Nathanael.

1. Die Erzählung von der Berufung des Petrus, des Andreas, Jakobus und Johannes gehört einem synoptischen Abschnitte an, der schon bei Matth. 4, 13 und Mk. 1, 14 beginnt, wo Ort und Zeit des Geschehenen genauer angegeben wird. Der Anfang einer Perikope bei Matth. 4, 18 ist jedoch zuläßig, weil auch hier Zeit und Ort bestimmt ist, und er ist in homiletischer Hinsicht nöthig, weil Christus Matth. 4, 13—17 in seiner Wirksamkeit auf das Volk, dagegen V. 18—22 in seinem ersten Wirken auf die Jünger dargestellt wird, vergl. §. 13. In der johanneischen Erzählung dieser Handlung erscheinen die hier Berufenen schon in einem Verhältniß zum Täufer. Vergl. Erl. 5. Mit der Berufung der ersten Jünger, mit den Worten, welche Christus bei derselben sprach V. 19, und mit der augenblicklichen Wirkung dieser Worte stellt diese Erzählung eine für die Begründung und Entwickelung seines Reiches so bedeutsame That Christi dar, daß ihr hoher Werth als Perikope von selbst einleuchtet.

Mit der Bestimmung dieser Erzählung zur Perikope dieses Sonntags weichen wir nicht bloß von der Abtheilung sondern auch von der Folge der synoptischen Abschnitte in so fern ab, als wir Matth. 4, 13—17 einem späteren Sonntage vorbehalten. Diese Umstellung rechtfertigt sich aber durch die Folge der Erzählungen im johanneischen Evangelium, welches die Darstellung der ersten Wirksamkeit Christi mit der Berufung der Jünger beginnt, und welches von uns auch in Absicht der Folge der Perikopen wenigstens in gleichem Maaße berücksichtigt werden muß wie die synoptischen Evangelien.

2. In diesem Abschnitte wird berichtet, daß Christus Jemandem, der sich erbot ihm überall hin zu folgen, die Strenge und die Entbehrungen seiner Lebensweise vorhielt, und einem Andern, der um die Erlaubniß bat seinen Vater zu begraben, ehe er ihm folge, diese Erlaubniß versagte. Matth. 18, 18 giebt die Umstände an, welche dem hier Erzählten unmittelbar vorangingen. Die Aeußerungen Christi gegen beide hier erwähnte Männer werden von beiden Evangelisten genau verbunden, und

der Bericht schließt im Matthäus wie im Lukas sehr bestimmt ab. Die Abtheilung dieses Abschnittes ist also gesichert, ob er gleich in der Synopsis wegen der Parallelen getheilt ist*). Das νεκροὺς V. 22 erklärt de Wette das erste Mal von denen, die für das Reich Gottes todt sind, das zweite Mal eigentlich. Auch diese Erkärung ist, wenngleich dem Zusammenhange angemessen, doch gewagt. Indeß findet der Ausspruch, wenigstens bei Lukas, schon durch das Folgende seine hinlängliche Erklärung darin, daß Christus, nachdem er vorher angedeutet, daß seine Jünger den gewohnten Genüssen des Lebens entsagen müssen, nun auch fodert, daß sie auch die gewohnten Verrichtungen und Verpflichtungen, wie werth und theuer ihnen dieselben auch seien, aufgeben müssen. Jedenfalls enthält dieser Abschnitt sehr bedeutende Worte und eine sehr entscheidende That Christi für die erste Bildung des engern Kreises seiner Jünger, die mit und nach ihm für die Verbreitung seines Reiches wirken sollten. Der Gedanke an dieses nächste Verhältniß zu Jesu und an diesen Beruf der Jünger tritt in dieser Erzählung überall, insbesondere in den Worten ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ Matth. 8, 19 u. Luk. 9, 57 in dem Ausdruck μαθητῶν Matth. 8, 21, endlich auch in dem Schluß Luk. 9, 60 hervor.

Diese Handlung Christi wird zwar von Matthäus und Lukas in viel späteren Theilen des Evangeliums erzählt als die Matth. 4, 18 berichtete, aber der Zusammenhang dieser Erzählung mit andern ist keinesweges so eng, daß er ihr Verständniß durchaus bedingte. Er ist überdieß in beiden Evangelisten verschieden. Der Unterschied dieser Erzählung von Matth. 4, 18 ff., daß Christus hier um die Aufnahme eines Menschen unter seine Jünger gebeten wird, während er dort selbst beruft, wird durch die Darstellung des Lukas, der Christo V. 59 die Auffoderung ihm zu folgen in den Mund legt, fast gänzlich aufgehoben, und er verliert alle Bedeutung bei der Betrachtung, daß die Bitte um Aufnahme alle Anfoderungen Jesu an seine Jünger eben so in sein Bewußtsein rufen mußte, wie seine eigne Auffoderung in diesen Kreis einzutreten, und daß der Grundgedanke der Aussprüche, mit welchen hier Christus die Aufnahme versagt, und derjenigen, mit welchen er anderwärts zum Beitritt auffodert, derselbe ist, nämlich Lossagung von allem Zeitlichen und völliges Hingeben an ihn. Die Berufung von Jüngern ist von der Abweisung Solcher, welche sich zur Jüngerschaft erboten, nur dadurch verschieden, daß jene mehr die bildende und verbreitende, diese mehr die abwehrende Seite der ersten Begründung des Reiches Christi darstellt.

3. Die Berufung des Petrus, des Jakobus und Johannes wird in dieser sehr bestimmt abschließenden Erzählung des Lukas an eine Wunderthat Christi geknüpft, welche bei Matthäus und Markus gar nicht erzählt ist, und Petrus tritt hier sehr hervor, während er dort auf gleiche Weise wie Andreas, von dem hier gar nicht die Rede ist, erwähnt wird. Doch stimmen beide Erzählungen nicht allein darin überein, daß sie Christum in und bei der Berufung seiner ersten Jünger und diese Berufung als den eigentlichen Zweck der angeführten Worte und Thaten Christi darstellen, sondern auch in den Worten, welche sie Christo in den Mund legen, in dem Befehl, den er giebt, in der Verheißung, welche er damit verbindet, endlich auch in dem entschiedenen augenblicklichen Erfolge der Worte Christi an den Berufenen. Dieser Bericht

*) Der Ausdruck „des Menschen Sohn" V. 20 findet in andern Schriftstellen, wo er auch vorkommt, und wo er wie hier die menschliche Niedrigkeit, wie sie in Christo mit göttlicher Hohheit verbunden war, bezeichnet, seine Erklärung.

verhält sich deshalb, zumal vom homiletischen Standpunkte aus betrachtet, zu jenem der beiden ersten Evangelisten wie die weitere Ausführung eines dort mehr nach den äußern Umrissen dargestellten Bildes.

4. Die Erzählung von der Berufung des Matthäus bietet nur mit der Antwort, welche Christus Matth. 9, 13 und Parallelen den Pharisäern giebt, eine Schwierigkeit dar*). Die Erzählung selbst schließt zwar schon bei Matth. 9, 10, Mk. 2, 15, Luk. 5, 29; der folgende Theil des Abschnitts hängt jedoch mit dem ersten schon dadurch zusammen, daß das Haus, in welchem das Essen Statt fand, welches die Pharisäer 9, 11 tadeln, von Markus und Lukas als das Haus des Levi, und deshalb das gemeinsame Essen und Trinken als eine Folge der Berufung dargestellt wird. Ueberdieß bezieht sich die Antwort Christi nicht bloß auf dieses gemeinsame Essen und Trinken sondern auch sehr bestimmt auf die Berufung des Levi. Dagegen hat nun der weiterhin erzählte Vorwurf eben so wenig wie die Art, in der Jesus ihn abweist, eine Beziehung auf die Berufung des Levi und geht nach der Erzählung des Matthäus und Markus sogar von andern Personen aus. Wir schließen deshalb die Perikope bei dem bezeichneten Endpunkte, obgleich die Synopsis den vorliegenden Abschnitt bis Matth. 9, 17 und Parallele fortsetzt. In dem hiermit bezeichneten Umfange stellt nun diese Perikope eine Handlung und Worte Christi dar, welche in ihrer Bedeutung und ihrem Zwecke den in den bereits betrachteten Perikopen dieses Sonntages vollständig gleichen. Die Entschiedenheit und Sicherheit, mit welcher Jesus beruft, und die Bereitwilligkeit, mit welcher der Ruf Jesu angenommen wird, ist hier dieselbe wie dort. Es tritt aber hier noch eine Aeußerung Christi über die Bedingungen seines Rufes, mit welcher er dieselben als von den gewöhnlichen, herrschenden Ansichten abweichend bezeichnet, hinzu.

5. Die Erzählung von der Berufung des Andreas, des Petrus und eines Ungenannten, wahrscheinlich des Johannes, hat V. 35 einen sehr bestimmten Anfang, und gestattet, ob sie gleich V. 41 eine bisher noch nicht erwähnte Person, den Petrus, erwähnt, dort keine weitere Theilung, weil eben dort erst der Eine der bereits Erwähnten genannt wird und auch noch Gegenstand der folgenden Erzählung ist. Das Ende der Perikope ist durch die wörtliche Uebereinstimmung des Anfangs der folgenden Erzählung mit dem der vorliegenden gesichert. Das μένεις V. 39 kann mit Sicherheit von dem Aufenthalte Christi verstanden werden.

Von Matth. und Mark. wird die Berufung der Jünger lediglich als von Christo ausgehend und durch einen ausdrücklichen Ruf desselben veranlaßt dargestellt, während hier die erste Veranlassung zu dem Verhältnisse, in welches die Jünger zu Christo treten, vom Täufer ausgeht, und ein bestimmter Ruf ihm als Jünger nachzufolgen von Christo gar nicht ausgesprochen wird. Auch beobachten die beiden Jünger nach Johannes Jesum erst eine Zeitlang und fragen nach seinem Aufenthalte, ehe sie sich ihm anschließen, und der Anschluß selbst erscheint hier als Werk einer längern Ueberlegung. Allein auch nach Johannes redet Jesus die an ihn herantretenden Jünger selbst an V. 39, 40 u. 43, und auch die Worte Jesu bei Johannes gestat-

---

*) Die Auslegung schwankt hier bei „den Sündern und Gerechten," wo man bald an wirkliche Sünder und wirkliche Gerechte, bald an Solche, die es nur mehr sind als Andre, bald an Solche, welche sich selbst dafür halten ohne es zu sein, gedacht hat.

ten eine Beziehung auf den Beruf der Jünger: und diese Worte bringen den Vorsatz derselben Jesu nachzufolgen zur Reife. Christus erscheint demnach auch hier als derjenige, von welchem die Handlung der Berufung ausgeht, die hier offenbar denselben Erfolg hat wie in der synoptischen Erzählung, ob er gleich hier nicht so ausdrücklich hervorgehoben wird.

6. Die Erzählung von der Berufung des Philippus und Nathanael ist mit diesem Abschnitte sehr bestimmt begrenzt. Das ἀληθῶς Ισραηλίτης V. 48 wird von Einigen „wirklicher Israelit," von Andern dem johanneischen Sprachgebrauche und dem Zusammenhange angemessener „wahrer Israelit, Israelit wie er sein soll" erklärt. Da der Glaube, welchen Nathanael V. 50 äußert, eben so aus dem Anblick Jesu hervorgehen konnte, als aus einer Verwunderung über eine übernatürliche Sehkraft Jesu, und die Erzählung selbst auf den Anblick Jesu V. 47 ein großes Gewicht legt, so enthält dieselbe keinen entscheidenden Grund für ein übernatürliches Sehen V. 49 und gestattet um so mehr bei dem Gedanken an ein natürliches Sehen stehen zu bleiben, als Christus selbst V. 51 die Betrachtung von dem Sehen ab auf Größeres richtet. Der Sinn des Schlusses der Rede Jesu V. 52 ist schon wegen seiner vielen bildlichen Ausdrücke etwas dunkel. Nach dem Zusammenhange stellt der Schlußsatz die fortwährende Gemeinschaft Jesu mit Gott und deren Beweise in seinem Wirken dar, so daß diese Verheißung der Verheißung Matth. 4, 19 analog und nur in so fern von jener verschieden ist, als jene mehr das Wirken der Jünger als solcher, die johanneische dagegen mehr das Wirken Christi betrifft.

II. Sonntag nach Epiphanias.

(Vierter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 63. Das erste, vorbereitende, eine größere Entfaltung verheißende Wirken Christi auf das Volk, §. 13, 3.

1. **Matth. 4, 12—17, Mk. 1, 14—15.** Christus fodert Sinnesänderung.
2. **Luk. 4, 14—30.** Christus in der Synagoge zu Nazaret.
3. **Mk. 1, 21—28, Luk 4, 31—37.** Christus heilt einen Besessenen in Kapernaum.
4. **Matth. 8, 14—17, Mk. 1, 29—34, Luk. 4, 38—41.** Christus heilt die Schwiegermutter des Petrus und Andre.
5. **Mk. 1, 35—39, Luk. 4, 42—44.** Christus geht in die Wüste.
6. **Matth. 4, 23—25.** Christus lehrt und heilt in Galiläa.
7. **Joh. 2, 1—12.** Christus auf der Hochzeit zu Kana.
8. **Matth. 21, 12 u. 13, Mk. 11, 15—17, Luk. 19, 45 u. 46, Joh. 2, 13—25.** Christus vertreibt die Wechsler aus dem Tempel.
9. **Joh. 5, 1—9.** Christus heilt den Kranken am Teiche Bethesda. Abschn. 1.
10. **Matth. 14, 13—21, Mk. 6, 30—44, Luk. 9, 10—17, Joh. 6, 1—15.** Christus speist fünf Tausend. Abschn. 1.

1. Die Synopsis trennt Matth. 4, 12 und Mk. 1, 14 durch Einschaltung von Luk. 4, 16 bis 30 von Matth. 4, 13—17 und verbindet diesen letzten Theil dieses Abschnittes mit Matth. 4, 18—22. Matth. 4, 12 hängt aber als Ort- und Zeitbestimmung mit 4, 13 ff. so nahe zusammen, daß wir hier die Abtheilung der Synopsis verlassen müssen, wenngleich jene Ortsbestimmung mit Joh. 3, 24 schwer zu vereinigen ist und schon deshalb einen geringen homiletischen Werth hat. Ueber den Endpunkt vergl. §. 62. 1. Das in diesem Abschnitte enthaltene Citat aus Jes. 8, 23 und 9, 1 verursacht hermeneutische Bedenken, in so fern es eben so wenig wie andre genau angeführt und nach seinem ursprünglichen Sinne angewendet ist. Für unsre Betrachtung hat es schon als ein eignes Urtheil des Evangelisten über Christum, den es als ein großes Licht in der Finsterniß bezeichnet, den Werth eines Textes.

Die Worte Christi in dieser Perikope bestehen nur in der Auffoderung zur Sinnesänderung und bezeichnen schon damit diesen Moment als einen Moment der erst beginnenden Wirksamkeit Christi. Matth. sagt überdieß 4, 17 ausdrücklich ἤρξατο κηρύσσειν. Bei Mk. enthalten die Worte Christi eine Auffoderung zum Glauben; allein auch bei Mk. tritt in dem Ausspruche, daß die Zeit erfüllt ist, die Rücksicht auf den bisherigen Zustand des Volkes, den Matth. mit dem Citate beschreibt, und eben damit der Anfang des Wirkens Christi als solcher hervor. Auch schließen sich die hier mitgetheilten Worte Christi durch die Stellung dieser Erzählung bei beiden Evangelisten und durch ihre genaue Uebereinstimmung mit der Predigt des Täufers Matth. 3, 2 an das, was vor dem Auftreten Christi geschehen war, an. Die Erzählung stellt demnach in allen ihren Theilen einen Moment der beginnenden, auf eine noch vollständigere Verkündigung des Heils hinweisenden Wirksamkeit Christi dar und entspricht damit genau der Bedeutung dieses Sonntages.

2. Diese Erzählung bildet ein geschlossenes Ganze, zu welchem die in der Synopsis getrennten VV. 14 u. 15 als Einleitung gehören. Das Verhältniß dieser Erzählung zu Matth. 13, 53 ff. ist schwer zu bestimmen. Wir folgen in der Behandlung beider Erzählungen lediglich der Synopsis. Es ist dabei zweifelhaft, ob Christus sich selbst als den Propheten bezeichnet, auf den der Geist des Herren ruht und sein Auftreten in Nazaret als die Erfüllung jener Weissagung bestimmt, oder ob er die prophetische Stelle im Allgemeinen auf sein ganzes Werk bezieht und den Anfang desselben als Erfüllung der Weissagung bezeichnet. Doch bleibt gewiß, daß Christus seine Erscheinung im Allgemeinen als eine Erfüllung jener Weissagung betrachten lehrt. Schon durch den genauen Anschluß der Verkündigung seiner Erscheinung und seines Wirkens an die prophetische Stelle knüpft Christus hier seine Aussprüche offenbar an den bisherigen Zustand des jüdischen Volkes und seine Hoffnungen an. Auch die Stellung dieser Erzählung im Evangelium bezeichnet die hier mitgetheilte Rede Christi als der ersten Zeit seines Wirkens angehörig. Nur durch die Verfolgung, welche die Rede Christi hervorrief, weist die Erzählung auf spätere Schicksale Christi hin.

3. Die Worte ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, welche dem Besessenen in den Mund gelegt werden Mk. 1, 24 u. Luk. 4, 34, können mit hinreichender Sicherheit als Umschreibung der Vorstellung vom Messias gefaßt werden und drücken in diesem Sinne eine schon sehr bestimmte Einsicht von der messianischen Würde Christi bei dem Besessenen aus. Doch wird die hier erzählte That Christi schon durch die Folge, in welcher ihre Erzählung bei den Evangelisten erscheint, als eine der ersten, welche Christus verrichtete, bezeichnet. Die Erkenntniß der messianischen Würde Christi konnte, da die Hoffnung auf den Messias unter den Juden weit verbreitet war, in dem Besessenen durch den eben gehörten Vortrag Christi entstanden sein. Auch deutet die Erzählung mit dem tiefen und lebhaften Eindruck des Lehrvortrages Christi und der Heilung auf das Volk auf eine Zeit hin, in welcher Christi Wirken erst begann.

4. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die mehrern andern Heilungen, welche diese Erzählung berichtet, folgen sich nach der ausdrücklichen Zeitan-

gabe der Evangelisten Matth. 8, 16, Mk. 1, 32, Luk. 4, 40 sehr nahe aufeinander, und sind als wunderbare Heilungen auch ihrer Absicht und ihrem Wesen nach einander so gleich, daß die ausführliche Darstellung der einzelnen Handlung und die gedrängtere der mehreren sich gegenseitig zur lebhafteren und bestimmteren Anschauung ergänzen. Wir fassen sie deshalb der Synopsis folgend in Eine Perikope zusammen. Die Erzählung läßt ungewiß, ob Christus die hier erzählten Heilungen verrichtete, um den bereits in den Kranken erwachten Glauben zu bestätigen und zu befestigen oder um den noch gar nicht vorhandenen Glauben zu erwecken. Doch ist das letztere wahrscheinlicher*). Die Frage nach der Absicht des Verbots von der Heilung zu reden ist schon darum schwer zu beantworten, weil dieses Verbot auch bei anderen, späteren Heilungen wiederholt wird, und überdieß bei Luk. 8, 39 ein entgegengesetzter Befehl berichtet wird. De Wette erklärt jenes Verbot Christi durch die Absicht den Glauben an sich durch die Anschauung seiner Person zu erwecken und eben darum der Verbreitung der Erzählung seiner Wunderthaten vorzubeugen. Diese Erklärung findet auf die vorliegende Erzählung um so mehr Anwendung, als sie eben nach der Stellung, welche sie bei Markus und Lukas einnimmt, den Anfang des Wirkens Christi betrifft. In so fern nun die Stellung dieser Erzählung die Absicht Jesu bei den hier berichteten Handlungen und Worten in der angegebenen Weise aufzufassen veranlaßt, bezeichnet sie dieselben zugleich als solche, die unter den Gesichtspunkt der Bedeutung dieses Sonntages fallen.

5. Die Reise Christi in die Wüste, der Andrang des Volks in derselben und die Abreise von da in andre Städte Galiläas werden in dieser Erzählung so nahe mit einander verbunden, daß auch hier die Abtheilung der Synopsis beibehalten werden muß. Auch diese Perikope stellt schon nach ihrem Zusammenhange in den Evangelien das noch beginnende Wirken Christi dar. Sie bezieht sich zwar sehr deutlich auf eine schon vorangegangene Verkündigung seiner Lehre: allein die von beiden Evangelisten mitgetheilten Aussprüche Christi Mk. 1, 38 und Luk. 4, 43 bezeichnen deutlich die Absicht Jesu sein begonnenes Wirken anderswo fortzusetzen und seinem Wirken von Anfang an eine möglichst große Ausdehnung zu geben. Sie eröffnen einen sehr sichern Blick auf die Art und Weise, in welcher Jesus sich schon im Anfange seines Wirkens an verschiedene Theile des Volkes wendete, und sichern die der Perikope hiermit angewiesene Stelle.

6. Dieser Abschnitt vertritt im Evangelium Matthäus offenbar die Stelle der eben betrachteten Erzählungen des Markus und Lukas, hebt jedoch den von diesen

---

*) Die Bezeichnung der Geheilten als der Schwiegermutter des Petrus und das Bekenntniß, welches Lukas den Dämonen in den Mund legt 4, 41, begünstigt einigermaaßen die Vermuthung eines bereits vor der Handlung erwachten Glaubens. Allein das Verhältniß jener Geheilten zu Petrus gewährt, zumal jede bestimmte Angabe ihres Glaubens fehlt, durchaus keinen sichern Grund für jene Vermuthung. Die Dämonen aber sprechen ihren Glauben und ihr Bekenntniß erst nach der Heilung aus, so daß es vielmehr als Folge denn als Grund derselben erscheint. Zwar stellt Matth. diese ganze Erzählung der Bergpredigt nach, doch erscheint sie bei Markus und Lukas an einer so frühen Stelle, daß diese Heilungen in der ersten Zeit des Wirkens gedacht werden müssen, wo der Glaube an ihn als den Verheißenen, wenn er gleich in Einzelnen bereits sich zeigte Mk. 1, 21—28, doch erst in Wenigen entstanden sein konnte.

beiden dargestellten Moment des Verlassens der Wüste keinesweges hervor, sondern faßt die Reden und Thaten Christi in Galiläa auf gleiche Weise, jedoch mit dem Unterschiede von Markus und Lukas zusammen, daß hier die Verbreitung des Rufes Christi, der Andrang des Volkes zu ihm und dessen Anhänglichkeit noch lebhafter und in größerem Umfange dargestellt werden. Mit Recht trennt die Synopsis diesen Abschnitt von den entsprechenden des Markus und Lukas, und wir folgen ihr in dieser Hinsicht. Aber wir verbinden diesen Abschnitt nicht wie die Synopsis mit der Bergpredigt, weil letztere eine besondere Einleitung hat 5, 1 u. 2 und selbst in mehre Perikopen getheilt werden muß. Für sich betrachtet gehört dieser Abschnitt offenbar mit zu denjenigen, welche die vorbereitende Wirksamkeit Christi berichten, er bezeichnet aber nicht allein durch seine Verbindung mit der Bergpredigt sondern auch durch seine Angaben über die Erfolge des Lehrens und Wirkens Christi die äußerste Grenze der vorbereitenden Wirksamkeit.

7. Der Evangelist giebt selbst die Absicht dieses Wunders Jesu damit an, daß Jesus seine Herrlichkeit offenbarte V. 11*). Diese Offenbarung bestand darin, daß Jesus hier in ähnlicher Weise wie bei der Speisung seine Macht über die Natur zeigte, und sie war von einem Schauwunder dadurch verschieden, daß Jesus hier durch seine Hilfe die Fortdauer einer geselligen Freude sicherte**). Die sehr verschieden ausgelegte Antwort Christi V. 4 ist in so fern klar als Christus hier die Bitte der Mutter als eine unzeitige abweist, und ihr andeutet, daß die Zeit der vollständigen Offenbarung seiner selbst noch nicht gekommen sei. Auch bezeichnet die ganze Erzählung das berichtete Wunder nicht allein durch ihre Stellung im Evangelium sondern auch durch V. 11 als ein solches, welches dem ersten Anfange des Wirkens Christi angehörte.

8. Die Erzählung von der Vertreibung der Händler und Wechsler aus dem Tempel, welche diese Perikope enthält, unterliegt zunächst der Schwierigkeit der ganz verschiedenen Art und Weise, in welcher sie einerseits von den synoptischen Evangelisten andrerseits von Johannes mitgetheilt wird. Bei jenen steht sie am Ende der Geschichte des freien Wirkens Christi, bei diesem am Anfange derselben. Die Bedeutung und die Absicht dieser Handlung erscheint verschieden nach Maaßgabe der Zeit, in welcher sie gedacht wird. Die Ausgleichung dieses Unterschiedes ist bald durch die Vermuthung versucht worden, Christus habe zwei ähnliche Handlungen und zwar die eine im Anfange, die andre am Ende seines Wirkens vollzogen, bald unter Voraussetzung der Einheit der Thatsache durch die Behauptung, daß entweder der johanneische Bericht oder der synoptische ungenau sei und von der wirklichen Geschichte abweiche***).

---

*) Dieser Abschnitt ist auch in die herkömmlichen Perikopen aufgenommen und auf diesen Sonntag gestellt, jedoch mit Unrecht mit V. 11 geschlossen worden, da V. 12, wenn er auch nicht unmittelbar die hier berichtete Handlung betrifft, die Art und Weise angiebt, in welcher dieselbe mit dem ferneren Wirken Christi zusammenhing und insbesondre hervorhebt, wie Christus sich auch an dem Orte, den er zunächst besuchte, nicht längere Zeit aufhielt. Da Christus hier nicht wie anderwärts durch seine Wunderkraft ein eigentliches Leiden abstellt, so hat man die Absicht derselben auf verschiedene Weise angegeben. Man hat sich in dieser Hinsicht bald für die mythische Auffassung der Erzählung, bald aber auch dahin entschieden, daß Christus durch dieses Wunder den Gegensatz seiner Lebensweise zu der des Täufers habe wollen zur Anschauung bringen.

**) Vergl. Neander Leben Jesu S. 372 ff. 5. Aufl. S. 274.

***) Jener Vermuthung, welche auch Meyer annimmt, steht entgegen, daß die Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel als eine in ihrer Art einzige Handlung Christi einen starken Ein=

Wir folgen bei der Bestimmung dieser Erzählung zur Perikope, wennauch abweichend von der Synopsis, dem johanneischen Evangelium, jedoch so, daß wir, unserm synoptischen Verfahren gemäß, auch hier die Darstellung der ersten drei Evangelisten sogleich mit berücksichtigen.

Mk. 11, 16 erwähnt einen von Joh. übergangenen Nebenumstand, und alle drei synoptische Evangelien Matth. 21, 13, Mk. 11, 17 und Luk. 19, 46 drücken mit einem Citate aus dem alten Testamente aus, was Joh. 12, 16 Christo in den Mund legt. Bei allen vier Evangelisten hat die Erzählung einen sehr bestimmten Anfang. Bei den drei ersten schließt sie eben so bestimmt ab. Die johanneische Darstellung dieser Erzählung hat vor den drei andern Evangelisten nicht bloß den Vorzug der richtigeren Stellung sondern auch den der größeren Ausführlichkeit und vielfacher Andeutungen der Beziehungen, in welchen diese Handlung Christi zu seinem übrigen Wirken stand*). Joh. 2, 17 ist mit dem Vorangegangenen dem Inhalte nach eng verbunden. Bei V. 19 sind die Meinungen der Exegeten getheilt, ob hier Christus seinen Leib meint, oder wirklich den Tempel? Im letztern Sinne paßt die Antwort besser zur Frage der Juden, und V. 24 begünstigt mehr diese Auffassung als jene. Da aber der Evangelist V. 21 selbst die Antwort Christi von seinem Leibe erklärt, so scheint Meyer den Sinn dieser Worte richtig zu fassen, indem er erklärt: „Tödtet, mich und innerhalb dreier Tage werde ich auferstehen.“ Wir folgen deshalb dieser älteren Erklärung, welche mit der des Evangelisten selbst übereinstimmt und erst in der neuern Zeit verlassen worden ist. Die VV. 23—25 setzen die Erzählung von der Tempelreinigung selbst nicht unmittelbar fort und sind von derselben durch die Worte ὡς δὲ ἦν, mit welchen der Evangelist zu dem Aufenthalte am Paschafeste übergeht, geschieden, demnach auch von Rödiger nicht mit in die Synopsis aufgenommen und auch von de Wette von V. 13—22 getrennt, während Griesbach erst bei V. 25 absetzt. Wir folgen hier der Griesbachschen Abtheilung des Textes. Denn die Erwähnung der Zeichen, welche Christus that, und des Glaubens, welchen dieselben erweckten V. 23, zeigt einerseits, wie Christus auf jene nur reinigende That bald andre, erhebende folgen ließ, und wie durch jene die Wirkung dieser nicht geschwächt, vielmehr vorbereitet

---

druck auf das Volk machen mußte und schon deshalb eine Wiederholung kaum gestattete. Sehen wir deshalb die Einheit der Thatsache für gewiß an, so fragt sich, ob der johanneischen Darstellung der Vorzug gebühre oder der synoptischen? Gegen die johanneische Darstellung hat man besonders geltend gemacht, daß Christus wohl am Ende, aber nicht im Anfange seiner Wirksamkeit so entscheidend, wie es mit der Tempelreinigung geschah, gegen hergebrachte Mißbräuche habe auftreten können. Allein dieser Grund verliert alles Gewicht durch die Entschiedenheit, mit welcher Christus eben schon im Anfange seines Wirkens zur Sinnesänderung ermahnte und die Unvollkommenheit aller bisherigen Frömmigkeit in Vergleich mit dem neuen Leben, welches er erwecken wollte, darstellte. Es erscheint im Gegentheil, wenn die ganze Wirksamkeit Christi unter dem zwiefachen Gesichtspunkte der Tilgung der Sünde und der Erweckung des neuen Lebens gefaßt werden kann, im Allgemeinen angemessener, daß in seinem Wirken selbst, so weit dasselbe eine Scheidung beider Richtungen zuließ, jene erstere dieser letzteren voranging, wie dieß in der That schon in so fern der Fall war, als Christus eben mit dem Rufe zur Buße auftrat. Von dieser Seite angesehen, zeigt sich die Tempelreinigung als eine Fortsetzung jenes Rufes zur Buße durch die That.

*) Die Schwierigkeit der Angabe des Johannes, daß Christus eine Geißel flocht (Joh. 2, 15), wird von neuern Exegeten durch die Bemerkung gehoben oder doch erleichtert, daß Christus von der Geißel keinen Gebrauch macht, und daß hier mit größerem Rechte als in jeder andern Stelle an eine symbolische Handlung gedacht werden kann.

und gesichert war. Die Bemerkung V. 24 zeigt, wie Jesus dem Volke demungeachtet noch nicht vertrauen konnte, und stellt damit das Verhältniß dar, in welches er durch die Tempelreinigung so wie durch seinen ganzen Widerspruch gegen die Sünden des Volkes zu demselben getreten war. V. 25 dagegen zeigt mit der Erkenntniß der Menschen, welche Jesus hatte, auch seine Fähigkeit den angemessenen Zeitpunkt und die Folgen einer Handlung wie die Tempelreinigung für seine ganze Wirksamkeit zu beurtheilen. Diese Verse enthalten demnach die allgemeinen Grundzüge des Verhältnisses Christi zu dem Volke, aus welchem die Tempelreinigung hervorging, und welches dieselbe herbeiführte. Sie fodern also, auch abgesehen von dem rein exegetischen Verhältnisse, nach unsern Regeln über die Abtheilung der Perikopen die Verbindung mit der vorangehenden Erzählung. Die in dieser Weise begrenzte Perikope stellt eine Handlung Christi dar, welche in der ersten Zeit seines Wirkens geschah und, in allen Beziehungen durch die anfängliche Gestaltung seines Verhältnisses zum Volke bedingt, wesentlich die Absicht hatte sündliche Gebräuche aufzuheben ohne selbst schon Glauben und neues Leben erwecken und stiften zu sollen. Sie ist demnach auch wesentlich vorbereitend und fällt unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Bedeutung dieses Sonntages.

9. Ueber die Abtheilung dieser Perikope, mit welcher die Erzählung von dem Kranken am Teiche Bethesda beginnt, vergl. §. 43, 2. V. 1 ist wahrscheiniich das Purimfest gemeint*). V. 3 u. 4 sind kritisch unsicher. Im Folgenden aber V. 5 erzählt Johannes sehr klar und vollständig eine Handlung Christi, mit der er seine Liebe auf wunderbare Weise, und zwar so bewies, daß er selbst in einem Gespräche, welches er mit dem Leidenden anknüpfte, seine Hilfe anbot. Die Erzählung von der Handlung selbst schließt mit V. 9 bestimmt ab. Die folgenden Gespräche fallen mit ihrem ganzen Inhalte unter den Gesichtspunkt der Bedeutung der folgenden Sonntage. Die Stellung, welche wir dieser Perikope anweisen, ist demnach durch §. 47 begründet.

10. Die Erzählung von der Speisung der fünf Tausend schließt in so fern bei allen vier Evangelisten sehr bestimmt ab, als alle vier auf dieselbe die Erzählung eines ganz andern Inhalts folgen lassen, nämlich Matthäus, Markus und Johannes die Erzählung von dem Gehen auf dem Meere, Lukas die von der Unterredung Christi mit den Jüngern über die Meinungen des Volkes von seiner Person. Bei Johannes greift jedoch der Zusammenhang dieser Erzählung mit dem Folgenden in so fern über die nächste Erzählung weit hinaus, als Joh. 6, 22 ff. Gespräche berichtet, welche sich unmittelbar auf die hier erzählte Speisung beziehen, diese Erzählung also in jeder Beziehung voraussetzen. Keine der vier Erzählungen gewährt eine klare Anschauung von dem eigentlichen Hergange der Speisung Vieler durch wenige Brodte. Nur die Erwähnung einer Sammlung des Uebriggebliebenen deutet auf eine wirkliche Vermehrung der Brodte hin. Allein diese Vermehrung selbst ist nicht beschrieben, und es bleibt dabei ungewiß, ob sie in den Händen Jesu oder in den Händen der Apostel oder in den Händen des Volkes erfolgt ist. Ueberdieß weichen die Evangelisten in einigen, auch für den homiletischen Gebrauch wichtigen Beziehungen von einander ab. Bei den drei ersten Evangelisten geht die Auffoderung

---

*) Auch Hase nimmt in der dritten Auflage seines Lebens Jesu diese Meinung an, welche Meyer mit mehren Gründen unterstützt, indeß Neander in der neusten 5. Auflage seines Lebens Jesu Christi (Hamburg 1852 S. 368) gegen seine oben S. 50 angeführte Behauptung das hier erwähnte Fest für das Passah erklärt.

zur Hilfe von den Jüngern aus, bei Johannes bemerkt Christus selbst den Mangel. Bei den drei ersten Evangelisten entsteht der Gedanke an das Bedürfniß und die Hilfe erst, nachdem die Menge einige Zeit bei Jesus geblieben war, bei Johannes denkt Jesus sogleich beim ersten Anblick derselben an die Speisung. Nach Mk. 6, 34 und Luk. 9, 11 ging der Speisung eine Belehrung voran, nach Matthäus und Johannes fand diese vor jener nicht statt. Johannes beschreibt den Eindruck der Speisung auf das Volk 6, 14 u. 15 als sehr bedeutend und erhebend, die übrigen Evangelisten übergehen denselben gänzlich. Es läßt sich deshalb weder mit Sicherheit sagen, daß Christus die wunderbare Speisung vorgenommen habe um die Menge, welche bereits um der schon gesehenen Wunder willen Joh. 6, 2 an ihn glaubte, und ihm folgte, in diesem Glauben zunächst zu befestigen und sie dann durch Belehrungen zu einem reineren und vollkommneren Glauben zu erheben, wie dieß nach Johannes wahrscheinlich ist, noch auch, daß Christus hier die wunderbare Speisung vorgenommen habe um der durch seine Belehrung bereits zum reineren Glauben erhobenen Menge die leibliche Hilfe zu gewähren, deren sie eben während der Anhörung seiner Lehre bedürftig geworden war, wie dieß nach Markus und Lukas wahrscheinlich ist.

Indeß läßt sich als gemeinsamer Inhalt aller dieser Erzählungen eine Handlung der Liebe Christi feststellen, mit welcher er einer Menge, die bereits an seine Wunderkraft glaubte, leibliche Hilfe gewährte: und diese Gewißheit über den Inhalt der Erzählung reicht hin ihren Werth als Perikope zu sichern, zumal sie in ihren einzelnen Ausdrücken keine Schwierigkeiten darbietet. Was nun die Stellung dieser Erzählung als Perikope betrifft, so gehört die Handlung, welche hier erzählt wird, zumal nach dem Berichte der drei ersten Evangelien, keineswegs in die erste sondern in eine spätere Zeit des Wirkens Christi. Da aber die Unterredungen, welche Johannes auf diese Erzählung von V. 22 an folgen läßt, der Bedeutung der nächstfolgenden Sonntage genau entsprechen, so muß diese Perikope nach §. 47 diesem Sonntage zugewiesen werden. Die Berichte der drei ersten Evangelien erfodern schon wegen des gleichen thatsächlichen Inhaltes die Zusammenstellung mit dem johanneischen.

III. Sonntag nach Epiphanias.

(Fünfter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 64. Das vollständig entfaltete Wirken Christi auf die weiteren und unbestimmten Kreise des Volkes durch das Wort. §. 13, 3.

1. **Matth. 5, 1—12, Luk. 6, 20—26.** Seligpreisungen.
2. **Matth. 6, 1—4.** Unterschied der Gerechtigkeit von der Handlungsweise der Pharisäer.
3. **Matth. 7, 15—23, Luk. 6, 43—46.** „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen."
4. **Joh. 3, 1—10.** Christus und Nikodemus. Abschn. 1.
5. **Joh. 4, 1—15.** Christus und die Samariterin. Abschn. 1.
6. **Joh. 5, 10—18.** Christus heilt den Kranken am Teiche Bethesda. Abschn. 2.
7. **Joh. 5, 19—23.** Christus heilt den Kranken am Teiche Bethesda. Abschn. 3.
8. **Joh. 6. 22—27.** Christus speist fünf Tausend. Abschn. 2.
9. **Joh. 6, 41—47.** Christus speist fünf Tausend. Abschn. 4.
10. **Joh, 10, 7— 9.** „Ich bin die Thür."

1. Da V. 1 und 2 die Zeit, den Ort und die Umstände angiebt, unter welchen der folgende Anfang der Bergpredigt gesprochen wurde, so muß die Perikope mit V. 1 beginnen*). V. 6 erklärt de Wette das δικαιοσύνη wie in der ganzen Bergpredigt, von der Sittlichkeit der Gesinnung als dem Hauptstück im Reiche

*) V. 3 ist das *τῷ πνεύματι* noch von neueren Exegeten durch unmittelbare Verbindung mit dem *μακάριοι* erklärt worden. Diese Erklärung ist aber mit der Wortstellung unvereinbar und giebt keinen klaren Sinn. Sichrer ist die Verbindung des *τῷ πνεύματι* mit *πτωχοί*.

Gottes. Da aber Christus in der Bergpredigt mit der Gerechtigkeit nicht bloß einen bestimmten innern Zustand der Menschen sondern auch ein demselben entsprechendes äußeres Wesen fodert, so muß die Bedeutung dieses Wortes mit derjenigen Beschaffenheit des Menschen bestimmt werden, in welcher eben so das Denken und Wollen wie das Reden und Thun mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Diese Bedeutung schließt sich auch dem ursprünglichen Wortsinne genauer an, als die angeführte de Wette's. Alle Sätze dieses Abschnittes drücken, wennauch mit verschiedenen Worten, doch denselben Gedanken, nämlich die Lehre aus, daß die Seligkeit, vom äußern Glücke unabhängig, denjenigen zu Theil wird, welche ein höheres Glück erkennen und verlangen. Denn die wechselnden Ausdrücke, Himmelreich, Trost, Besitz des Landes V. 5 (des höheren, himmlischen Reiches), Gerechtigkeit, Sättigung, Schauen Gottes, Söhne Gottes, Lohn im Himmel, gehen alle in der Vorstellung der Seligkeit und des geistigen Heils auf, während auf der andern Seite die Ausdrücke, mit welchen die Seliggepriesenen bezeichnet werden, entweder ein äußeres Leiden oder eine Erkenntniß des geistigen Heils und ein Verlangen desselben oder Beides zusammen, nur in verschiedenem Maaße, bezeichnen. Andererseits sind die Ausdrücke, welche das Heil, und die, welche die Seliggepriesenen beschreiben, dem Sinne nach einigermaaßen verschieden und ergänzen sich, jene zu einer Beschreibung des Heils, diese zu einer Beschreibung der Seliggepriesenen. Dieses gegenseitige Verhältniß der einzelnen Sätze des Abschnittes fodert ihre Verbindung zu Einer Perikope, wenngleich ihre aphoristische, gnomische Form in einzelnen Fällen die besondere Auffassung jedes einzelnen Satzes gestattet.

Diejenigen Exegeten, welche die ganze Bergpredigt als lediglich an die Jünger Christi gerichtet ansehen, müssen bei V. 13—16 dieselben Personen als Zuhörer denken wie bei V. 3—12, jene Verse lediglich als Fortsetzung dieser betrachten und deshalb den Schluß dieser Perikope bei V. 12 mißbilligen. Allein jene Ansicht findet ihre Widerlegung in Matth. 7, 28 und 29, wo sich deutlich zeigt, daß die Bergpredigt an das versammelte Volk gerichtet wurde. Ist aber das gewiß, so können die Worte Matth. 5, 13—16 nicht als in demselben Zusammenhange mit der Bergpredigt gesprochen gedacht werden. Denn sie setzen einen bestimmten Unterschied von Solchen, die Christo bereits angehören, von Andern, die ihm noch nicht angehören, voraus. Jene Worte sind von Christo entweder bei einer ganz andern Veranlassung gesprochen worden, wie es nach Markus und Lukas scheint, oder während der Bergpredigt und so gesprochen, daß Christus sich vom Volke ab und lediglich zu den Jüngern wendete. Die Perikope muß deshalb bei Matth. 5, 12 schließen. Unsicherer ist die Begrenzung dieses Abschnittes bei Lukas, da die Synopsis zwar Luk. 6, 20—23 mit Matth. 5, 1—12 zusammenstellt, aber nicht V. 24—26, und Matthäus in der That für diese Aussprüche eine Parallele nicht darbietet. Diese beiden Verse unterscheiden sich auch von dem Vorangehenden sehr bestimmt durch den Weheruf, der in ihnen an die Stelle der Seligpreisungen tritt: allein dieser Weheruf bildet einen so bestimmten Gegensatz zu jenen Seligpreisungen, daß er jene, nur in einer andern Form, ergänzt, wogegen nun Luk. 6, 27 zu einem besonderen Gegenstande, der Feindesliebe, übergeht. Wir dehnen deshalb die Perikope bei Lukas bis V. 26 aus. Die ganze Rede Christi, deren Anfang dieser Abschnitt enthält, zeigt durch die äußern Umstände wie durch ihren Inhalt die Absicht Christi auf das ganze Volk zu wirken und das Wesen seines Wirkens zu offenbaren so bestimmt, daß die Perikope der Bedeutung dieses Sonntages sehr genau entspricht.

2. Die gewöhnliche Lesart ἐλεημοσύνην 6, 1 ist jetzt als falsch und die Griesbachsche δικαιοσύνην als richtig allgemein anerkannt. Die Uebersetzung folgt leider

noch der falschen Lesart, doch läßt der Inhalt der Perikope bei sorgfältiger Berücksichtigung ihres Zusammenhanges die homiletische Behandlung nach ihrem wahren Sinne zu. Nach der richtigen Lesart beschreibt Christus in dieser Perikope die Gerechtigkeit näher durch eine Vergleichung mit der gewöhnlichen Handlungsweise, bei welcher er fodert, daß jene sich von dieser durch Verzichtleistung auf den Ruhm der Menschen unterscheide und ihre ganze Befriedigung in der Gnade Gottes suche. Er erläutert diese Foderung durch eine Anweisung zur rechten Art des Almosens. Diese Beschreibung der Gerechtigkeit schließt sich, da sie die Erörterung durch einzelne Beispiele des Gesetzes 5, 21—48 verläßt, offenbar an die dieser Erörterung vorangehende allgemeine Beschreibung der Gerechtigkeit V. 17—20 an und setzt dieselbe mit einer neuen Bestimmung fort. Demnach ist die Auffassung der Perikope mehr durch Berücksichtigung der VV. 17—20 als der unmittelbar vorangehenden bedingt, also ihr Anfangspunkt gesichert. V. 5 ff. setzt die Erläuterung der Foderung V. 1 durch Beispiele, die V. 2—4 mit dem ersten Beispiele beginnt, durch ein zweites fort. V. 2—4 muß mit V. 1 als nothwendige Ergänzung verbunden werden. V. 5 ff. hängt nicht so eng mit V. 1—4 zusammen, führt das neue Beispiel viel weiter aus und ist durch eine Erinnerung an V. 1 leicht zu erläutern. Demnach kann die Perikope bei V. 4 begrenzt werden. Vergl. §. 43, 2. Da sie nun lediglich die Gerechtigkeit und mit der Gerechtigkeit den Zweck des Wirkens Christi im Allgemeinen beschreibt, so hat sie alle Eigenschaften, welche die Stellung der Perikope ad 1 auf diesen Sonntag begründen, mit derselben gemein.

3. Der Anfangspunkt dieser Perikope bei V. 15 ist durch die aphoristische Form des zunächst vorangehenden Satzes gesichert (§. 89, 1). Es ist zunächst streitig, welche Menschen V. 15 bei dem Ψευδοπροφητῶν gemeint sind, ob jüdische oder christliche Irrlehrer? Der Zusammenhang entscheidet für die erste Erklärung, und zwar so, daß bei diesem Worte an die ὑποκριταί 6, 2 gedacht werden muß, unter denen die Pharisäer mit begriffen sind. Das οὐ πᾶς V. 21 kann demnach schwerlich von christlichen Irrlehrern verstanden werden. Da nach der jüdischen Meinung von Wunderthätern Menschen auftreten konnten, welche unter Anrufung des Namens Jesu Wunder verrichteten, die eben bei den Juden dafür galten ohne es zu sein, so fragt sich, ob Christus V. 23 von solchen Wunderthätern spricht, die sich selbst und Andere zugleich täuschten, oder von solchen, die nur sich selbst täuschten? In jedem Falle aber liegt in jenem Ausspruch, daß es Menschen giebt, die Christi Namen anrufen, sich also zu ihm bekennen ohne ihm wirklich anzugehören, und dann, daß die Thaten solcher Menschen dem Anschein nach in seinem Namen geschehen, also mit seinem Willen übereinstimmen können, während sie doch keinesweges von ihm ausgehen und seinem Willen gemäß sind, oder daß, wie die Anrufung seines Namens und das Bekenntniß zu ihm, so auch die Thaten solcher Menschen täuschen und ihr guter Anschein falsch sein können. Steht aber einmal dieses fest, so ergiebt sich mit aller Sicherheit ein anderer Hauptgedanke des ganzen Abschnittes, als derjenige, der eben gewöhnlich darin gefunden wird, nämlich, daß Christus hiermit nur die Trüglichkeit der Worte und des Bekenntnisses zu ihm behaupten und demselben die Untrüglichkeit der Thaten als Kennzeichen derer, die ihm angehören, behaupten wolle.

Wenn Christus V. 22 auch Thaten in dieser Beziehung als trüglich erklärt, so kann er schon V. 15 mit den Schafskleidern nicht bloß Worte meinen, die einen guten, falschen Schein haben, sondern auch Thaten dieser Art, deren er ja selbst 6, 2—4 erwähnt, und das ἔσωθεν bildet einen Gegensatz nicht allein zu scheinbar

guten Worten sondern auch zu scheinbar guten Thaten. Die „Früchte" V. 16 können demgemäß nicht bloß, wie es gewöhnlich und auch von de Wette geschieht, von Werken sondern müssen auch von Worten verstanden werden, aber freilich von solchen Werken und Worten, die von jenen nur scheinbar guten auf bestimmte Weise verschieden sind. Dieser Unterschied scheinbar guter Worte und Werke von wirklich guten Worten und Werken liegt nun in der Vergleichung beider mit Früchten in so fern, als in den Früchten eines Baumes vorzüglich sein inneres Wesen und dessen Werth zur Erscheinung kommt, so daß unter den Früchten diejenigen Worte und Werke der Menschen zu verstehen sind, welche aus seiner innersten Gesinnung hervorgegangen, eine sichere, reine Erscheinung derselben sind. Diese Erklärung der „Früchte" wird nicht allein durch die Sache selbst unterstützt, da Werke ebenso über die Gesinnung der Menschen täuschen können, als Worte, sondern auch durch die Ausführlichkeit, mit welcher der Vergleich des Menschen mit dem Baume V. 16—20 ohne alle Rücksicht auf den Unterschied von Werken und Worten durchgeführt wird, endlich aber auch durch die Parallele des Lukas, welche Worte als sichere Kennzeichen des guten Menschen noch viel deutlicher anerkennt als die Rede bei Matthäus. Das ὁ ποιῶν θέλημα V. 21, steht unserer Erklärung schon deshalb nicht entgegen, weil auch das Reden ein ποιεῖν ist. Hiernach ist nun der Hauptgedanke des vorliegenden Abschnittes: die Theilnahme am Reiche Gottes oder die Gemeinschaft mit Christo ist nicht unbedingt von Worten und Werken abhängig, welche einen guten Schein haben, sondern nur von solchen Worten und Werken, welche Ausdruck der innersten Gesinnung des Menschen sind, und in deren gutem äußeren Anschein sich zugleich die gute innere Gesinnung (θέλημα τοῦ πατρός μου V. 21) zeigt. Diese Gesinnung bildet die innere Seite der in den früheren Abschnitten beschriebenen δικαιοσύνη, so daß dieser Abschnitt die früheren Beschreibungen derselben ergänzt. Mit V. 23 schließt diese Perikope, weil V. 24 ff. sich auf die ganze Bergpredigt bezieht. Vergl. §. 43, 2. Die Stellung der Perikope rechtfertigt sich einerseits durch die Aehnlichkeit ihres Inhalts mit dem der Perikopen 1—3, andrerseits wegen ihres Zusammenhanges mit 7, 24—29 durch §. 47, 2.

4. Diese Perikope beginnt mit dem Gespräche Christi mit Nikodemus. Ihr Anfang ist also durchaus gesichert. Das ἄνωθεν V. 3 wird von Neueren richtiger „von oben her" erklärt, und ist von Luther ungenau „von Neuem" übersetzt. Das ἰδεῖν V. 3 erklären Einige „eintreten," Andere eigentlich, jedoch gegen den Zusammenhang „sehen." Das γεννηθῆναι V. 4 kann nur von der leiblichen Geburt verstanden werden, und wird von Einigen mit Unrecht in einem andren Sinne gefaßt. Das ὕδατος kann nicht auf die johanneische Taufe bezogen werden, und ist lediglich von der christlichen zu verstehen. Der Gegensatz Geist und Fleisch V. 6 kann sich nur auf das Sündliche einer- und das Göttliche andrerseits beziehen. V. 8 verwirft de Wette mit Recht die Erklärung des Wortes πνεῦμα im Anfange des Verses vom heiligen Geiste und erklärt einfach: Wind. Er bezieht die Vergleichung dieses Verses auf die Wirkung des Geistes, auf die Freiheit, Fühlbarkeit und Unsichtbarkeit desselben. Allein es ist im Bisherigen von dem Geborenwerden aus dem Geiste, also dem Anfange aller Thätigkeit und alles Seins des Geistes im Menschen die Rede: und dieser Anfang des Seins des Geistes im Menschen, nicht seine Wirkungen, erfodern eine Erörterung. Andrerseits ist das Wehen und Brausen des Windes, von welchem V. 8 als bekannt und vernehmlich die Rede ist, mehr Wirkung des Windes als Ursach desselben, wogegen nun auch der Ursprung und das Ziel des Windes betrachtet und von demselben gesagt wird, daß es unbekannt ist. Der Zweck der Ver-

gleichung liegt demnach offenbar in dem Ursprunge des Geistes im Menschen, und ihr Sinn ist: Wie der Wind sich durch Wehen und Brausen wirksam erweist, so daß Niemand an seinem Dasein zweifelt, so erweist sich auch der Geist wirksam, so daß sein Dasein nicht bezweifelt werden kann; aber wie der Ursprung und das Ziel des Windes demungeachtet unbekannt ist, so ist auch der Ursprung des Geistes im Menschen so unbekannt, daß eine nähere Beschreibung der Wiedergeburt nicht möglich ist*).

Hiernach fodert Christus in diesem Abschnitte zunächst die Geburt von oben her (ἄνωθεν V. 3) im Allgemeinen, bestimmt dann auf eine neue Frage des Nikod. diese Geburt ihrem Wesen nach als Geburt aus der christlichen Taufe und dem Geiste V. 5 u. 6, und fügt dann noch zur Erklärung des Gesagten hinzu, daß der Ursprung des Geistes im Menschen und der Anfang der Wiedergeburt eine nähere Beschreibung und Erkenntniß nicht zuläßt V. 8. Die folgende Frage des Nikodemus V. 9 schließt sich an das Gesagte noch genau an und muß deshalb wie die Antwort Jesu damit verbunden werden. Allein schon in der Antwort Christi liegt die Erklärung, daß er seine Belehrung über die Wiedergeburt als geschlossen ansieht. In der That folgt auch kein andrer Ausspruch Christi, welcher die Wiedergeburt unmittelbar beträfe. V. 11—21 hängt nur in so fern mit dem Bisherigen zusammen, als hier die Zuverlässigkeit der Lehre Christi über die besprochnen Gegenstände dargethan wird, entfernt sich aber schon damit von dem eigentlichen Inhalte des Gesprächs so weit, daß wir nach §. 43, 2 die Perikope bei V. 10 begrenzen können**). Diese Perikope stellt nun zwar Christum nicht, wie die bisher betrachteten dieses Sonntages, in seiner Wirksamkeit auf eine größere Menge des Volkes sondern nur einem Einzelnen gegenüber dar. Ihr Inhalt fällt jedoch unbedingt unter den Gesichtspunkt der Bedeutung dieses Sonntages, und zwar nicht allein wegen der äußern Umstände, unter denen diese Unterredung Statt fand, da Nikodemus (οἴδαμεν V. 2) keineswegs für sich allein spricht und fragt, und diese Frage als ein Ergebniß des Verhältnisses Christi zum Volke, wie es am Ende des Kap. 2 geschildert ist, erscheint, sondern auch wegen des Inhalts der Unterredung selbst, die, wie die bereits betrachteten Theile der Bergpredigt, das Ziel der Wirksamkeit Christi und die Bedingungen der Erreichung desselben von den Menschen in ihrem ganzen Umfange betrifft.

---

*) Meyer bemerkt in der 2. Auflage des Kommentars z. d. St. „die in οὕτως liegenden Vergleichungspunkte sind: die freie Selbstbestimmung des heil. Geistes, die Erfahrung seiner Wirksamkeit auf Seiten des Menschen und das gleichwohl Unbegreifliche derselben hinsichtlich des Ursprungs und des Ziels. In Absicht des dritten Vergleichungspunktes stimmt unsre Erklärung mit der seinigen überein. In Absicht des zweiten weicht die unsrige in so fern von der seinigen ab, als sie diesen nicht als den Zweck sondern nur als das Mittel zu der Lehre ansieht, die mit der Vergleichung gegeben werden sollte. Der erste Vergleichungspunkt Meyer's aber beruht auf dem ὅπου θέλει, was durchaus tropisch ist, wenn einmal das erste πνεῦμα vom Winde verstanden wird.

**) Zwar mischt der Evangelist im Folgenden seine eignen Worte und Gedanken ein, und die meisten Exegeten erkennen diese Einmischung V. 16 an, indeß Meyer Alles bis V. 21 als Fortsetzung der Rede Christi ansieht. Aber auch diese Bemerkung kann die herkömmliche Abtheilung bei V. 15 nicht sichern. Denn V. 14 u. 15 hängt mit V. 16 viel zu nahe zusammen um eine Theilung zuzulassen: und V. 14 schließt sich an das Vorige zu genau an, als daß man mit Sicherheit sagen könnte, daß hier die Worte Christi aufhören und die des Evangelisten beginnen. Bei dieser Ungewißheit des Anfangs der Worte des Evangelisten muß der Endpunkt der Perikope lediglich nach dem Inhalt, also V. 10 gesetzt werden.

5. Die ausführliche Einleitung und die genaue Angabe der äußern Umstände, unter welchen die Unterredung Christi mit der Samariterin Statt fand, im Anfange dieser Perikope, bezeichnet diese ganze Erzählung als ein durchaus selbstständiges Ganze. Da das Verbot des Verkehrs der Juden mit den Samaritern sich nicht bis auf das Wasser erstreckte, so kann die Aeußerung der Samariterin V. 9 nicht eigentlich sondern muß als übelwollend und muthwillig gefaßt werden. Das ὕδωρ ζῶν V. 10 erklärt de Wette durch das Wort Gottes, Olshausen aber von dem Elemente des Lebens Christi selbst*). Der Zusammenhang entscheidet für die Erklärung Olshausens oder für das neue, ewige Leben, welches Christus den Gläubigen mittheilte, da das Wort immer nur eine Art und Weise der Wirksamkeit Christi ist, Christus aber der Samariterin im ersten Augenblicke des Zusammentreffens mit ihr wahrscheinlich nicht eine Art und Weise seiner Wirksamkeit, sondern das Wesen und den Zweck derselben selbst ankündigte**). Die V. 7 angeknüpfte, dann V. 10 durch den Ausdruck „lebendiges Wasser" näher bestimmte und V. 13 u. 14 auch auf die Wirkungen des Wassers ausgedehnte Unterredung bricht V. 15 offenbar damit ab, daß Christus V. 16 eine neue Auffoderung ausspricht, nach welcher er auf die Vergleichung mit dem Wasser in der ganzen Unterredung nicht wieder zurückkommt. Die hierdurch begrenzte Perikope stellt Christum zwar wie die zu 4 nur in der Unterredung mit einer einzelnen Person dar; allein sie betrifft schon wegen der Beziehung dieser Unterredung auf den gesammten Zweck der Erscheinung Christi, dann aber auch wegen der Umstände, unter denen dieselbe angeknüpft und von Christo selbst angeregt wurde, einen Moment der vollständig entfalteten Wirksamkeit Christi.

6. Der Anfangspunkt dieser Perikope ergiebt sich unmittelbar aus dem Endpunkte der ersten, welche diese Erzählung enthält (§. 63, 9). Der erste Ausspruch Christi in diesem Abschnitte V. 14 ist in so fern etwas unklar, als die Krankheit des Geheilten bisher noch gar nicht als Folge einer Sünde bezeichnet worden ist. Ferner ist nicht klar, ob die Anzeige des Geheilten von der erfolgten Heilung V. 15 aus Dankbarkeit, aus einer bösen Absicht oder aus blindem Gehorsam hervorging. Daß der Ausspruch V. 17 sich auf die Sabbatfeier bezieht, Christus also sagen will „Wie mein Vater bis jetzt und auch am Sabbat wirkt, so wirke auch ich am Sabbat," ergiebt sich aus dem Vorangegangenen. Allein die Bemerkung über den Eindruck, welchen dieser Ausspruch auf die Juden machte V. 18, und die folgende Erläuteruug dieses Ausspruches V. 19—23 läßt die ausschließliche Beziehung desselben auf die Sabbatfeier nicht zu, zeigt vielmehr, daß Christus mit demselben die Gleichheit seiner Wirksamkeit mit der des Vaters behaupten wollte. Bis V. 18 geht die Erzählung in ununterbrochenem Zusammenhange fort, und V. 18 muß mit V. 17 schon wegen der in demselben enthaltenen Erzählung des Verhaltens der Juden nach jenem Aus-

---

*) Meyer bemerkt: Christus meint zwar auch Quellwasser (wie das Weib versteht), aber im geistlichen Sinne, nämlich die göttliche Wahrheit, welche er mittheilt.

**) Dem Grunde, welchen de Wette für seine Erklärung anführt, daß Christus nicht sagt: ich bin das lebendige Wasser, wie er anderwärts sagt „ich bin das Brodt des Lebens," wird schon durch Joh. 7, 38 alles Gewicht entzogen.

spruche Christi verbunden werden. V. 19 dagegen beginnt eine neue Rede Christi mit einer neuen Wendung. In dem angegebenen Sinne enthält nun der bedeutendste und klarste Ausspruch Christi (V. 17) in dieser Perikope eine so umfassende und bestimmte Beschreibung der ganzen Würde, des ganzen Wirkens Christi, daß er unbedingt einen Moment des vollständig entwickelten, sich bereits in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Kraft darstellenden Wirkens und Lehrens Christi bezeichnet. Zwar finden wir Christum hier bereits im Kampf mit Widerspruch, den seine Handlungen hervorriefen. Allein die Stellung dieser Perikope ist wegen ihres Zusammenhanges mit einem größeren Abschnitte durch §. 47, 2 gesichert.

7. Ueber den Anfang der Perikope bei V. 19 vergl. die vorige Erläuterung. V. 21 wird das ζωοποιεῖν von Einigen lediglich auf die Auferstehung, von Andern aber dem johanneischen Standpunkte angemessener, auf das neue, geistige Leben, welches Christus in den Seinigen weckt, bezogen. Das οὓς θέλει kann nicht von völlig unbeschränkter Willkühr, aber auch eben so wenig mit de Wette von dem Ergebniß des Gerichts, sondern von der Prüfung und Kenntniß der Menschen, welche der Sohn schon vor dem Lebendigmachen hat, verstanden werden. Das οὐδὲ V. 22 enthält eine für das Verständniß wichtige Steigerung, die Luther nicht ausdrückt. Der Sinn ist: „denn nicht einmal der Vater richtet ꝛc."

Christus behauptet hier Abhängigkeit der Thätigkeit des Sohnes von der des Vaters, dann aber auch völlige Gleichheit der Thätigkeit Beider V. 19. Er giebt dann den Grund dieser Gleichheit an V. 20, zeigt den Umfang derselben damit, daß sie sich auch auf Belebung der Todten erstreckt V. 21, und daß dem Sohne sogar in dem Gerichte eine Thätigkeit übertragen ist, welche der Vater nicht vollzieht V. 22, und giebt dann den Zweck dieser Uebertragung an. Mit diesem Inhalte betrifft dieser Abschnitt zwar denselben bedeutenden Ausspruch, welchen Christus bereits V. 17 gethan hat; allein er ist schon darum unabhängig von jenem Abschnitte, weil dieser Ausspruch seinem Inhalte nach hier V. 19 wiederholt und überdieß hier nicht eigentlich begründet, sondern mit näheren Bestimmungen in verschiedenen Beziehungen ausgeführt wird. Demnach kann diese Perikope mit jener auf denselben Sonntag gestellt werden, während die Fortsetzung dem folgenden Sonntage vorbehalten wird.

8. V. 26 legt Christus dem Wunderglauben, den er anderwärts (4, 48) für unzulänglich erklärt, einen höhern Werth bei, als der bloßen Dankbarkeit für die Sättigung. Die Auffoderung Christi die unvergängliche Speise zu erwerben stimmt nicht genau mit seinen späteren Aeußerungen über die Aneignung des Heils. Indeß schließen auch diese die Selbstthätigkeit des Menschen bei derselben nicht ganz aus.

Johannes erzählt hier, daß das Volk, welches Jesus gespeist hatte, denselben am folgenden Tage jenseits des Meeres suchte, ihn aber eben so wenig wie seine Jünger dort fand, sich deshalb nach Kapernaum begab und hier Jesum mit einer Frage V. 25 anredete, die er in Rücksicht auf die geschehene Speisung mit der Auffoderung unvergängliche Speise zu erwerben V. 26 u. 27 beantwortete. Diese Erzählung enthält zwar V. 22 u. 25 Beziehungen auf das V. 16—21 berichtete Gehen Christi auf dem Meere, schließt sich aber mit ihrem ganzen Inhalte viel mehr an die weiter oben 6, 1—15 berichtete Speisung an, so daß V. 16—21 mehr als Einschaltung, dieser Abschnitt aber als die eigentliche Fortsetzung jener Erzählung erscheint. Der Ausspruch, mit welchem Christus V. 26 u. 27 das Volk empfängt, ist nun so bedeu-

tungsvoll, daß er als Schluß des Abschnittes betrachtet werden kann, wenn er gleich eine neue Frage des Volkes veranlaßt, die eine Verbindung des Folgenden mit diesem Abschnitte bezeichnet, welche bei der Anordnung der Perikopen nach §. 47 damit berücksichtigt werden muß, daß der folgende Abschnitt als Perikope dem folgenden Sonntage zugewiesen wird. Andrerseits muß dieser Abschnitt als Perikope der Erzählung von der Speisung selbst (§. 63, 10) unmittelbar folgen. Der Bedeutung dieses Sonntages aber entspricht diese Perikope vollständig, weil sie Christum vor einer großen Menge des Volkes, zum Streben nach dem ewigen Leben ermahnend, darstellt.

9. Diese Perikope beginnt mit einem Einwurfe des Volkes gegen den von Christus bereits gethanen Ausspruch: Ich bin das Brodt des Lebens. Das Volk ist, wie de Wette richtig bemerkt, nicht sowohl murrend als murmelnd und flüsternd zu denken. Die Worte Christi in diesem Abschnitte V. 44 ff. stehen nur dann in einer bestimmten Beziehung zu jenem Einwurfe, wenn sie limitirend verstanden werden.

Christus sagt hier: Ich habe mit jenem Ausspruche nicht zu Großes von mir gesagt, denn ich kann nur dem Leben geben, den mein Vater zieht V. 44. Mit diesem Ausspruche steht nun alles Folgende bis znm Schluß des Abschnittes im genausten Zusammenhange. Denn es wird zunächst die Möglichkeit upd die Nothwendigkeit des Ziehens des Vaters durch Berufung auf Jes. 54, 13 so nachgewiesen, daß dieses Ziehen selbst und zwar in der Belehrung seine Erklärung findet V. 45. Es wird dann gezeigt, wie Christus, obgleich nur derjenige, den der Vater zieht, zu ihm kommen kann, das Brodt des Lebens ist, weil nämlich nur er den Vater gesehen hat V. 46, und weil Jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben hat V. 47*). Die Unterbrechung der Rede Christi, mit welcher diese Gedankenreihe beginnt, und die Wiederholung des Hauptsatzes der Rede (im Anfange dieser Perikope V. 41 u. V. 48) begründet die Begrenzung derselben mit V. 41 u. 47. Wegen der hiermit nachgewiesenen Unabhängigkeit dieses Abschnittes von den vorangehenden Theilen der Reden Christi zum Volke ist die Zusammenstellung dieses Abschnittes mit einem früheren Abschnitte dieser Rede auf diesen Sonntag zuläßig, dessen Bedeutung sie übrigens eben so entspricht, wie alle übrigen Theile dieser Unterredungen.

10. Die Worte θύρα τῶν προβάτων übersetzt Luther „Thür zu den Schafen," und de Wette tritt wie Meyer dieser Erklärung bei, Ersterer aus dem Grunde, daß hier von den Hirten die Rede sei, welche durch die Thür eingehen. Allein wenn nun Christus V. 9, wo er diesen Ausspruch wiederholt, sagt „Wenn Jemand durch mich eingeht," so kann er dabei auf keine Weise mit dem ἐμοῦ sich selbst selbst als Hirten sondern immer nur als Thür, und eben so wenig sich selbst als die Eingehenden, als solche vielmehr nur die Schafe meinen. Auch hat die ganze Vorstellung Christi „als Thür zu den Schafen" keinen rechten Sinn. Denn wenn Christus als Thür zu den Schafen gedacht werden soll, so fragt sich, wer als durch die Thür eingehend gedacht werden, und zu welchem Zwecke ein Andrer eingehen soll? Und es entsteht dann die weitere Frage, wo und wie die Schafe hier gedacht werden sollen, ob noch im Judenthume oder als bereits in das Christenthum aufgenommen?

---

*) Da V. 47 sich auf diese Weise sehr nothwendig an das Vorige anschließt, so gehört jener Satz offenbar mehr zum Bisherigen als zum Folgenden, wohin er mit Unrecht von de Wette und Meyer gezogen wird.

Christus sagt hier, indem er zwar den bereits V. 1 vorkommenden Ausdruck θύρα braucht, aber dem dort ausgeführten Bilde, in welchem er der ποιμὴν ist, eine neue Wendung giebt „Ich bin die Thür der Schafe" d. h. Ich bin die alleinige Bedingung, das alleinige Mittel, durch welches die Menschen in das Reich Gottes gelangen*). Nach dieser Erklärung ist das Verständniß dieses Abschnittes von seinem Zusammenhange ganz unabhängig. Der Inhalt desselben entspricht aber offenbar der Bedeutung dieses Sonntages. Seine Stellung im Evangelium selbst steht derjenigen, welche wir ihm als Perikope anweisen, nicht entgegen, weil, wie auch de Wette bemerkt, der Evangelist hier in seiner Zusammenstellung den historischen Faden nicht festhält und überdieß durch das πάλιν V. 7 den Anfang einer Rede bezeichnet, so daß V. 7—9 keinesweges mit Meyer als nachträgliche Erläuterung des vorangehenden Gleichnisses angesehen werden muß.

IV. Sonntag nach Epiphanias.

(Sechster Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 65. Das völlig entfaltete Wirken Christi auf die weiteren und unbestimmten Kreise des Volkes durch das Wort (Fortsetzung, vergl. §. 13, 3):

1. **Matth. 5, 17—20, Luk. 16, 17.** Die Gerechtigkeit im Himmelreiche.
2. • **6, 5—15, Luk. 11, 1—4.** Vom Gebet.
3. • **7, 24—29, Luk. 6, 17—19.** Schluß der Bergpredigt.
4. **Joh. 3, 11—21.** Christus und Nikodemus. Abschn. 2.
5. • **4, 16—30.** Christus und die Samariterin. Abschn 2.
6. • **4, 39—42.** Christus und die Samariterin. Abschn. 3.
7. • **5. 24—30.** Christus heilt den Kranken am Teiche Bethesda. Abschn. 4.
8. • **6, 28—40.** Christus speist fünf Tausend. Abschn. 3.
9. • **6, 48—59.** Christus speist fünf Tausend. Abschn. 5.

1. In diesem Abschnitte ist das πληρῶσαι V. 17 von Einigen „thätlich erfüllen," von Andern dem Zusammenhange angemessener „vervollkommnen" erklärt worden. Das δικαιοσύνη, welches oben V. 6 etwas schlechthin Gutes bedeutet, bezeichnet hier V. 20 etwas, was gut sein kann und in dieser Weise von den Menschen erstrebt werden soll, was aber auch schlecht sein kann und eben in dieser Weise Eigenschaft der Schriftgelehrten und Pharisäer ist. Da nun Christus im Folgenden die bereits oben V. 6 angedeutete δικαιοσύνη näher als die mit dem göttlichen Willen übereinstimmende Beschaffenheit des innern und äußern Wesens des Menschen beschreibt, so kann hier nur an die Uebereinstimmung des äußern Wesens oder des Redens und Thuns des Menschen mit dem göttlichen Gesetze gedacht werden. Hieraus ergiebt sich der Sinn der Worte περισσεύσῃ πλεῖον und damit folgender In-

*) Bei dieser Erklärung muß nun als das Ganze, zu welchem die Thür gehört, das Reich Gottes gedacht werden, und das stimmt nicht mit V. 1 u. 16, wo von einer *αὐλὴ τῶν προβάτων*, an welcher doch die Thür gedacht werden muß, die Rede ist, und diese *αὐλὴ* nur vom jüdischen Volke verstanden werden kann. Allein wenn Christus einmal hier zu einem ganz andern Bilde übergeht, so kann er eben hier auch ein andres Ganze bei der Thür denken. Bedenklicher ist bei unsrer Erklärung, daß V. 9 auch vom „Ausgehen" die Rede ist, was auf das Reich Gottes keine Anwendung findet. Allein das Ausgehen kann hier als eine Ausführung des Bildes und der Vergleichung nach einer Seite hin angesehen werden, welche auf das eigentliche Wesen und auf das Verglichene selbst keine Anwendung findet, wie dieß nicht selten in den Gleichnissen der Evangelien vorkommt.

halt des vorliegenden Abschnittes: Christus will nicht die im a. Testament gegebenen Gebote für ungiltig erklären sondern sie durch Verbesserungen und Ergänzungen vervollkommnen V. 17. Das Gesetz besteht also auch unter den Seinigen mit unverkürzter Gültigkeit fort V. 18 u. 19, aber das mit den Geboten Gottes übereinstimmende Reden und Thun des Menschen soll durch ihn ein vollkommneres, nämlich ein solches werden, welches aus einer mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Gesinnung hervorgeht V. 20. Dieser Zusammenhang der Sätze von V. 17—20 begründet unsre Begrenzung dieser Perikope.

V. 21—48 erläutert zwar diese allgemeine Belehrung über das Wesen der Gerechtigkeit durch einzelne Beispiele, indeß ist diese Belehrung durch sich selbst und durch ihren Zusammenhang mit 5, 1—12 klar genug um eine besondre Auffassung zuzulassen. Die folgenden Beispiele sind schon wegen des durchgeführten Gegensatzes zu den Geboten des alten Testaments für sich völlig verständlich: sie gehen so bestimmt auf besondre Umstände und Verhältnisse des Lebens ein, daß sie nicht auf gleiche Weise wie der vorliegende Abschnitt als Selbstdarstellung Christi angesehen werden können, vergl. §. 50, 2. Da nun diese Perikope mit ihrem Inhalte über V. 13—16 hinweg auf 5, 1—12 zurückgeht und aus diesem Abschnitt den Begriff der *δικαιοσύνη* als den der ganzen Bergpredigt zu Grunde liegenden erläuternd hervorhebt, so findet sie hier ihre angemessene Stellung, vergl. §. 47.

2. Das *ἐπιούσιον* V. 11 ist zwar etymologisch schwierig und von Luther ungenau übersetzt: indeß ist der sichre Sinn des Wortes „dem Bedürfniß angemessen" auch in der Uebersetzung zu erkennen. Das *πονηροῦ* V. 13 wird richtiger vom Bösen als vom Uebel verstanden. Die Unächtheit der Doxologie V. 13 kann dieser Perikope, zumal bei ihrem weit verbreiteten liturgischen Gebrauche, den Werth als solcher nicht entziehen.

Christus erläutert hier die zweite allgemeine Bestimmung der Gerechtigkeit 6, 1 durch ein zweites Beispiel, nämlich durch das Gebet, indem er fodert, daß dasselbe nicht vor den Augen der Menschen sondern im Verborgenen V. 5 u. 6, und nicht mit vielen Worten V. 7 u. 8 sondern in einer Weise geschehe, die er durch das Muster des „Unser Vater" V. 9—13 bestimmt, und dadurch begründet, daß er zum Schluß zeigt, daß die Vergebung der Schuld Anderer die unerlaßliche Bedingung ist, unter welcher die Menschen Vergebung ihrer Schuld bei Gott erlangen V. 14 u. 15. Dieser Zusammenhang von V. 5—15 begründet, da V. 16 zu einem neuen, dritten Beispiele für jene Foderung übergeht, die Abtheilung dieser Perikope. V. 14 u. 15 ist schon durch das „denn" genau mit dem Vorigen verbunden. Da das Beten und zwar besonders nach den Vorschriften, welche Christus hier für dasselbe ertheilt, nicht bloß wie das Almosengeben und das Fasten eine äußere, sichtbare That, sondern eine innere Bewegung, ein innerer Zustand und zwar unter den wechselnden Zuständen des innern Lebens der höchste und reinste ist, so stellt Christus mit dem Mustergebete offenbar den höchsten und reinsten Zustand der Seinigen oder der Bürger des Reiches Gottes, seinem wesentlichen Gehalte nach, und damit auch die vollkommenste Entwickelung und reinste Ausbildung der Gerechtigkeit im innern Leben der Gläubigen dar. Dieser Abschnitt fügt demnach nicht bloß ein neues Beispiel zu der Foderung 6,1 und zu dem Beispiele V. 2—4 hinzu, wie V. 16 ff., welches wir aus diesem Zusammenhang herausversetzen, sondern er führt auch die bisherigen Bestimmungen der Gerechtigkeit weiter aus und läßt sich um so sichrer als eine Fortsetzung

der allgemeinen Beschreibung der Gerechtigkeit ansehen, als streng genommen schon V. 7, noch mehr aber V. 14 u. 15 Anweisungen und Bemerkungen enthalten, die nicht mehr unter den Gesichtskreis fallen, welcher durch die Foderung von 6, 1 für alle folgende Beispiele bestimmt ist. Die Stellung dieser Perikope rechtfertigt sich nicht allein durch den nachgewiesenen Inhalt sondern auch durch ihren Zusammenhang, vergl. §. 47.

3. Die Worte ὡς ἐξουσίαν ἔχων Matth. 7, 29 sind von Luther ungenau mit „gewaltig" übersetzt, da ihr Sinn ist: als einer, der die Macht, das Ansehen eines höhern Gesandten hatte. Die allgemeine Beziehung der Vergleichung dessen, der Christi Worte hört und thut, mit dem, der auf einen Fels baut, und dessen, der Christi Worte hört und nicht thut, mit dem, der auf Sand baut, auf die ganze Bergpredigt, sichert den Anfangspunkt der Perikope bei V. 24. Die Nachricht des Matth. über den Eindruck der Bergpredigt 7, 28 u. 29 hängt mit dieser selbst unmittelbar zusammen. In so fern nun Christus mit der angegebenen Vergleichung zu allen bisherigen Foderungen noch die allgemeine des Thuns hinzufügt und mit dieser Foderung Aeußerungen über die Sicherheit und Festigkeit, welche das Hören und Thun seiner Worte dem Gemüthe giebt, verbindet, betrifft auch dieser Abschnitt das Ziel und den Zweck der Wirksamkeit Christi überhaupt. Auch sein Zusammenhang fodert in Rücksicht auf die Perikope (§. 64, 3) nach §. 47 diese Stellung.

4. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist durch den Endpunkt der vorangehenden (vergl. §. 64, 4) und die einleitende Betheuerungsformel gesichert. V. 11 wird der schwierige Plural οἴδαμεν am besten als ein rhetorischer erklärt. V. 12 ist das Irdische und Himmlische von der leiblichen und geistigen Geburt, von leicht und schwer Faßlichem, aber auch richtiger von Lehren über den Menschen und menschliches Wesen auf der einen und von Lehren über Gott und göttliches Wesen auf der andern Seite verstanden worden. Das ἔδωκεν V. 16 wird mit Unrecht von einigen Auslegern ausschließlich auf den Kreuzestod Christi bezogen: es betrifft nach der richtigeren Erklärung Anderer, auch Meyers, die ganze Erscheinung Christi. V. 19 ist αὕτη von einigen Exegeten mit διὰ τοῦτο erklärt worden. De Wette meint, das ὅτι gebe mit dem Folgenden den Grund der κρίσις an. Allein diese Erklärung widerstrebt dem einfachen Sinn des αὕτη, und stimmt auch nicht mit dem Vorigen, da Christus V. 17 von sich selbst sagt, daß er nicht richte, und V. 18 das Gericht als an jedem Ungläubigen bereits geschehen (ἤδη κέκριται) erwähnt, so daß das Gericht als ein mit der Erscheinung des Sohnes Gottes nothwendig verbundener Akt dargestellt wird*). Das φῶς V. 19, 20 und 21 erklärt de Wette vom Urlicht der Wahrheit. Diese Erklärung hat den Vorzug vor andern, daß sie auf gleiche Weise auf alle Sätze V. 19—21 angewendet werden kann. Doch scheint auch die Beziehung auf Christum durchgängig mit diesem Worte verbunden werden zu können**), so daß der Sinn von V. 20 ist: Der Böse kommt nicht zu Christo, hört nicht auf ihn, und glaubt nicht an ihn, weil durch Christum seine bösen Werke offenbar werden, und zwar eben so wohl ihm selbst als Andern.

Die angegebene Begrenzung der Perikope ist durch den Zusammenhang von V. 11—21 bedingt, der sich hiernach in folgender Weise ergiebt: Es wird zunächst in Beziehung auf die zweifelnde Frage des Nikodemus V. 10 die Zuverlässigkeit der

---

*) Auch Meyer erklärt in der neuen Auflage das αὕτη — ὅτι nicht vom Grunde sondern vom Wesen des Gerichts.

**) Auch Meyer versteht τὸ φῶς V. 20 von dem in Christo gekommenen Lichte.

Lehre Christi behauptet und durch Berufung auf den Ursprung derselben (ὃ ἑωράκαμεν) begründet, und der Unglaube, mit dem sie abgewiesen wird, erklärt V. 11 u. 12. Der göttliche Ursprung der Lehre Christi wird dann durch Hinweisung auf seine ganze Erscheinung, und zwar auf den göttlichen Ursprung V. 13, auf das erhabene beseligende Ende V. 14 und auf den Zweck und die Wirkungen derselben begründet V. 15. Die Wirkungen der Erscheinung Christi aber werden, nachdem die eigentliche erste Ursache und Absicht derselben angegeben ist V. 16, noch weiter ausgeführt, und zwar zuerst im Allgemeinen V. 17 u. 18, dann mehr in Beziehung auf die Bösen V. 19 u. 20, endlich mehr in Beziehung auf die Guten V. 21*). Die Ungewißheit über das Ende der Worte Christi und den Anfang der Worte des Evangelisten (vergl. §. 64, 4) hebt den Werth der Perikope keinesweges auf. Vergl. §. 25, 3. Die Stellung dieser Perikope ist durch ihren Inhalt und durch ihren Zusammenhang mit der §. 64, 4 nach §. 47 gesichert.

5. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 64, 5. In der Auffoderung Christi an die Frau den Mann zu rufen liegt eine Schwierigkeit, die noch nicht gelöst ist, da Christus bald darauf selbst sagt, daß sie keinen Mann habe, und da Christi Kenntniß von einem solchen einzelnen Umstande ein Wissen vorauszusetzen scheint, welches sich mit seiner Aehnlichkeit mit den Menschen nicht verträgt, andrerseits aber die Vermuthung, daß Christus auf natürlichem Wege zu dieser Kenntniß gelangt sei, in der ganzen Erzählung keinen Anhalt findet.

Nach dem Gespräche über jene Auffoderung V. 16—18 veranlaßt die Aeußerung der Samariterin, daß Christus ein Prophet sei, und daß die Samariter eine andere Meinung von dem rechten Orte der Anbetung Gottes haben als die Juden V. 19 u. 20, Christum sich über die rechte Art der Verehrung Gottes und zwar damit zu äußern, daß er die Stunde der Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit als bevorstehend und schon gegenwärtig bezeichnet, dann die Foderung der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit durch die Bezeichnung des Wesens Gottes als Geist begründet V. 21—24. Auf die Aeußerung der Frau, daß sie um den kommenden Messias wisse, kündigt sich Christus ihr dann selbst als solchen an V. 25 u. 26. Diese Aeußerungen V. 25 u. 26 hängen mit den vorangehenden V. 21—24 offenbar unauflöslich zusammen. Der Anfang der Perikope V. 16—18 muß aber mit in dieselbe aufgenommen werden, weil er wegen der bemerkten Unklarheit keinen eignen Werth als Text, für das Folgende aber einen ergänzenden und erläuternden Weuth hat vgl. §. 44. Aus demselben Grunde verbinden wir V. 27—30 mit dieser Perikope. Denn diese Verse ergänzen die bisherige Erzählung durch die Darstellung des Eindrucks der Worte Christi auf die Jünger und auf die Frau vgl. §. 44. V. 31 beginnt das Gespräch Christi mit den Jüngern. Die Stellung dieser Perikope gründet sich wegen ihres Zusammenhanges mit §. 64, 5 auf §. 47 und auch auf ihren Inhalt. Denn diese Erzählung bezeichnet einen Moment der vollständig entfalteten, und zwar ohne Hemmung fortschreitenden Wirksamkeit Christi in so fern sehr bestimmt, als sie berichtet, daß Christus sich selbst als den Messias ankündigte V. 26, und als

---

*) Die Abtheilung der gewöhnlichen Perikopen ist hier, wie fast im ganzen Evangelium des Johannes, sinnstörend.

sie die allmählige Entwickelung des Glaubens an Christum in der Frau V. 19 u. 20 und V. 28—30 veranschaulicht.

6. Diese in sich selbst offenbar eng zusammenhängende Erzählung theilt sich von dem unmittelbar vorangehenden Gespräche mit den Jüngern eben so bestimmt ab wie von der folgenden Erzählung der weiteren Reise Christi V. 42. Da der Glaube der Bewohner Sichems durch die Mittheilungen der durch das Wort Christi gläubig gewordenen Frau hervorgerufen V. 39, dann durch das Wort Christi erleuchtet und befestigt wurde V. 41 u. 42, und da der Aufenthalt Christi in Sichem die Verkündigung seines Wortes in dieser Stadt bedingte, so bildet die Wirksamkeit Christi durch das Wort den Hauptinhalt auch dieser Perikope, die sich von andern hierher gehörigen nur dadurch unterscheidet, daß sie diese Wirksamkeit mehr in ihren Erfolgen als in ihrer eigentlichen Thätigkeit darstellt. Die Unterbrechung des Gesprächs mit der Samariterin, welche der Evangelist selbst V. 31—38 eintreten läßt, macht die Berücksichtigung des Zusammenhanges bei der Stellung dieser Perikopen unmöglich. Ihr Inhalt aber fodert die ihr hiermit angewiesene Stellung.

7. Die Versicherungsformel, mit welcher diese dritte Fortsetzung der Erzählung von der Heilung des Kranken am Teiche Bethesda beginnt, kehrt zwar V. 25 sogleich wieder, bezeichnet aber dort nur die Wiederholung des schon hier gethanen Ausspruches. Die Grundvorstellung von V. 25 ist nämlich wie in V. 24 das Leben, nur daß sie V. 24 mit dem Substantiv, V. 25 mit dem Verbum ausgedrückt ist. In beiden Versen muß bei dem Leben offenbar an dasselbe, nämlich an das von Christo geweckte, neue geistige Leben gedacht werden. Daraus aber folgt von selbst, daß V. 25 die νεκροὶ nicht die leiblich Todten, sondern die geistig Todten sind, was überdieß durch das beigefügte „und ist schon jetzt" bestätigt wird, und es läßt sich daraus auch folgern, daß die φωνὴ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ nur der Ruf zum neuen Leben oder in das Reich Gottes sein kann. Da nun V. 24 gesagt ist, daß, wer Christum hört und an ihn glaubt, das Leben hat, so enthält V. 25 denselben Gedanken wie V. 24 nur so, daß der Glaube nicht mehr besonders hervorgehoben, jener Gedanke aber auf die Vielheit der geistig Todten ausgedehnt und durch die Angabe des Zeitpunkts ihrer Erweckung („und ist schon jetzt") näher bestimmt wird. Das „Verwundert Euch nicht" V. 28 bezeichnet einen Gedanken, der noch größere Verwunderung zu erregen geeignet ist, als das Bisherige, veranlaßt also das Folgende als Steigerung zu fassen.

Christus stellt hier, nachdem er V. 19—23 die V. 17 behauptete Gleichheit seiner Thätigkeit mit der des Vaters gezeigt hat, die Göttlichkeit seiner Thätigkeit noch mit ihren Wirkungen dar, indem er zunächst zeigt, daß er dem, der auf ihn hört, das ewige Leben giebt. Er sagt dabei, daß diese Erweckung zum Leben schon jetzt beginnt V. 24 u. 25, und begründet diese Wirkung seiner Thätigkeit dadurch, daß der Vater ihm Leben und auch die Macht gegeben hat das Gericht zu halten V. 26 u. 27. Es folgt dann eine zweite größere Wirkung seiner Thätigkeit, nämlich die Erweckung derer, die in den Gräbern sind, zu der Auferstehung des Lebens und des Gerichts, und an diese Wirkung wird die Wiederholung eines bereits oben V. 19 gethanen Ausspruchs über das Verhältniß der Thätigkeit Christi zur Thätigkeit Gottes geknüpft V. 30. Hier aber bricht die allgemeine Erörterung über die Thätigkeit Christi ab, und die Rede wendet sich zu einem bestimmteren Gegenstande, dem Zeugnisse für Christum. Auf diese Weise rechtfertigt sich die Begrenzung und die Stellung dieser

Perikope. Ihr angegebener Inhalt entspricht, zumal diese Worte Christi vor einem weiten unbestimmten Kreise von Zuhörern gesprochen wurden, der Bedeutung dieses Sonntages. Auch hängt sie mit dem vorangehenden und dem folgenden Abschnitte so zusammen, daß sie im Kirchenjahre zwischen beide gestellt werden muß.

8. Die Frage V. 28, welche, wie wir §. 64, 8 bemerkt haben, den Anfangspunkt und die Stellung dieser Perikope begründet: „Was sollen wir thun, daß wir die Werke Gottes verrichten?" liegt dem ganzen Abschnitte in folgender Weise zu Grunde. Christus beantwortet jene Frage V. 29 so, daß er den Glauben als das gefoderte Werk Gottes oder als die unvergängliche Speise bezeichnet. Die Juden fodern aber, weil sie Zeichen als Bedingung des Glaubens ansehen, noch eine Bestätigung jener Antwort durch ein Zeichen V. 30*) wie das Manna V. 31. Darauf sagt Christus, daß das Brodt, das Moses gegeben, nicht das Brodt vom Himmel, ihnen aber das Brodt vom Himmel bereits gegeben, durch seine Erscheinung also nicht allein bereits ein Zeichen wie damals geschehen, sondern jenes Zeichen bereits übertroffen sei V. 32 u. 33. Die Juden zeigen durch die Bitte ihnen dieses Brodt zu geben V. 34, daß sie jene Erläuterung nicht gefaßt haben V. 34, und veranlassen dadurch Jesum zu einer noch bestimmteren Erklärung über das wahre Brodt und über das Geben desselben. In Beziehung auf das Brodt sagt er, daß dasselbe schon da, nämlich daß er selbst dieses Brodt sei; in Beziehung auf das Geben und Empfangen dieses Brodtes aber deutet er an, daß dieses lediglich von dem Kommen der Menschen zu ihm abhänge, indem er sagt, daß jeder, der nur zu ihm komme, dieses Brodt wirklich habe**). Er erklärt sich dabei über dieses Kommen zu ihm noch bestimmter damit, daß er den Juden vorwirft, daß sie nicht geglaubt haben, ob sie ihn gleich gesehen, womit er andeutet, daß das Kommen zu ihm lediglich Glauben ist V. 35 u. 36. Da er nun mit der Erklärung, daß jeder, der zu ihm kommt und an ihn glaubt, das wahre Brodt wirklich hat, auch angedeutet hat, daß die Bitte der Juden V. 34 durch seine Erscheinung schon erfüllt sei, so fügt er zu dem Vorwurfe, welchen er den Juden V. 36 gemacht hat, noch die Erklärung, daß er dieses Brodt keinem vorenthalte, der eben nur thue, was die Juden bisher nicht gethan, oder an ihn glaube V. 37***). Diese Verkündigung der allgemeinen Aufnahme Aller, welche Glauben haben, oder des Empfanges des Brodtes von Allen, die zu ihm kommen, begründet Christus V. 38—40 endlich dadurch, daß es Gottes Wille ist, daß jeder, der ihm gegeben wird, oder der den Sohn sieht und an ihn glaubt, nicht verloren wird sondern das ewige Leben hat. Diesen Willen Got-

*) Die Foderung eines Zeichens V. 30 wird hier von denselben Menschen erhoben, welche so eben in der Speisung ein solches gesehen hatten. Doch ist es nicht nöthig mit einigen Exegeten anzunehmen, daß diese Unterredung sich ursprünglich nicht auf die Speisung bezogen habe. Wahrscheinlicher ist, daß die Juden wegen der V. 26 und 27 ausgesprochenen Foderung ein Zeichen sehen wollten, oder daß sie, wie Meyer bemerkt, ein noch höheres Zeichen sehen wollten als das gestrige, weil dieses dem Zeichen des Moses noch nicht gleich kam.

**) Auch Meyer nimmt das *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* als parallel mit *ἐρχόμενος*.

***) Denn der Ausdruck „den werde ich nicht hinausstoßen" V. 37 bezeichnet hier offenbar dasselbe, wie „der empfängt das Brot;" und der andere Ausdruck „Alles, was mir der Vater giebt" ist gleich mit dem „Jeder, der an mich glaubt," wie schon aus V. 39 und 40 sicher hervorgeht.

tes spricht er V. 39 u. 40 wiederholt in zwei nur wenig verschiedenen Sätzen aus. Der hiermit nachgewiesene Zusammenhang von V. 28—40 leidet bei V. 37 nur scheinbar eine Unterbrechung*). V. 41 wendet die Erzählung sich zu den Juden, so daß auch der Endpunkt dieser Perikope gesichert ist. Sie berichtet zwar nicht ein unbedingt erfolgreiches Wirken Christi sondern schon Zweifel und Widersprüche gegen dasselbe, indeß treten dieselben hier noch nicht so laut und gewaltsam hervor wie später, so daß die Stellung dieser Perikope eben so durch ihren Inhalt begründet ist wie durch ihren Zusammenhang vergl. §. 64, 8.

9. Ueber den Anfangspunkt des Abschnittes vergl. §. 64, 9. Für den Sinn des Ganzen ist die Auslegung des schwierigen V. 51 entscheidend. Die Uebersetzung übergeht das für den Zusammenhang entscheidende kritisch gesicherte δὲ, welches mit vorangehenden καὶ („auch — aber") eine nachträgliche Bestimmung und Erklärung einleitet. Das σάρξ bezeichnet nun nach biblischem Sprachgebrauche die erscheinende Seite des menschlichen Wesens, also den Leib. Christus sagt demnach hier: „Auch das Brodt aber, das ich geben werde, ist mein Leib." Da Christus von einem zukünftigen, noch bevorstehenden Geben spricht, so liegt in diesen Worten mit aller Sicherheit eine Hinweisung auf seinen Tod.

In diesem Abschnitte finden wir nach der Wiederholung des Grundgedankens der ganzen Unterredung V. 48 die Wiederholung des Vergleichs (V. 32) des Brodtes des Lebens mit dem Manna, mit dem Zusatze, daß die Väter, welche das Manna gegessen haben, gestorben sind, und daß derjenige, der vom Brodte des Lebens ißt, nicht stirbt V. 50. Mit diesen Sätzen wird die nähere Bestimmung des vorangehenden Abschnittes 41—47, nämlich daß das Brodt Leben giebt, aufgenommen. V. 51 beginnt wieder mit einer Wiederholung des hier nur etwas anders ausgedrückten Hauptsatzes der Rede, und deutet damit auch auf früher Gesagtes zurück. Die dann folgenden Worte ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, nehmen aber den Hauptinhalt des früheren Abschnittes der Rede V. 28—40 wieder auf**). Wenn nun auf diese Sätze, welche nur bereits Gesagtes wiederholen, jener bereits erklärte folgt, so leuchtet, da die Rede Christi in der That V. 51 schließt, die weitere Rede Christi V. 53—58 sich aber unmittelbar auf diesen Satz bezieht, ein, daß jener Satz eben die Lehre, welche Christus den bereits ausgesprochenen noch hinzufügen wollte, enthalten muß. Auch ist offenbar, daß in diesem Satze, ob er gleich den andern, die den Inhalt aller bisherigen Reden wieder aufnehmen, unmittelbar folgt, eine Umwendung des Vergleiches, der dem Bisherigen zu Grunde lag, eintritt. Denn von dem Brodte, das Christus giebt, ist bisher noch gar nicht die Rede gewesen, sondern von dem Brodte, das er selber ist. Eben so ist zwar von dem Geben des Brodtes die Rede gewesen, aber weil Christus bisher selbst das Brodt genannt wurde, so ist nicht er sondern der Vater bisher als der Gebende genannt, das Geben

---

*) Auch de Wette bemerkt, es sei hier ein Stillstand der Unterredung und es folge eine wehmüthig liebevolle Erklärung, wogegen wir eine genaue Beziehung von V. 37 ff. zum Vorigen, die auch Meyer, jedoch in einer andern Weise angiebt, nachgewiesen haben.

**) Sie sagen von der Art und Weise, wie das Brodt empfangen wird, dasselbe aus, was oben gesagt ist, nur mit dem Unterschiede, daß oben V. 35 u. 36 dieses Empfangen mehr mit eigentlichen Worten ἐρχόμενος und πιστεύων, hier aber unter Festhaltung des Bildes mit dem bildlichen Ausdrucke φάγῃ bezeichnet ist.

also nur als Thätigkeit des Vaters dargestellt worden. Hiernach bestimmt der Sinn jenes Satzes V. 51 sich noch näher dahin, daß Christus sagt: „Mein Leib ist auch Brodt und dieses Brodt, soll noch auf eine besondre, auf andere Weise gegeben werden, wie meine ganze Person bereits gegeben ist und gegeben wird: und ich bin es, der den Leib (das Leben) geben wird, wie der Vater mich selbst, meine ganze Person, gegeben hat*)." V. 52 wird die Rede Christi durch eine Frage unterbrochen, welche ergänzende Erörterungen zu dem eben erörterten Hauptsatze dieses Abschnittes hervorruft. Nachdem die Vorstellung des Essens durch die Frage der Juden schon mit der neuen Bestimmung des Fleisches oder des Leibes V. 51 in Verbindung gesetzt ist, spricht nämlich Christus die in jenem Satze bereits enthaltene Erklärung „daß, wer seinen Leib isset, das ewige Leben erlangt," zuerst auf negative Weise, jedoch zugleich mit einer weitern Ausführung des Bildes vom Leibe, nämlich mit Erwähnung des Blutes, als eines Theils des Leibes, und demgemäß auch mit Erwähnung des Trinkens aus V. 53. Es folgt dann die positive Wendung jenes Satzes, jedoch auch mit der Erweiterung und Ausführung des Bildes auf das Blut und auf das Trinken V. 53—55. Die Erklärung V. 56 u. 57 wendet nur auf das Fleisch und Blut an, was vom Brodte im Ganzen schon oben V. 32 und V. 35 gesagt ist. V. 58 wiederholt nun den zweiten Satz dieses Abschnittes V. 49 ganz genau, knüpft eben damit das Ende desselben an den Anfang, und bezeichnet alles Zwischenliegende, wie wir es gefaßt haben, als der Vergleichung der Person Christi mit dem Brodte, welche das Kapitel beherrscht, untergeordnet, mithin V. 51 ff. als eine nur vorübergehende Abweichung von diesem Bilde. Hiernach hängen alle Sätze von V. 48—59 genau zusammen. Der Inhalt entspricht der Bedeutung dieses Sonntages. Die Stellung dieser Perikope ist überdieß durch den Hauptsatz, von welchem sie wie die andern Theile dieser Unterredung ausgeht, und auch durch den Zusammenhang mit diesen begründet (§. 47). Sie bildet nicht allein dadurch, daß sie den wesentlichen Inhalt der früheren Abschnitte wieder aufnimmt, sondern auch dadurch, daß sie von diesem zu dem letzten Zeitpunkte der Erscheinung Christi, dem Tode, fortgeht, und zeigt, wie dieser, wenn auch als Geben Christi selbst von seinem Eintritt in die Welt, als einem Geben des Vaters verschieden, doch in allen übrigen Momenten seiner Erscheinung in so fern gleich ist, als er im Glauben empfangen wird und Leben giebt, recht eigentlich den Gipfel dieser Unterredungen, der auch als Perikope allein übrigen Theilen derselben nachfolgen muß.

*) Meyer erklärt die Worte: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐςὶν*: Christus ist das Brodt, aber er will es auch g e b e n, und in wie fern dieß geschehen soll, spricht er jetzt aus. Der Fortschritt liegt in *ὃν ἐγὼ δώσω*, und statt fortzufahren: „bin ich selbst" drückt Christus die Sache in der nähern Bestimmtheit aus: „ist mein Fleisch". Diese Erklärung der Worte „mein Fleisch" ist aber gewagt.

V. Sonntag nach Epiphanias.
(Siebenter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 66. Die vollständig entfaltete Wirksamkeit Christi auf die weiteren und unbestimmten Kreise des Volkes durch die That. §. 13, 3.

1. Matth. 8, 1–4. Mk. 1, 40–45. Luk. 5, 12–16. Christus heilt einen Aussätzigen.
2. " 8, 5–13. Luk. 7, 1–10. Christus heilt den Knecht des Hauptmanns in Kapernaum.
3. Luk. 7, 11–14. Christus erweckt den Jüngling zu Nain.
4. " 8, 1– 3. Christus lehrt reisend, und einige Frauen dienen ihm.
5. Matth. 8, 28–34. Mk. 5, 1–20. Luk. 8, 26–39. Christus heilt Besessene im Gebiet der Gadarener.
6. " 9, 18–21. Mk. 5, 21–43. Luk. 8, 40–56. Christus erweckt die Tochter des Jair und heilt einen Blutfluß.
7. Matth. 9, 27–31. Christus heilt zwei Blinde.
8. " 12, 15–21. Mk. 3, 7–12. Luk. 6, 17–19. Christus heilt viele Kranke.
9. " 15, 21–28. Mk. 7, 24–30. Christus heilt die Tochter der Kananäerin.
10. " 15, 29–31. Mk. 7, 31. Christus heilt viele Kranke in Galiläa.
11. Mk. 7, 32–37. Christus heilt einen Taubstummen.
12. " 8, 22–26. Christus heilt den Blinden in Bethsaida.
13. Luk. 17, 11–19. Christus heilt zehn Aussätzige.
14. Matth. 20, 29–34. Mk. 10, 46–52. Luk. 18, 35–43. Christus heilt die Blinden bei Jericho.
15. Joh. 3, 22–36. Christus mit seinen Jüngern in der Nähe des Täufers und der Jünger desselben.
16. " 4, 43–54. Christus heilt den Sohn des Königlichen in Kapernaum.

1. Die Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen, welche bei Matthäus und Lukas mit besonderen Orts- und Zeitbestimmungen beginnt, schließt so bestimmt ab, daß die Ausdehnung der herkömmlichen Perikope bis V. 13 unstatthaft ist. Ueberdieß wird diese Heilung von den Evangelisten mit der Erwähnung der Bitte des Aussätzigen V. 2, mit den Worten, welche Jesus bei der Heilung selbst sprach V. 3, mit dem Verbot und dem Befehle, welchen er den Geheilten gab V. 4, bei aller Kürze der Erzählung mehr als andre in einzelne Momente ausgeführt, welche für den homiletischen Standpunkt bedeutend sind. Zwar unterliegt das Verbot Christi von der Heilung hier derselben Zweideutigkeit wie in der bereits §. 63, 4 berichteten Erzählung; und auch der Befehl, daß der Aussätzige sich den Priestern zeigen sollte, ist in so fern unklar, als die Worte „zu einem Zeugniß über sie" verschiedene Erklärungen zulassen, von denen die Erklärung mit „zu einem Zeugniß für die Leute" die wahrscheinlichste ist. Doch stellt die Erzählung jedenfalls eine Handlung Christi dar, durch welche er rettend und helfend Liebe erweist und den nach V. 2 in dem Leidenden bereits erwachten Glauben erhebt und befestigt, und bei welcher er überdieß die Beobachtung der bestehenden Gesetze foderte. Mit diesem Inhalte entspricht die Perikope der Bedeutung dieses Sonntags.

Sie erscheint bei Markus und Lukas in einem andern Zusammenhange als bei Matthäus, der sie unmittelbar hinter die Bergpredigt stellt. Diese Folge beobachtet die Synopsis, an welche sich die Anordnung der Perikopen zunächst anzuschließen hat. In dieser Folge aber gehört die Perikope diesem Sonntage schon darum mit aller Sicherheit an, weil die Bergpredigt sehr entschieden das Hervortreten Christi zur vollen Wirksamkeit bezeichnet.

2. Die Erzählung von der Heilung des Knechtes des Hauptmanns in Kapernaum geht von dem bestimmt bezeichneten Anfange bis zu dem eben so bestimmt bezeichneten Ende in einem so geschlossenen Zusammenhange fort, daß wir sie, wenn auch abweichend von der herkömmlichen Perikopenordnung, unbedingt für sich zur Perikope bestimmen können. Die Erklärung des παῖς Matth. 8, 6 schwankt zwischen

„Sohn" und „Knecht." Die Parallele des Lukas scheint für die letzte Erklärung zu entscheiden. Die Worte des Hauptmanns Matth. 8, 9 können dem ganzen Zusammenhange nach nur als Aeußerung der Demuth des Hauptmanns gefaßt werden: de Wette erklärt demnach richtig, indem er ἄνθρωπος mit ὑπὸ ἐξουσίαν verbindet und in der ganzen Aeußerung den Sinn erkennt: „und ich weiß, was es heißt gehorchen." Ueber das Verhältniß dieser Erzählung zu Joh. 4, 43—54 vergl. die Erläuterung 16 dieses §. Ungeachtet der Unsicherheit der Auslegung im Einzelnen enthält der vorliegende Abschnitt doch mit Sicherheit eine Handlung der rettenden Liebe Christi, welche einem Heiden erwiesen, nach den lebhaftesten Aeußerungen der Demuth und des Glaubens desselben, und mit der lauten Anerkennung dieses Glaubens vollzogen wurde, deren Absicht den im Heiden bereits erwachten Glauben zu bestätigen und in den Juden Glauben zu erwecken also sehr bestimmt angedeutet ist.

Da diese Erzählung in der Synopsis der Bergpredigt folgt, so ist sie auch durch diese Folge auf diesen Sonntag gewiesen, wenngleich die Synopsis zwischen diese Perikope und die ad 1 betrachteten Abschnitte einschaltet, die mit ihrem Inhalte späteren Sonntagen angehören.

3. Die von den Exegeten angeregte Frage, ob der Jüngling zu Nain, dessen Erweckung dieser Abschnitt erzählt, wirklich oder scheinbar todt gewesen sei, hat für den homiletischen Standpunkt gar keine Bedeutung. Denn dieser setzt die Fähigkeit Wunder zu thun in Christo mit und in seinem göttlichen Wesen voraus, und kann eben darum eine Beschränkung derselben, die in dem Ausschließen der Möglichkeit Todte zu erwecken liegt, nicht anerkennen. Eben darum aber fällt für die homiletische Betrachtung diese Handlung Christi ganz unter denselben Gesichtspunkt wie andere Thaten seiner rettenden Liebe. Auch wird hier der erwachte Glaube als Wirkung der Hilfe Christi sehr bestimmt hervorgehoben und in seinen Aeußerungen dargestellt V. 16 u. 17. Ueberdieß schließt diese Erzählung sich in der Synopsis dem ad 2 betrachteten Abschnitte unmittelbar an.

4. Dieser kurze Bericht von der Reise Christi und den Hilfsleistungen, welche er auf derselben von Frauen empfing, unterscheidet sich von andern Perikopen dieses Sonntages in so fern, als er nicht eine einzelne That und mit derselben einen einzelnen bestimmten Moment des Lebens Christi betrifft, und als er mehr die Verkündigung des Wortes Christi als seine Werke darstellt. Allein auch das hier berichtete Reisen Christi war eine seiner Thaten. Dabei läßt dieser Bericht in den Hilfsleistungen der Frauen, wenn nicht Thaten Christi selbst, doch Wirkungen früherer Thaten Christi und zwar die Wirkungen des Glaubens und der treuen Liebe erkennen, in so fern er eben die Heilungen, welche Christus an den Frauen vollzogen hatte, ausdrücklich erwähnt. Endlich weist schon die mehre Momente zusammenfassende Darstellungsweise, und die Stellung, welche dieser kurze Bericht im Evangelium Lukä einnimmt, auf die vollständig hervortretende Wirksamkeit Christi hin.

5. In der Erzählung von der Heilung eines oder mehrer Rasenden im Gebiet der Gadarener lassen die Fragen der Kranken Matth. 8, 29 und Parallelen sich nicht mit Sicherheit, wenngleich nicht ohne Wahrscheinlichkeit, als Aeußerungen ihres verworrenen und zerrütteten Gemüthes erklären. Eben so dunkel ist die Bitte der Besessenen die Teufel nicht aus der Gegend zu vertreiben Mark. 5, 10. Sie enthält nur durch die etwas abweichende Fassung Luk. 8, 31 einiges Licht. Auch bleibt es der Vermuthung überlassen, aus welchem Grunde Christus die Bitte

des Geheilten ihn zu begleiten Mk. 5, 18, Luk. 8, 38 abschlägt. Es läßt sich nur denken, daß dieser Grund in der Eigenthümlichkeit oder in den äußern Verhältnissen des Geheilten lag. Am unerklärlichsten aber ist immer das Uebergehen der Teufel auf die Säue*). Bei aller Unklarheit dieser einzelnen Punkte der Erzählung ist jedoch sicher, daß die Kranken, welche Christus hier fand, an einer Zerrüttung der Seele litten, daß sie auch in dieser Zerrüttung seine Größe und Herrlichkeit ahneten, daß Christus diese Kranken heilte und durch die Heilung in ihnen den Wunsch ihn begleiten zu können, also Glauben, und unter den Zeugen des Geschehenen Staunen und Ehrfurcht erweckte. Das hier erzählte Werk der rettenden Liebe Christi unterscheidet sich von den meisten ähnlichen dadurch, daß es die heilende, beruhigende Wirkung des Glaubens auf zerrüttete menschliche Gemüther offenbart.

6. Die Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Jair und die von der Heilung des blutflüssigen Weibes sind von allen drei Evangelisten so ineinandergewebt, daß sie auch bei der Perikopenbildung als Ein Ganzes betrachtet werden müssen. Mark. 5, 21 u. Luk. 8, 40, welche die Synopsis als besondern Abschnitt faßt, nehmen wir nach unsrer Regel §. 44 mit in diese Perikope auf. Die hier erzählte Auferweckung offenbarte in jedem Falle Jesu göttliche Liebe und Macht, mochte nun die Tochter des Jair bereits gestorben sein, was Markus nicht ausdrücklich sagt, oder mochte sie dem Tode nahe sein. Um so erheblicher ist grade für den homiletischen Gesichtspunkt der Zusatz des Markus 5, 29—33 und Lukas 8, 44—47, nach welchem die Heilung des blutflüssigen Weibes ohne eignes Wissen und ohne eignen Willen Christi erfolgt ist. Denn abgesehen von der Schwierigkeit, welcher eine bestimmte Anschauung von einer Wirksamkeit Christi, die er vermöge seines göttlichen Wesens und dennoch ohne eignes Wissen und Wollen ausgeübt hätte, unterliegt, kann eben eine solche Wirksamkeit Christi nicht auf gleiche Weise wie andre Heilungen ganz als seine eigne Handlung angesehen werden, wenngleich auch in einer solchen Wirksamkeit sein inneres geistiges Leben zur Erscheinung kommt. Indeß beseitigt Matthäus durch seinen Bericht diese Schwierigkeit gänzlich.

Dieser Bericht ist zur Perikope unbedenklich geeignet, während die Berichte der beiden andern Evangelisten wegen jener noch ungelösten Schwierigkeit einen geringern Werth haben. Matth. stellt nun mit der Auferweckung der Tochter des Jair und der Heilung des blutflüssigen Weibes Handlungen der rettenden Liebe Christi dar, welche, den gläubig Bittenden erwiesen, den Glauben derselben befestigten, Seligkeit bereiteten Matth. 9, 22 und eben durch ihre schnelle Folge gleich sehr die Unerschöpflichkeit seiner göttlichen Kraft zu helfen wie die Unerschöpflichkeit der Liebe, mit der er half, offenbarte.

7. Die Synopsis, welche den Anfangspunkt der Erzählung von der Heilung zweier Blinden als Anfang eines Abschnittes anerkennt, überschreitet den Endpunkt aus Gründen, welche für den homiletischen Standpunkt um so weniger in Betrachtung kommen können, je mehr V. 32—34 schon ein Widerspruch der Pharisäer hervortritt. Ueber das Verbot der Verbreitung der Kunde von dieser Heilung vergl. §. 63, 4. Die Absicht, mit welcher Christus heilte, ist hier schon durch die Frage V. 28 auf eine besonders klare Weise dargelegt. Auch diese Erzählung berichtet eine That der rettenden Liebe Christi, mit welcher er denen, die sich im Glauben zu ihm wendeten, Stärkung des Glaubens und Seligkeit gewährte.

---

*) Die Vermuthung einer zufälligen Verwirrung unter denselben oder eines Hinstürzens des Kranken auf sie, welche man hier versucht hat, findet in der Erzählung wenig Unterstützung

8. Dieser Abschnitt enthält einen zusammenfassenden Bericht mehrer Heilungen Christi, welcher sich von dem §. 63, 6 betrachteten dadurch unterscheidet, daß er den Andrang des Volkes zu Jesu mehr hervorhebt, also eine schon vorangegangene Wirksamkeit Christi bestimmter voraussetzt, und daß er wenigstens nach Mark. 3, 11 und Luk. 6, 19 den Glauben der Geheilten bestimmter andeutet. Die ursprüngliche Beziehung des bei Matth. angeknüpften Citats auf Christum ist zwar durchaus unsicher; doch hebt dasselbe mit der Macht und Sanftmuth Christi so bedeutende Züge seines ganzen Wesens hervor, daß es auch als Darstellung der eignen Anschauung des Matth. von der Person Christi einen hohen Werth hat.

Die angegebene Begrenzung der Perikope weicht von der Abtheilung der Synopsis ab, welche diesen Abschnitt bis Mark. 3, 19 und Luk. 6, 16 ausdehnt, dagegen bei Matth. 12, 16 abbricht und aus Matth. 12, 17 — 21 einen eignen Abschnitt bildet. Die hinzugenommenen Verse der Synopsis betreffen mit der Wahl der Apostel eine ganz andre Handlung Christi: das Citat des Matth., welches die Synopsis trennt, steht aber in der genauesten Beziehung zu dem zusammenfassenden Berichte. Die Absicht und die Wirkung der Handlung Christi, welche dieser Bericht darstellt, ist dieselbe wie die Absicht und die Wirkung derjenigen Handlungen, die in andern Perikopen dieses Sonntags erzählt werden.

9. Diese Erzählung bildet ein so geschlossenes Ganze, daß wir die Perikope mit ihrem Ende schließen können, obgleich die Synopsis diesen Abschnitt weiter ausdehnt und einen kurzen zusammenfassenden Bericht Matth. 15, 29 — 31 und Mark. 7, 31 mit aufnimmt, der andre Handlungen Christi und Handlungen an einem ganz andren Orte betrifft. Die Schwierigkeit, welche diese Erzählung mit der Verzögerung der Hilfe Christi und seinen ersten Antworten auf die an ihn gerichteten Bitten darbietet, läßt sich mit der Vermuthung, daß Christus den Glauben des Weibes habe prüfen und stärken wollen, heben, welche von de Wette näher dahin bestimmt wird, daß Christus zu jener Zeit noch Bedenken getragen einem nichtjüdischen Weibe zu helfen, und diese Bedenken nur wegen des anhaltenden Bittens und des großen Vertrauens des Weibes habe fallen lassen*). Durch die sehr hervorgehobene Beziehung der Heilung auf den Glauben Matth. 15, 28 bezeichnet diese Erzählung die Absicht dieser und ähnlicher Handlungen Christi sehr bestimmt.

10. Ueber die Trennung dieses Abschnittes von dem ad 9 betrachteten, mit welchem er in der Synopsis verbunden ist, vergl. Erl. 9. Mark. giebt hier nur das Ziel der Rückreise Christi aus der Gegend von Tyrus an. Matth. dagegen giebt hier einen ähnlichen zusammenfassenden Bericht mehrer Heilungen, wie in der ad 8 betrachteten Perikope. Der Eindruck der Heilungen Christi auf die Volksmassen wird hier bestimmter und eigentlicher als dort mit einem Staunen und dem Preise des Gottes Israel beschrieben. Christus wird demnach hier sehr bestimmt in seinem Wirken durch die That dargestellt.

11. In der Erzählung von der Heilung des Taubstummen, welche wir ganz nach der Synopsis begrenzen, ist nur die Absicht der Absonderung desselben vom

---

*) Matth. 15, 27 überträgt die Uebersetzung das καὶ γὰρ falsch mit „aber doch“ statt „denn auch.“ In diesen Worten liegt eine Anerkennung der Aeußerung Christi und eine steigernde Wiederholung der Bitte.

Volke V. 33 und des Berührens der Ohren und der Zunge etwas unsicher. Das Berühren ist wahrscheinlich symbolisch zu fassen. Die Absonderung vom Volke geschah wahrscheinlich um den innern Zustand des Leidenden, die Festigkeit seines Vertrauens, zu erforschen. Wie die Erzählung auf diese Weise auf der einen Seite den erwachenden Glauben als Grund der Heilung andeutet, so beschreibt sie auf der andern den Erfolg und die Wirkung der Heilung mit dem Lobe Gottes V. 37 sehr bestimmt als den eines lebendigeren und freudigeren Glaubens.

12. Die Erzählung von der Heilung des Blinden in Bethsaida, deren Begrenzung mit der synoptischen übereinstimmt, ist der eben betrachteten in Form und Inhalt sehr ähnlich. Doch enthält diese Erzählung nicht wie die vorige eine Andeutung einer Prüfung des innern Zustandes des Leidenden, wenn man nicht, was keinesweges unstatthaft erscheint, in der Frage Christi V. 23 eine Beziehung auf denselben erkennen will. Daß der Geheilte durch die Heilung zum Glauben gelangte, wird schon mit dem Verbote V. 26 angedeutet.

13. V. 18 ist die Uebersetzung nicht ganz genau, ohne jedoch den Sinn wesentlich zu verändern. Es wird hier mit der Bitte der Leidenden V. 13 der innere Zustand derselben und ihr Vertrauen zu Christo angedeutet. Auch geht aus dieser Erzählung hervor, wie Christus auch den von ihm Geretteten die Beobachtung der gesetzlichen Ordnung zur Pflicht machte V. 14. Endlich zeigt sich hier sehr deutlich, wie der endliche Zweck seiner Heilungen immer Glauben und Seligkeit war V. 19, und wie er selbst diesen Zweck nur an denjenigen erreicht sah, die Gott mit reinerem und lebendigerem Danke verehrten V. 18, wie aber auch eben damit der Zweck seines Wirkens auf die Menschen erreicht war.

14. Diese Erzählung bildet nicht allein durch den eigentlichen Thatbestand ihres Inhalts sondern auch in Rücksicht der Verschiedenheit des Zusammenhanges, in welchem sie bei Matth. und Mark. auf der einen und bei Luk. auf der andern Seite erscheint, ein durchaus geschlossenes Ganze*). Luk. 19, 1 ff., welche die Synopsis mit dieser Erzählung verbindet, betrifft eine ganz andere Handlung Christi. Die Schwierigkeiten, welche hier aus der Vergleichung der Evangelisten dadurch entstehen, daß die Zahl der Blinden verschieden angegeben wird, und, daß die hier von den drei ersten Evangelisten erwähnte Reise Jesu nach Jerusalem sich mit den johanneischen Berichten über die letzten Reisen Christi nicht füglich vereinigen lassen, berühren den homiletischen Werth dieser Perikope weniger als die Ungewißheit über die in ihr selbst enthaltene Angabe, daß das Volk den Blinden Schweigen gebot. Der Grund dieses Verbotes läßt sich, wennauch nicht mit Sicherheit, in der Verehrung des Volkes für Christum vermuthen. Dabei giebt diese Erzählung Matth. 20, 30 die Bitte der Blinden an und eröffnet damit einen Blick auf ihren innern Zustand, sie theilt Matth. 20, 32 die Frage mit, welche Christus vor der Heilung an die Leidenden richtete, und bezeichnet endlich durch die Nachricht, daß der Geheilte Jesu folgte, den

---

*) Ihre Verbindung mit der bei Lukas vorangehenden Verkündigung der Leiden Christi ist wegen der offenbaren Unterschiede beider Lebensmomente Christi homiletisch durchaus nicht nöthig. Die Abtheilung der herkömmlichen Perikopensammlung ist durchaus willkührlich.

Glauben als Wirkung dieser Handlung Christi an dem Geheilten sehr entschieden. Dazu kommt bei Luk. noch die Nachricht von dem Lobe Gottes sowohl des Geheilten als auch des Volkes.

15. Die Frage, ob der Ausspruch des Täufers V. 27 mehr in Beziehung auf diesen oder mehr in Beziehung auf Christum zu verstehen sei, läßt sich durch die ganz allgemeine Fassung des Satzes beantworten. V. 29 erklärt de Wette das φωνὴ mit großer Wahrscheinlichkeit von dem Jubel des Bräutigams bei der Hochzeitsfeier*). In jedem Falle ist mit dem Bräutigam Christus, mit dem Freunde des Bräutigams der Täufer gemeint. Die Ungewißheit, ob mit V. 31 die Rede des Täufers fortgesetzt wird oder die eigne Rede des Evangelisten beginnt, hat von unserm Standpunkte §. 25, 3 für den Werth des Folgenden als Text keine entscheidende Bedeutung. Dem Inhalte nach steht V. 31 ff. in der genauesten Beziehung zum Vorigen schon deshalb, weil hier die dort bereits begonnene Vergleichung Christi und des Täufers fortgesetzt wird und zwar so, daß V. 31 (Ende) sich ganz auf Christum hinwendet, seine Herkunft, seine Wirksamkeit V. 32 u. 33, sein Verhältniß zu Gott V. 34 u. 35 und die Wirkungen des Glaubens an ihn und des Unglaubens V. 36 beschrieben werden. V. 34 ist in so fern dunkel, als der Schlußsatz für sich keine Beziehung zum Vorigen hat und diese nur durch die Ergänzung eines αὐτῷ gewinnt**) Als Inhalt der ganzen Perikope V. 22—36 stellt sich das Wirken und Taufen Christi im jüdischen Lande in der Nähe des Täufers, eine dadurch veranlaßte Unterredung des Letztern mit seinen Jüngern und eine Vergleichung des Täufers mit Christo dar. Die Unterredung des Täufers und die folgenden Aeußerungen bezeichnen den Eindruck, welchen dieses Wirken Christi machte, und zwar entweder als gleichzeitigen unmittelbaren Eindruck auf den Täufer oder als einen in Betrachtungen ausgebildeten auf den Evangelisten. Demnach erscheint Christus auch hier als durch die That Glauben wirkend, sein Reich verbreitend, und die Perikope gehört, ungeachtet mehrer erheblicher Unterschiede von anderen dieses Sonntags, demselben sehr bestimmt an.

16. Die meisten Exegeten erkennen jetzt an, daß diese Erzählung von der Heilung des Sohnes des Hauptmanns in Kapernaum auf einer andern Thatsache beruht als die der zweiten Perikope dieses Sonntags. Nach dem Zusammenhange mit dem Vorigen V. 43 müssen die Worte Christi V. 44 den Grund zu der Reise nach Galiläa enthalten, und das πατρὶς kann eben deshalb nur von Galiläa verstanden werden, so daß Christus mit diesen Worten sagt: er gehe nach Galiläa, weil er dort noch wenig Glauben gefunden habe, um ihn eben dort zu erwecken. Der Ausspruch Christi V. 48 fodert eine Beziehung auf die Zeugen der Bitte, als Bemerkung über die Beschaffenheit ihres Glaubens***). V. 43—45 müssen schon als Einleitung

---

*) Fast eben so erklärt Meyer.

**) Meyer bestreitet zwar diese Ergänzung und faßt den Satz ganz allgemein, erkennt indeß seine Anwendung auf Christum an.

***) Daß Christus nach V. 50 aus der Ferne, also ohne alle leibliche Vermittelung heilt, kann, obgleich bei andern seiner Heilungen diese leibliche Vermittelung sehr genau angegeben und hervorgehoben wird, von unserm Standpunkte aus nicht befremden. Denn als Aeußerungen göttlicher Kraft waren Jesu Wunder von äußern, zeitlichen und räumlichen Bedingungen unabhängig.

mit der Erzählung von der Heilung selbst verbunden werden*). Der Schluß des Ganzen ist bei V. 54 sehr bestimmt bezeichnet.

Der Abschnitt stellt Christum auf seiner Reise nach Galiläa dar, welche er nach der Andeutung V. 44 antrat um dort Glauben zu erwecken, und auf welcher er, von einem Vater um Heilung seines Sohnes gebeten, dem Vertrauen des Bittenden dadurch entsprach, daß er, gegen die Erwartung desselben, den Kranken abwesend heilte und eben dadurch den Glauben des Bittenden erweckte V. 50 und V. 53. Die Erzählung fällt demnach unter den Gesichtspunkt der Bedeutung dieses Sonntages, denn diese Heilung kann, obgleich Joh. hier die Kap. 2, 11 begonnene Zählung noch fortsetzt V. 54, nicht mehr wie das Kap. 2 erzählte Wunder als ein bloß vorbereitendes angesehen werden, weil die Erzählung derselben mehre Beziehungen auf ein vorangegangenes Wirken Christi V. 44, 45, 46, 48 enthält, und weil ihr andre Erzählungen vorangehen, welche Christum bereits in seiner vollen Wirksamkeit unter dem Volke darstellen.

VI. Sonntag nach Epiphanias.

(Achter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 67. Die vollständig entfaltete Wirksamkeit Christi durch Wort und That auf die unbestimmten Kreise des Volkes mit dem Widerspruche und dem Widerstande, welcher ihr entgegentrat, §. 13, 3.

1. **Matth. 9, 1– 8, Mark. 2, 1–12, Luk. 5, 17–26.** Christus heilt einen Gichtbrüchigen.
2. **Matth. 12, 9–14. Mark. 3, 1– 6, Luk. 6, 6–11.** Christus heilt eine steife Hand.
3. **Lukas 7, 36–50.** Christus und eine Sünderin.
4. **Matth. 9, 32–34.** Christus heilt einen Stummen.
5. **Matth. 12, 22–32, Mark. 3, 20–30. Luk. 11, 14–23 u. 12, 10.** Christus weist den Vorwurf zurück, daß er den Teufel durch Beelzebub austreibe.
6. **Luk. 13, 10–17.** Christus heilt ein gekrümmtes Weib.
7. **Luk. 14, 1– 6.** Christus heilt einen Wassersüchtigen.
8. **Luk. 19, 1–10.** Christus im Hause des Zachäus.
9. **Joh. 5, 31–40.** Christus heilt den Kranken am Teiche Bethesda. Abschn. 5.
10. **Joh. 5, 41–47.** Christus heilt den Kranken am Teiche Bethesda. Abschn. 6.

1. Die Abweichungen der Evangelisten in der Darstellung des Verfahrens, durch welches der Gichtbrüchige zu Christo gebracht wurde, betreffen nur äußere Umstände. Die Worte τὴν πίστιν αὐτῶν Matth. 9, 2 werden mit Sicherheit auf den Kranken und die Tragenden zusammen bezogen. Wie nun diese Worte die Bedingung der Hilfe Christi zeigen, so tritt hier seine Absicht mit derselben Leben und Seligkeit zu gewähren, in den Worten hervor, mit welchen er die Heilung ankündigt V. 2. Von hier an folgt der Widerspruch, den die Pharisäer gegen die Verkündigung des Heils und der Rettung erheben V. 3, dann die liebreich tadelnde Aeußerung, welche Christus diesem Widerspruch entgegenstellt V. 4, die Fragen, mit welchen er ihnen die Uebereilung bei demselben vorhält V. 5, endlich die volle Erweisung seiner göttlichen Kraft, mit welcher er den Widerspruch durch Wort und That zurückweist V. 6 und 7. Wegen dieses seines Inhalts findet dieser Abschnitt hier um so mehr seine

*) Die herkömmliche Perikope fängt fälschlich erst bei V. 47 an.

sichere Stellung, als er ganz selbstständig, mit eignen Zeit- und Ortsangaben in allen drei Evangelien, jedoch keinesweges in allen in gleichem Zusammenhange erscheint.

2. Die Erzählungen der drei Evangelisten von der Heilung einer steifen Hand weichen nur in der Fassung der Worte, welche Christus an die Pharisäer und Schriftgelehrten richtete, von einander ab. Der Grund für die Zulässigkeit der Heilung am Sabbat ist im Wesentlichen nach allen drei Evangelisten derselbe. Christus erscheint hier in der Synagoge, also im Wirken und zwar auf die ganz unbestimmte Menge des Volks begriffen. Auch deuten alle Evangelien schon durch die Art und Weise, in welcher sie den Leidenden erwähnen, die bald gefaßte Absicht Jesu ihn zu heilen an. Eben so geht aus allen Evangelisten ungeachtet der angedeuteten Abweichungen hervor, daß die Gegenwart der Pharisäer und deren feindliche Gesinnung, die sich freilich nicht in Worten, aber in ihrer aufmerksamen Beobachtung seiner Handlungen Mark. 3, 2, Luk. 6, 7 äußerte, die sofortige Ausführung seiner liebreichen Absicht hemmte, daß also die Pharisäer, wennauch hier nur durch ihre schweigende Beobachtung, seinem Wirken widerstanden. Endlich berichten alle Evangelisten übereinstimmend, wie Christus diesem Widerstande durch Darlegung seiner Gründe für die Heilung am Sabbat und durch Vollziehung der Heilung selbst begegnete, und welchen Eindruck diese Heilung, deren Folgen für den Glauben des Geheilten hier freilich nicht angedeutet werden, auf die Pharisäer und Schriftgelehrten machte.

3. In dieser Erzählung ist das ἁμαρτωλός V. 37 verschieden gefaßt worden, kann aber dem Zusammenhange gemäß nur von wiederholten offenkundigen Sünden verstanden werden. V. 39 kann darüber kein Zweifel sein, daß der Pharisäer seine Gedanken irgendwie, wennauch nur durch Gebehrden, zu erkennen gab: und diese Gewißheit reicht zur vollständigen Auffassung der folgenden Worte Christi hin. Das Gleichniß in dieser Erzählung paßt nicht ganz zu dem, was von der Sünderin erzählt wird. Denn in dem ersteren ist die Liebe Wirkung der Vergebung, in dem letzteren Ursache derselben*). Die Liebe der Sünderin, durch welche sie die Vergebung der Sünden erlangte und von Christo angenommen wurde, und die Liebe, welche sie nach der Sündenvergebung faßte, wird als Eins und dasselbe gedacht, und zwar so, daß letztere eine Erhebung und Verstärkung der ersteren ist. Diese Auffassung wird dadurch unterstützt, daß Christus dem Pharisäer Mangel an Liebe vorwirft und die Sündenvergebung nicht verkündigt, und damit andeutet, daß er keine Liebe haben würde, auch wenn ihm die Sünden vergeben würden.

Da Christus die Liebeserweisungen der Sünderin nicht annehmen konnte ohne ihr bereits vergeben zu haben und ohne die Absicht ihr die Vergebung zu verkündigen, so erscheint er in der ganzen Erzählung von Anfang an wirkend, und zwar wirkend auf Solche und unter Solchen, welche eben ganz unbestimmten, ihm ferner stehenden Kreisen angehörten. Die Gedanken und Worte des Pharisäers aber treten den liebevollen Absichten Christi offenbar entgegen: und Christus bekämpft diesen Wider-

*) Man hat diese Schwierigkeit durch Erklärungen des V. 47 zu heben gesucht, nach welchen auch die Liebe der Sünderin nicht als Ursach sondern als Wirkung der Vergebung erschiene. Allein diese Erklärungen sind durchaus gewagt und gezwungen und können beim Gebrauch der Erzählung als Text schon deshalb nicht benutzt werden, weil die Uebersetzung ihnen durchaus widerstrebt.

stand in derselben Weise wie denjenigen, welchen die bereits bestimmten Perikopen dieses Sonntages (ad 1 u. 2) berichten, theils durch eine einleuchtende und schlagende Widerlegung theils durch die entschiedene Ausführung seiner von Anfang an gefaßten liebevollen Absicht.

4. Diese dem Matthäus eigenthümliche kurze Erzählung, nach welcher die Pharisäer Christo vorwarfen, daß er die Teufel durch den Obersten der Teufel austreibe, ohne daß er, wie in einem spätern ähnlichen Falle, auf diesen Vorwurf näher einging, muß, wie wir bereits §. 66, 7 bemerkt haben, von dem ersten Theile des synoptischen Abschnittes, dessen Schluß sie bildet, getrennt werden. Der Vorwurf der Pharisäer bezeichnet offenbar ein Widerstreben gegen die Wirksamkeit Christi. Wie Christus demselben entgegentrat, wird hier freilich nicht angegeben. Es läßt sich nur vermuthen, daß er diesen Vorwurf hier schweigend ertrug: und schon dieses Schweigen läßt sich als Beweis seiner Kraft und Liebe ansehen. Die Stellung dieser Perikope, welche sich auf diese Weise durch ihren Inhalt rechtfertigt, entspricht auch der Regel §. 47, da sie hier dem vorangehenden Abschnitte des Matth. §. 66, 7 unmittelbar folgt.

5. Der Anfangspunkt dieser Perikope, welche eine Heilung und ein Gespräch Christi mit den Pharisäern über einen gegen ihn ausgesprochenen Vorwurf erzählt, ist auch Anfangspunkt eines synoptischen Abschnittes. Der angebene Endpunkt der Perikope ist aber ein anderer als der Endpunkt des synoptischen Abschnittes und der herkömmlichen Perikope. Schon die Art und Weise, in welcher Christus bei Matth. 12, 25 u. 26 den Vorwurf der Pharisäer abweist, ist manchen Exegeten bedenklich erschienen, aber ohne hinreichenden Grund, da Christus hier bei Beleuchtung jenes Vorwurfs ganz auf den Standpunkt seiner Gegner und deren Vorstellungen vom Reiche des Bösen eingeht und dabei ganz in derselben dialektischen Weise verfährt wie in ähnlichen Fällen. Der Ausspruch Christi Matth. 12, 30 wird von einigen Exegeten sprüchwörtlich, von andern in ausschließlicher Beziehung auf Christum, und zwar von Neander als eine Hindeutung auf die Exorcisten und so verstanden, als habe Christus hier seine Heilungen als gründliche und wirkliche von den nur scheinbaren der jüdischen Exorcisten unterscheiden wollen*). Einer durchaus strengen Fassung und Erklärung dieses Ausspruches steht der Umstand entgegen, daß ein andrer, von fast entgegengesetztem Sinne, Mark. 9, 40 vorkommt. Aus diesen Gründen scheint die sprüchwörtliche Erklärung des Ausspruchs Matth. 12, 30 in jedem Falle vorgezogen werden zu müssen. In diesem Sinne drückt V. 30 die allgemeine Lehre, welche bereits V. 29 ausgesprochen ist, nämlich daß Niemand zugleich Freund und Gegner eines Andern sein kann, nur in etwas andrer Form aus. Mit V. 30 ist die Widerlegung des Vorwurfs der Pharisäer für sich beendigt. Denn Christus hat bis dahin, nachdem er die Unmöglichkeit dargethan, daß das Reich des Satans bei eignem innern Zwiespalt bestehe V. 25 u. 26, und nachdem er hierbei bemerkt hat, wie die Pharisäer bei jenem Vorwurfe gegen ihn die Teufelaustreibungen ihrer An-

*) Der Beziehung auf die Exorcisten steht der Zusammenhang entgegen, da der vorangehende Satz ganz allgemein gehalten ist und eine solche Beziehung gar nicht enthält. Auch verliert, je mehr man eine solche Beziehung hervorhebt, das διὰ τοῦτο V. 31 seine Bedeutung.

gehörigen und Schüler nicht erklären können, und wie der Glaube, daß er die Teufel durch Gottes Geist austreibe, für sie selbst viel erhebender sei V. 27 u. 28, jenen Vorwurf in seiner ganzen Allgemeinheit, und abgesehen von seiner Beziehung auf den Satan, beleuchtet und zurückgewiesen V. 29 u. 30. Indeß schließen sich V. 31 u. 32 dem Bisherigen nicht nur wegen des διὰ τοῦτο sondern auch dadurch genau an, daß sie in der That eine im Bisherigen enthaltene Bemerkung, nämlich, daß Christus die Teufel durch den Geist Gottes austreibt, weiter ausführen und eben damit die Größe des Vergehens, welches in jenem Vorwurfe liegt, zeigen, nachdem im Bisherigen jener Vorwurf selbst widerlegt und entkräftet ist. Nach dem Zusammenhange der Erzählung ist der Ausspruch Christi V. 31 u. 32 von einer absichtlichen Verstockung zu verstehen, durch welche der Mensch sich selbst unfähig macht auch offenbare Erweisungen der Kraft Gottes zu erkennen, und eben darum ihre Wirkungen lieber dem Bösen als Gott zuschreibt. Zwischen V. 32 u. 33 ff. findet nun nur der Zusammenhang Statt, daß die Pharisäer eine Aeußerung gethan hatten, welche einen guten Schein hatte, in der That aber böse war. Dieser Zusammenhang aber ist sehr lose, und zwar um so mehr, als im Folgenden eine Beziehung auf das Gespräch Christi mit den Pharisäern über ihren Vorwurf Matth. 12, 24 gar nicht mehr vorkommt, vielmehr die Foderung eines Zeichens ein ganz neues Gespräch veranlaßt. Auf diese Foderung und das ihr folgende Gespräch bezieht sich Matth. 12, 33—37 schon deshalb, weil eben jene tadelnden Aussprüche Christi die Pharisäer veranlassen konnten das Zeichen zu fodern, und auch die Worte, mit welchen Christus jene Foderung abweist Matth. 12, 39—42, sich an die Vorhaltung Matth. 12, 33—37 anschließen. Aus diesen Gründen schließen wir die Perikope mit Matth. 12, 32, obgleich die Synopsis diesen Abschnitt bis V. 45 ausdehnt.

Markus knüpft den auch von ihm berichteten Vorwurf der Pharisäer gar nicht an eine bestimmte Heilung sondern an einen nur von ihm berichteten Vorfall Mk. 3, 21, welcher durch die Worte οἱ παρ' αὐτοῦ etwas verdunkelt ist. Denn diese werden von einigen von Verwandten, von Andern gradehin „die um ihn waren" erklärt. Dabei begünstigt Markus unsre Abtheilung dieser Perikope nicht allein dadurch, daß er den folgenden Theil des synoptischen Abschnittes gar nicht hat, uud schon damit das Bisherige als ein Ganzes für sich bezeichnet, sondern auch dadurch, daß er (Mk. 3, 30) die Beziehung der Aeußerungen Christi über die Sünde wider den Geist auf die Aeußerungen der Pharisäer andeutet. Die Darstellung des Lukas weicht von der des Matth. nicht allein in der Beschreibung des Kranken 11, 14 vergl. mit Matth. 12, 22, sondern auch dadurch ab, daß sie den Ausspruch Christi über die Sünde wider den heil. Geist an einer andern Stelle 12, 10, doch in diesem Zusammenhange gar nicht enthält, ferner dadurch, daß sie den Ausruf des Weibes Luk. 11, 27 u. 28 mittheilt, der bei Matth. gar nicht vorkommt, endlich dadurch, daß sie die Rede Christi über das Ausgehen und die Wiederkehr des unreinen Geistes, welche Matth. erst nach den Reden Christi 12, 33—42, nämlich V. 43—45 folgen läßt, unmittelbar an den Ausspruch Christi Luk. 11, 23 (Matth. 12, 30) knüpft. Die Worte Christi Luk. 11, 24—26 haben nun auf das Vorangehende gar keine andere Beziehung, wie auf jede andere Handlung eines Besessenen: sie betreffen den Vorwurf der Pharisäer, auf welchen sich Luk. 11, 17—23 wie Matth. 12, 25—30 bezieht, gar nicht mehr. Dagegen stehen nun diese Worte mit dem, was bei Lukas folgt, eben so im Zusammenhange und in einer nachweislichen Beziehung wie bei Matthäus zu dem, was ihnen dort vorangeht. Denn die allgemeine, ernste und emphatische Beschreibung der Unverbesserlichkeit dessen, der den unreinen Geist hat,

konnte für sich allein jenen Ausruf eines Weibes V. 27 u. 28 eben so veranlassen, wie das ganze vorhergehende Gespräch. Auch steht er zu den Worten, welche Christus Luk. 11, 29—32 an die Pharisäer richtet, in dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen. Demnach fodert der Zusammenhang die Begrenzung dieser Perikope bei Luk. mit V. 23, so daß Luk. 11, 24—32 in eine andere Perikope zusammengefaßt werden. Wenn nun hiermit der Endpunkt dieser Perikope bei allen drei Evangelisten festgestellt ist, so ist auch offenbar, daß die Darstellung des Matthäus sich durch größere Vollständigkeit und Klarheit mehr zum homiletischen Gebrauche eignet als die des Mark. und des Luk. Denn Matth. giebt wie Lukas die Veranlassung des ganzen Gesprächs mit einer besondern That Christi an, die Markus übergeht, und führt die Rede Christi über den Vorwurf der Pharisäer mit Bemerkungen über die Sünde wider den heil. Geist aus, welche, wie wir nachgewiesen haben, mit der vorangehenden Rede Christi noch genau zusammenhängen und welche Lukas hier gänzlich ausläßt. Nach der vollständigen Darstellung des Matthäus tritt auch hier mit dem Vorwurfe der Pharisäer, welcher der ganzen folgenden Unterredung zu Grunde liegt, dem Wirken Christi ein Widerstand entgegen, den er siegreich bekämpft.

6. Auch in dieser Erzählung erscheint Christus in einer Synagoge lehrend, also in seinem Wirken auf eine ganz unbestimmte Menge. Der Glaube der Kranken wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, um so bestimmter aber wird der Eindruck der Heilung auf das Gemüth der Kranken mit seinen Aeußerungen V. 13 angegeben. In dem Tadel des Synagogenvorstehers liegt offenbar ein Widerstand gegen Christi Wirksamkeit. Das Ende der Erzählung V. 15 bis 17 zeigt Christi siegreichen Kampf gegen diesen Widerstand.

7. Der synoptische Abschnitt, dessen Anfang die Erzählung von der Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat bildet, geht weit über dieselbe hinaus. Die Fortsetzung des synoptischen Abschnittes V. 7 ff. enthält indeß Reden Christi über ganz andre Gegenstände, welche nur den Ort mit denen dieses Abschnittes gemein haben. Christus erscheint auch in dieser Perikope wirksam durch liebevolle Hilfe, welche er zwar nicht in Gegenwart einer großen Menge, aber in dem Hause eines Pharisäers und vor mehreren feindlich gesinnten Zeugen leistet. Ein Widerstand der Feinde Christi gegen sein Wirken wird hier schon mit dem παρατηρούμενοι V. 1 angedeutet. Die Frage, welche Christus an sie richtet V. 3, zeigt, wie Christus sich der Aufmerksamkeit der Gegner als eines Widerstandes bewußt war. Das Schweigen derselben vor (V. 4) und nach (V. 6) der vertheidigenden Rede Christi zeigt, wie Christus diesen Widerstand siegreich bekämpfte.

8. Ueber den Anfang der Perikope bei 19, 1 vergl. §. 66, 14. Das δεῖ V. 5 wird am besten von einer Nothwendigkeit verstanden, welche Christus in seinem Erlösungswerke erkannte. Auch diese Erzählung enthält, wenngleich nicht eine wunderbare Heilung Christi, doch ein Werk seiner erlösenden Liebe. Das Murren der Menge V. 7 ist ein Widerstand, der diesem Werke entgegentrat. V. 10 enthält die Lehre, welche Christus hier diesem Widerstande entgegensetzte. V. 9 zeigt, wie er diesem Widerstande nicht wich und allen hemmenden Einfluß desselben besiegte, und die Worte des Zakchäus V. 8 zeigen den tiefen bekehrenden Eindruck, den die Liebe Christi und deren Beständigkeit bei dem Murren des Volkes auf den Zakchäus machte.

9. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. 65, 7. Der erste Ausspruch Christi über sein Zeugniß für sich selbst V. 31 kann schon wegen des ganz entgegengesetzten Joh. 8, 14 nur so verstanden werden, daß Christus damit die Meinung seiner Gegner ausdrückt. V. 37 wird

das Zeugniß des Vaters von einigen Exegeten (jetzt auch von Meyer) vom alten Testament, von Andern von der Stimme bei der Taufe und der Verklärung Christi, von de Wette aber richtiger vom Zeugniß im Innern des Gläubigen erklärt. V. 38 bedeutet „sein Wort" schwerlich das innere Wort und Licht, wie Olshausen erklärt, aber auch nicht die innre Aneignung der göttlichen Offenbarung im alten Testament, sondern das alte Testament, wie schon aus V. 39 wahrscheinlich wird. V. 39 aber ist das ἐρευνᾶτε nicht wie in Luthers Uebersetzung als Gebot sondern als Indicativ zu fassen, weil eben nur dann V. 40 sich als Gegensatz und Vorwurf und zwar sehr angemessen anschließt.

Der Abschnitt betrifft in seiner ganzen Ausdehnung das Zeugniß für Christum und zwar so, daß Christus, indem er erklärt nach der Meinung seiner Gegner auf sein eignes Zeugniß für sich kein Gewicht legen zu wollen, sich zuerst auf das Zeugniß des Täufers V. 31—35 (ἄλλος V. 32 der Täufer, nicht Gott), dann auf das Zeugniß seiner Werke (ἔργα V. 36, nicht bloß Wunder), ferner auf das Zeugniß Gottes V. 37 u. 38 beruft, endlich seinen Gegnern vorhält, daß sie diesem Zeugnisse nicht glauben, welches er dabei selbst durch die Schriften des alten Testaments näher bestimmt V. 39 u. 40. Das Folgende betrifft das Verhältniß Christi zu den Juden und gestattet schon wegen des allgemeinen Satzes V. 41 eine selbstständige Behandlung und Auffassung. Da die Reden Christi in diesem Abschnitte sich offenbar auf die Verfolgung und den Widerstand, welchen die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda hervorgerufen hatte, vergl. 5, 16—18 beziehen, so erscheint Christus auch hier im siegreichen Kampfe gegen diesen Widerstand, und zwar vor der Menge des Volkes. Da nun die vorangehenden Theile der ganzen Erzählung wegen ihrer großen Ausdehnung mit diesem Abschnitte nicht in Eine Perikope zusammengefaßt werden können, so findet er an diesem Sonntage seine angemessene Stellung, nachdem jene Abschnitte früheren Sonntagen zugewiesen sind.

10. Ueber den Anfangspunkt dieses Abschnittes vergl. die vorige Erläuterung*). Christus hält hier, davon ausgehend, daß er nicht die Ehre bei Menschen sucht, V. 41 den Juden die Ursach ihres Unglaubens damit vor, daß sie nicht die Liebe zu Gott haben V. 42, daß er im Namen seines Vaters gekommen ist V. 43, und daß sie die Ehre bei Menschen und nicht die Ehre bei Gott suchen V. 44, und bemerkt dabei, daß er die Juden wegen dieses ihres Unglaubens nicht bei Gott verklage, weil Moses selbst, der, auf den sie hoffen, sie verklage V. 45—47. Die Stellung dieses Abschnittes rechtfertigt sich, schon wegen seines Zusammenhanges mit den früher V. 18 u. 19 berichteten Verfolgungen, ganz auf dieselbe Weise wie die Stellung des eben betrachteten Abschnittes. Er ist von demselben so unabhängig, daß er mit ihm auf denselben Sonntag gestellt werden kann.

---

*) Nach Meyer liegt der Zusammenhang mit dem Vorigen in dem Gedanken: Aus Ehrsucht sage ich so Großes nicht von mir, sondern weil ich erkannt habe, welches der Grund eures Unglaubens ist. Aber dieser Zusammenhang ist so lose, daß er den Anfang einer Perikope bei V. 41 gestattet.

Septuagesimä.

(Neunter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 68. Die Wirksamkeit Christi auf die bereits berufenen Jünger, §. 13, 3.

1. **Matth. 5, 13–16, Mk. 9, 50, Luk. 14, 34 u. 35.** „Ihr seid das Salz der Erde."
2. **= 12, 1–8, Mk. 2, 23–28, Luk. 6, 1–5.** Das Aehrenraufen der Jünger.
3. **Mk. 3, 13–19. Luk. 6, 12–16.** Wahl der Zwölf.
4. **= 4, 21–25, Luk. 8, 16–18, Luk. 11, 33.** „Zündet man ein Licht an, daß man es unter einen Scheffel setze?"
5. **Matth. 13, 51 u. 52.** Eine Anweisung zur Verkündigung des göttlichen Wortes.
6. **= 8, 23–27, Mk. 4, 35–41, Luk. 8, 22–25.** Der Sturm auf dem See.
7. **= 9, 35–38, Luk. 10, 2.** „Die Erndte ist groß, aber wenig sind der Arbeiter."
8. **= 10, 16–31, Luk. 10, 3, 4, 11, 12; 6, 40; 12, 1–9. 11 u. 12.** Rede bei Aussendung der Zwölf. Abschn. 2.
9. **Matth. 14, 22–36, Mk. 6, 45–56, Joh. 6, 16–21.** Christus geht auf dem See.
10. **Mk. 9, 38–41, Luk. 9, 49 u. 50.** „Der nicht wider uns ist, der ist für uns."
11. **Luk. 10, 17–20.** „Freuet euch, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind."
12. **Joh. 4, 31–38.** „Sehet in das Feld, denn es ist schon weiß zur Erndte."

1. Ueber die Begrenzung dieses Abschnittes vergl. §. 64, 1 und die Parallelen des Mark. und Luk., die in einem ganz anderen Zusammenhange stehen §. 101, 2 u. 89, 2. V. 13 wird verschieden erklärt. Es liegt am nächsten bei dem Salze an die Würze zu denken, der im Gebiete des Geistigen das Anregende und Belebende entspricht, so daß Christus hier sagt: Ihr seid es, die den Menschen Anregung und Belebung geben sollen, und wenn Ihr die Kraft anzuregen und zu beleben verliert, dann wird es den Menschen überhaupt an Anregung und Belebung fehlen: Ihr aber seid dann ohne Werth! Der folgende Ausspruch „Ihr seid das Licht der Welt!" verhält sich zu dem vorangehenden wie der Theil zum Ganzen, da die Erleuchtung ein Theil oder eine bestimmte Seite des neuen Lebens ist, welches die von Christo Angeredeten wecken sollten.

Einige Exegeten erkären diese Worte als zu den berufenen Jüngern, andre als zu den Gläubigen überhaupt gesprochen. Nach der ersten Auffassung ist der Sinn bestimmter und treffender. Dazu kommt, daß Matthäus diesen Ausspruch Christi der Bergpredigt einverleibt, mithin in eine Zeit setzt, wo die Anzahl der Gläubigen wahrscheinlich nur die Jünger oder doch nur wenige Andre umfaßte. Markus und Lukas stellen diesen Ausspruch in eine Verbindung, in welcher seine ausschließliche Beziehung auf die Apostel keinem Zweifel unterliegt. Aber auch wenn der Ausspruch auf alle Gläubige bezogen werden müßte, würde er recht eigentlich einen Moment der den bereits angenommenen Jüngern gewidmeten Wirksamkeit Christi bezeichnen.

2. Der Schlußsatz dieser Erzählung tritt bei Matth. 12, 8 und Luk. 6, 5 sehr plötzlich ein, wird aber bei Markus durch einen zwischeneingeschobenen erläutert, 2, 27. Die Pharisäer greifen mit ihrem Tadel Matth. 12, 2 mehr die Jünger als Christum selbst an. Bei Luk. 6, 2 reden sie die Jünger gradehin an. Christus übernimmt die Vertheidigung der Jünger, und zwar mit Worten, welche für die Jünger selbst einen belehrenden Werth hatten und ihnen ihr ganzes Verhältniß zum mosaischen Gesetz zeigten*). Die hier mitgetheilte Unterredung fällt also, wenn nicht aus-

*) Das Schwanken der Lesart Matth. 12, 6 zwischen μείζων und μεῖζον verdunkelt die Vergleichung des Reiches Gottes mit dem Tempel, welche Christus in diesen Worten wahrscheinlich anstellte, und welche in der gewöhnlichen Lesart μείζων, der die Uebersetzung folgt, nicht zu erkennen ist. Der Name Abiathar Mk. 2, 26 stimmt mit der Geschichte nicht überein.

schließlich, doch mit ihren bedeutendsten Elementen unter den Gesichtspunkt der Bedeutung dieses Sonntags.

3. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 66, 8. Die Ausdrücke beider Evangg. lassen ungewiß, ob hier nur von der Wahl der Apostel oder auch von der Einsetzung in ihr Amt die Rede ist. Doch läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß Markus und Lukas die Aussendung der Apostel als eine andre Handlung fassen als die hier berichtete. Denn Beide erwähnen die letztere später noch besonders Mark. 6, 7 und Luk. 9, 1 u. 2. Da nun der Abschnitt des Matth. 10, 1 ff., welchen die Synopsis als Parallele mit diesem Bericht des Mark. und Luk. zusammenstellt, lediglich die Aussendung der Apostel zum Gegenstande hat, so sehen wir hier, abweichend von der Synopsis, von Matth. gänzlich ab.

Mark. und Luk. berichten in diesem Abschnitte lediglich die Auswahl der zwölf Apostel aus der Gesammtheit der Gläubigen, mit welcher vielleicht eine Ernennung und Einsetzung in ihr Amt verbunden war, und deren nächste Absicht Mark. 3, 14 sehr bestimmt angiebt. Mit der hier berichteten Wahl, welche die frühern einzelnen Jünger ergänzte, setzt Christus seine Wirksamkeit auf die früher berufenen Apostel fort und beginnt seine Wirksamkeit auf die eben berufenen Apostel als solche.

4. Die beiden Aussprüche Christi in diesem kurzen Abschnitte hängen mit dem in beiden Evangelien vorangehenden Gleichnisse vom Worte Gottes so zusammen, daß Christus mit dem ersten auffodert das Wort Gottes zu verbreiten, mit dem andern es zu hören, und dabei vor Gleichgiltigkeit gegen das Wort Gottes warnt. Mark. schaltet zwischen die beiden Aussprüche, welche er mit Luk. gemein hat, noch einen dritten ein, welchen Matth. und Luk. an einer andern Stelle aufnehmen. Dieser dritte Ausspruch „mit welchem Maaße ihr messet, wird Euch wieder gemessen werden" hat in so fern eine Beziehung auf die beiden andern, als das richtige Messen eine Folge des Hörens und durch dasselbe bedingt ist. Diese Aussprüche sind zwar in der Synopsis mit dem Vorangehenden wie mit den zunächst folgenden Sätzen des Markus und Matthäus zu Einem Abschnitte verbunden; allein das vorangehende Gleichniß betrifft die Aufnahme des Wortes Gottes von Seiten der Hörenden, die folgenden Sätze dagegen betreffen mehr seine Verbreitung. Bei Markus folgt auf diesen Satz ein neues Gleichniß, welches eine andre Seite der Verbreitung des Wortes Gottes betrifft, und Luk. wendet sich nach diesen Aussprüchen sogleich zu dem Berichte eines ganz besonderen Vorfalles.

Daß diese Aussprüche an die Jünger Christi, nicht an die ganze Menge des Volkes gerichtet wurden, ist schon darum wahrscheinlich, weil sie bei beiden Evangelisten der Erklärung des Gleichnisses vom Worte Gottes unmittelbar folgen, diese Erklärung aber lediglich den Jüngern auf ihre Frage gegeben wurde Mark. 4, 10 u. Luk. 8, 9, und weil sie sehr bestimmte Anklänge an die Worte enthalten, mit welchen jene Erklärung eingeleitet wird Mark. 4, 11 u. 12. Wie nun jene Erklärung nicht bloß den Zwölf gegeben wurde Mark. 4, 10, so können auch diese Worte Christi nicht ausschließlich als eine Anweisung für die Zwölf verstanden werden: allein sie betreffen doch so entschieden das Verhalten derer, die bereits im Glauben leben, und die Thätigkeit derselben für eigne Fortschritte und für die Verbreitung des Wortes Gottes, daß sie der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt entsprechen.

5. Da der Inhalt der dieser Unterredung vorangehenden Aussprüche Christi sehr mannigfaltig, ihre Form aber in so fern gleich ist, als sie alle parabolisch sind, so wird das διὰ τοῦτο V. 52 besser auf die Form als auf den Inhalt des Vorangehenden bezogen. Das μαθητευθεὶς kann schwerlich anders verstanden werden als: zum Jünger gemacht. Eben darum aber betrifft der ganze Satz V. 52 in jedem Falle das Verfahren eines Jüngers Christi in der Mit-

theilung und Verbreitung des Wortes Gottes. Die Erklärung des καινὰ καὶ παλαιά vom alten und neuen Testament, von Olshausen, ist gewiß zu eng, und die von de Wette „den Zuhörern Bekanntes und Unbekanntes" ist dem Sinne und Zusammenhange angemessener.

Da diese ganze Unterredung nach unsrer Erklärung des διὰ τοῦτο V. 52 nur die Form des Vorangehenden betrifft, so ist der Zusammenhang mit demselben sehr lose und kann bei der homiletischen Behandlung leicht ergänzt werden. Mit V. 53 beschließt Matth. eine ganze Reihe von Gleichnissen. Die Gleichnisse Matth. 13, 44—50 sind zwar auch als zu den Jüngern gesprochen mitgetheilt, beziehen sich aber auf das Reich Gottes im Allgemeinen.

6. Mark. 4, 35 und Luk. 8, 22, welche die Synopsis absondert, hängen als Einleitung mit der Erzählung von der Stillung des Sturms auf dem See genau zusammen. Es wird in derselben außer dem Gespräch mit den Jüngern Matth. 8, 25 u. 26 und Parallelen auch die Gefahr, in der Jesus selbst sich befand, sein Schlaf während derselben, die Stillung des Sees durch ihn, endlich auch von Matth. die Verwunderung der Menschen über dieselbe V. 27 berichtet. Nur Matth. 8, 27 legt die Aeußerung der Verwunderung Andern als den Jüngern in den Mund, vergl. Mk. 4, 44 u. Luk. 8, 25. Die Worte, welche Christus an die Jünger richtet, sind schon deshalb für die homiletische Betrachtung bedeutender als die geschilderte Gefahr, weil sie Christum darstellen und die innre Ruhe offenbaren, durch welche auch der Schlaf bedingt war. Die Stillung des Meeres selbst aber schließt sich jenen Worten bestätigend und ergänzend an. Mit jenen Worten stellt diese Erzählung die Wirksamkeit Christi auf seine Jünger dar.

7. Dieser Abschnitt berichtet in seinem mit den synoptischen Grenzen übereinstimmenden Umfange das fortgesetzte Reisen und Lehren Christi im Allgemeinen, und bleibt zuletzt bei einem bestimmten Momente stehen, in welchem Christus, veranlaßt durch den Anblick der Volksmenge, seinen Jüngern mit einem bildlichen Ausspruche die Größe seines Werkes und die geringe Anzahl der Theilnehmer vorhält, und sie auffodert Gott zu bitten die Anzahl der Arbeiter zu vermehren. V. 36 ist das ἐσκυλμένοι von Luther zu schwach mit „verschmachtet" statt mit „geplagt" übersetzt. Der Ausspruch Christi V. 37 u. 38 bildet den eigentlichen Kern der Perikope so augenscheinlich, daß er ihre Stellung leiten muß.

8. Dieser zweite Theil der Rede, mit welcher Christus die Zwölf aussendet, Matth. 10, 5, Mark. 6, 7, Luk. 9, 2 enthält Vorschriften für das Verhalten der Zwölf bei der Verkündigung des Evangeliums in dem Falle, daß sie thätigen feindlichen Widerstand finden*). V. 1—15 spricht Christus zwar auch von dem Falle der Gleichgiltigkeit gegen das Evangelium, doch noch nicht von dem Falle des thätigen Widerstandes, und er geht von V. 32, den Gedanken an den thätigen Widerstand aufgebend, zu Verheißungen und Belehrungen über das apostolische Wirken überhaupt über. Die Rede stellt also in ihrem ganzen Umfange die Wirksamkeit Christi auf seine Jünger zur Befestigung und Belebung ihres Glaubens dar.

---

*) Die Verheißung Matth. 10, 23 wird am sichersten von der Wiederkehr Christi verstanden. V. 25 meint Christus mit dem Hausherrn sich selbst.

Der Abschnitt Matth. 9, 35—38 hängt offenbar als Einleitung mit der Rede Matth. 10 zusammen. Da wir nun Matth. 9, 35—38 so eben ad 7 auf diesen Sonntag gestellt haben, so fällt der erste Theil der Rede bei der Aussendung auf den folgenden. Andrerseits folgt auf den vorliegenden Abschnitt der Rede bei der Aussendung noch ein dritter V. 32 — 42, welcher mit diesem zweiten näher zusammenhängt, als der zweite mit dem ersten, und deshalb dem zweiten im Kirchenjahre folgen muß.

9. Mit der Erzählung von dem Gehen Christi auf dem See, welche Matth. und Luk. mit Johannes gemein hat, verbinden die beiden Ersteren einen kurzen Bericht über den Andrang vieler Kranken zu Christo und über die Heilung derselben nach der Ueberfahrt. Dieser ist so kurz und allgemein gehalten, daß wir ihn, der Synopsis folgend, mit in diese Perikope aufnehmen*). Da die Jünger ausdrücklich als die Fahrenden genannt und angeführt werden, da alle drei Evangelisten den Sturm, welcher das Schiff beunruhigte, mit allem Nachdruck hervorheben, und Christus bei seinem Zusammentreffen mit den Jüngern tröstende, beruhigende Worte spricht, dem Petr. aber bei seinem von Matth. allein berichteten Versuch auch auf dem See zu gehen Mangel an Glauben vorwirft, so läßt sich keine andre Absicht Christi bei dieser Handlung denken, als daß er den Jüngern seine Macht über die Natur zeigen wollte, wie dieß auch bei der Schifffahrt geschah. Eben deshalb gehört diese Erzählung als Perikope diesem Sonntage an.

10. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope, welche mitten in einem größern synoptischen Abschnitte liegt, vergl. §. 101, 1. Die ganze Erzählung von einer Beschwerde über einen Menschen, der in Jesu Namen Teufel austrieb, geht von einer eignen, in ihr selbst bestimmt angegebenen Veranlassung aus und hängt mit dem ersten Theile des synoptischen Abschnittes nur durch die Worte ἐν τῷ ὀνόματί σου und darum sehr lose zusammen**). Christus sagt demnach hier, daß Jeder, der seinen Namen anrufe, schon damit den Weg zur Gemeinschaft mit ihm irgend wie betreten habe, und giebt damit den Jüngern eine Belehrung über das Verhältniß der Menschen zu den Gläubigen überhaupt und über ihr rechtes Verhalten gegen die Menschen bei der Verbreitung des Reiches Gottes.

11. Die Erzählung von der Rückkehr der 70, von deren Aeußerung über ihre Macht über die Dämonen und von der Antwort, welche Christus ihnen ertheilte, steht in der Mitte eines größeren synoptischen Abschnittes, in welchem ihr Luk. 10, 1—16 vorangeht und V. 21 — 24 folgt. Die unmittelbar vorangehenden Verse hängen ihrem ganzen Inhalte nach (vergl. §. 71, 2) mit diesem Abschnitte so wenig zusammen, daß derselbe auch ohne Verbindung mit denselben völlig verständlich ist. Viel enger hängt dagegen dieser Abschnitt mit Luk. 10, 1—12 zusammen. Allein dieses Stück ist bereits oben §. 31, 1 ausgeschlossen worden.

Der Ausspruch Christi V. 18 ist durch die Aeußerung der 70 mit veranlaßt, drückt ein geistiges Schauen in die Zukunft aus, und beschreibt die schnelle und gänzliche Ueberwindung des Bösen durch Christum. Das Geschriebensein der Namen

---

*) Einige Exegeten haben das ἐπὶ τῆς θαλάσσης Matth. 14, 25, Mark. 6, 48 und Joh. 6, 19 „an dem Meere" erklärt. Diese Erklärung aber widerstrebt dem Zusammenhange und der ganzen Haltung der Erzählung so sehr, daß sie unbedingt verworfen werden muß.

**) Diese Worte können hier nur von einem ganz äußerlichen Anrufen des Namens Jesu verstanden werden. Der Ausspruch Christi Mark. 9, 40 und Luk. 9, 50 ist in Rücksicht auf Matth. 12, 30 nur sprüchwörtlich und in möglichst weitem Sinne zu fassen.

im Himmel V. 20 kann nur auf die Aufnahme der Jünger in die Gemeinschaft des Heils in Christo gehen: so daß der ganze Ausspruch die Absicht hat die Freude der Jünger über ihre Macht über die Dämonen von jeder Beimischung des Hochmuthes zu reinigen. Dieser Ausspruch ist schon darum als der wichtigste des ganzen Abschnittes anzusehen, weil er an den Anfang wieder anknüpft. Er fodert die dem Abschnitte hiermit angewiesene Stellung.

12. Diese Perikope ist mit dem Gespräche Christi mit seinen Jüngern am Brunnen bei Sichem während der Abwesenheit des dort angetroffenen und nach der Unterredung über das Wasser des Lebens in die Stadt gegangenen Weibes sehr bestimmt begrenzt *). Christus sagt hier den Jüngern, nachdem er ihnen gezeigt hat, daß der Wille Gottes seine Speise (der Grund aller Kraft und Stärkung seines innern Lebens) ist, daß die geistige Erndte bereits da, und sie selbst ausgesendet seien um die Freude derselben zu genießen, nachdem sie von ihm vorbereitet sei. Bei diesen Aussprüchen hatte Christus offenbar die Absicht die Jünger im Glauben zu stärken und zur Erfüllung ihres Berufes zu ermuntern. Da dieses Gespräch Christi mit seinen Jüngern sich schon dadurch von den übrigen Theilen dieses Kapitels unterscheidet, daß es eben mit den Jüngern geführt wird, so gestattet es die Stellung auf diesen Sonntag, ob es gleich durch dieselbe von den übrigen Theilen des Kapitels entfernt wird.

Sexagesimä.

(Zehnter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 69. Die Wirksamkeit Christi auf die bereits berufenen Jünger (Fortsetzung, vergl. §. 13, 3).

1. **Matth. 10, 1—15, Mk. 6, 7—11, Luk. 9, 1—5.** Rede bei Aussendung der Zwölf. Abschn. 1.
2. „ **10, 32—42. Mk. 6, 12 und 13 und 9, 11, Luk. 9, 6 und 12, 8 und 9, 50—53.** Rede bei Aussendung der Zwölf. Abschn. 3.
3. „ **16, 5—12, Mk. 8, 14—21.** Christus warnt vor dem Sauerteige der Pharisäer.
4. „ **16, 13—20, Mk. 8, 27—30, Luk. 9, 18—21.** Christus fragt: Wer sagen die Leute, daß ich sei?
5. „ **17, 14—21, Mk. 9, 14—29, Luk. 9, 37—43.** Christus heilt einen Kranken, dem die Jünger nicht helfen konnten.
6. **Luk. 9, 51—56.** „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?"
7. „ **10, 38—42.** „Eines ist Noth."
8. „ **12, 35—49.** Christus ermahnt zur Wachsamkeit.
9. „ **17, 5 und 6.** „Stärke uns den Glauben."
10. **Matth. 19, 16—30. Mk. 10, 17—31, Luk. 18, 18—30.** Gespräche mit dem reichen Jünglinge und über denselben.
11. „ **20, 20—28, Mk. 10, 35—45.** Christus lehnt die Bitte der Söhne Zebedäi ab.
12. **Joh. 6, 60—71.** Christus und seine Jünger nach der Speisung der fünf Tausend.
13. „ **11, 1—16.** Auferweckung des Lazarus. Abschn. 1.

---

*) Die Ausleger sind darüber uneinig, ob die Nähe der Erndte von den bereits herbeieilenden Samaritanern oder im Allgemeinen und prophetisch zu verstehen ist? Da später V. 36 u. 37 der Erndtende von dem Säenden unterschieden wird, so ist die allgemeine, prophetische Erklärung von V. 35 wahrscheinlicher. Allein die Bestimmung des Erndtenden und Säenden ist etwas zweideutig. Sie tritt am deutlichsten V. 38 in den Worten ἄλλοι und ὑμεῖς hervor. Das ἄλλοι wird hier von Olshausen von Johannes dem Täufer und allen früheren Propheten verstanden. Tholuck und Lücke fassen den Plur. als Singul. De Wette aber glaubt hier die Vorliebe des Evangelisten für allgemeine Sätze, die doch auf eine bestimmte Person gehen, zu erkennen. Meyer erklärt den Plural. entschieden von Christo.

1. Die Erzählung von der Aussendung der zwölf Apostel und der erste Theil der bei derselben gehaltenen Rede muß wegen des nahen Zusammenhanges beider verbunden werden, wenngleich die Rede selbst, nach unsern Bemerkungen zu §. 68, 8, getrennt werden muß *). Christus giebt hier nach dem Verbote zu den Samaritern zu gehen eine Anweisung zum Verfahren bei der Verbreitung des Reiches Gottes, zur Ankündigung desselben selbst V. 7, zu den dabei zu verrichtenden Thaten V. 8, zum Verhalten auf der Reise V. 9 u. 10 und dann eine Anweisung über das erste Eintreten in die Häuser oder über die erste Anknüpfung eines bestimmten Verhältnisses mit den Menschen V. 12 u. 13, und verbindet damit einen Ausspruch über die Folgen der Aufnahme und der Verschmähung der Apostel für die Menschen. Ueber den Endpunkt dieser Perikope so wie über ihre Stellung vergl. oben §. 68, 8. Die temporären Aussprüche dieses Abschnittes V. 5, V. 9 u. 10 haben den allgemeinen Werth, daß sie zeigen, wie Christus das Verfahren bei der Verbreitung seines Reiches von dem jedesmaligen Standpunkt seiner Entwickelung abhängig machte.

2. Mit dem dritten Theile der Rede Christi bei Aussendung der Apostel verbindet die Synopsis eine Nachricht über die Befolgung der Weisungen Christi in dieser Rede aus Mark. 6, 12 u. 13 und Luk. 9, 6 und einige Aussprüche Christi, die Luk. an einer andern Stelle hat. Wir folgen hier der Abtheilung und Zusammenstellung der Synopsis, ziehen aber auch Luk. 12, 50 mit hierher, weil dieser das Bild des Feuers im vorangehenden Verse nicht weiter ausführt. Dieser Theil der Rede Christi enthält nach einer Verheißung für Jeden, der Christum bekennt V. 32 u. 33, einen Ausspruch über den Streit als die Bedingung der Ausbreitung des Reiches Gottes V. 34 — 36, giebt den Umfang der Entsagung an, die Christus von den Seinigen fodert V. 37 — 39, und beschreibt dabei den Segen und den Werth einer gläubigen Aufnahme der Apostel von den Menschen V. 40—42. Ueber Abtheilung und Stellung dieser Perikope vergl. §. 68, 8.

3. Die Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer, welche Christus in diesem Abschnitte an die Jünger richtet, ist in der Synopsis mit einem vorangehenden Gespräche mit den Pharisäern zu Einem Abschnitte verbunden: allein Matth. bezeichnet wie Mark. sehr ausdrücklich den Ort und die Zeit dieser Warnung als von dem Ort und der Zeit des vorangehenden Gesprächs verschieden, so daß Beides nur durch die Beziehung auf die Pharisäer zusammenhängt. Nach Matth. warnt Christus vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer, nach Mark. aber vor dem Sauerteige der Pharisäer und des Herodes. Nach Matth. kann der Sauerteig als bildlicher Ausdruck für die Lehre verstanden werden, wie ihn die Jünger nach Matth. 16, 12 verstehen. Nach Mark. hat der Ausdruck einen weiteren Sinn und geht auf die

*) Der Widerspruch von V. 5 mit dem Gebot Matth. 28, 19 läßt sich nur durch die Vermuthung ausgleichen, daß Christus es für nöthig hielt den Aposteln bei ihrer ersten Aussendung ein andres Verfahren vorzuschreiben als später. V. 9 wird von de Wette mit großer Wahrscheinlichkeit als Verbot jedes Vorraths erklärt. V. 13 u. 14 wird am besten dahin erklärt, daß Christus sagt: Jene werden Euren Frieden, der Euch ungeachtet Eurer Verschmähung bleibt, nicht erlangen, und daß er dann den Aposteln alle Gemeinschaft mit denen, die sie einmal verschmäht haben, untersagt.

böse Gesinnung überhaupt. Bei beiden Evangelisten kann er von der heuchlerischen Gesinnung insbesondere verstanden werden. In jedem Falle liegt in der Vergleichung mit dem Sauerteige der Gedanke an einen Stoff, welcher eine eigne Kraft hat sich zu verbreiten und eben darum für die Jünger gefährlich war.

4. Die Verbindung des με 16, 13 mit dem τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου gestattet keine andre Auffassung als die der Apposition. Die Uebersetzung läßt das με ganz unbeachtet*). Da das ganze Gespräch Matth. 16, 13—20 und Parallelen lediglich die Person Christi zum Gegenstande hat, und zwar so, daß Christus die Jünger zuerst nach der Meinung andrer Menschen, dann nach ihrer eignen Meinung über dieselbe fragt, und da Matth. 16, 21 ff. u. Parall. Christus zur Verkündigung seiner Leiden übergeht, so ist dieser Abschnitt schon durch seinen Inhalt von dem folgenden bestimmt geschieden. Auch ist die äußere Verbindung beider Abschnitte sehr lose, da Matth. und Mark. das Folgende mit ihren gewöhnlichen Verbindungspartikeln anschließen. Luk. 9, 21 erleichtert die Uebersetzung die Theilung, da sie das Partic. εἰπὼν auflöst. Der Zusammenhang des Gesprächs über die Person Christi mit der Ankündigung seiner Leiden wird mit der Stellung der letzteren auf den folgenden Sonntag berücksichtigt §. 47. Die Art und Weise, in welcher Christus die Antwort des Petrus erwiedert, beweist, daß Christus das ganze Gespräch über seine Person mit den Jüngern lediglich um dieser selbst willen und zur Befestigung ihres Glaubens anknüpfte.

5. Der Ausspruch Christi Matth. 17, 17 wird von Einigen auf die Jünger allein, von Andern besser auf die ganze Versammlung bezogen und von Neander näher als ein Tadel der fortdauernden Neigung Wunder zu sehen, in Uebereinstimmung mit Joh. 4, 48, gefaßt**). Die Schlußworte bei Matth. und Mark. werden von Neander durch eine allgemeine und bildliche Auffassung von der Inbrunst des Gebetes und der rechten Abkehr des Gemüthes von allem Weltlichen tiefsinnig erklärt***). Die sogleich im Anfange der Erzählung hervorgehobene Unfähigkeit der Jünger den Kranken zu heilen, und das besonders von Matth. ausführlich mitgetheilte Gespräch Christi mit den Jüngern über diese Unfähigkeit Matth. 17, 19—21 giebt diesem Abschnitte eine besondere Bedeutung für das Verhältniß Christi zu seinen Jüngern: es zeigt die Wirksamkeit, welche er auf diese ausübte, in einer sonst nirgends vorkommenden Weise. Vergl. über die Stellung §. 48.

6. Die Worte Christi V. 9, 55 sind kritisch und hermeneutisch unsicher. Wir folgen dem Griesbach'schen Texte, der die Worte Christi: οὐκ οἴδατε οἵου πνεύματός ἐςε ὑμεῖς; aufnimmt†). Der Sinn dieser Worte ist: „Wisset Ihr nicht, in

*) Das σάρξ καὶ αἷμα V. 17 ist von der angebornen, natürlichen Fassungskraft des Menschen im Gegensatz zur Offenbarung durch den Geist zu verstehen. Das Binden und Lösen V. 19 bezeichnet das Erlassen und Nichterlassen. Da Matth. 18, 18 dasselbe von allen Jüngern gesagt wird, so enthalten diese Worte keine Bevorzugung des Petrus.

**) Das schwierige τὸ Mark. 9, 23 giebt die Uebersetzung dem Sinne nach richtig, wenn auch nicht buchstäblich.

***) Vergl. Leben Jesu Christi S. 305. Aehnlich in der neuesten Auflage S. 497.

†) Die Erklärung derselben mit „Wisset Ihr nicht, welchen (zornigen) Geist ihr mit dieser Frage zu erkennen gebt?" ist unstatthaft.

welchem Geiste Ihr handeln sollt?" Christus sprach demnach diese Worte in der Absicht eine Regung des Zornes in den Jüngern durch eine allgemeine Erinnerung an ihren Beruf und an die Gesinnung, welche er in ihnen erwecken wollte, zu unterdrücken.

7. Der Sinn des Ausspruchs Christi in dieser Erzählung wird durch die vorangehenden Bemerkungen über die verschiedenartige Beschäftigung der Schwestern, durch den in der Uebersetzung nicht genug hervorgehobenen Gegensatz des πολλά und ἑνός und durch das folgende τὴν ἀγαθὴν μερίδα dahin bestimmt, daß er nur von der Einheit des geistigen Heils im Gegensatze zu der Vielheit der leiblichen Bedürfnisse verstanden werden kann. Maria und Martha gehörten offenbar schon zu dem Kreise der Gläubigen. Auch waren die Jünger bei dieser Unterredung zugegen V. 38, so daß auch sie durch diesen Ausspruch belehrt wurden.

8. In diesem Abschnitte fodert Christus die Jünger zur Wachsamkeit auf und erläutert diese Auffoderung durch eine Vergleichung mit den Knechten eines Hausherrn, welche auf eine Frage des Petrus V. 41 näher ausgeführt wird V. 42—49.

Der Abschnitt gehört einem größeren synoptischen an, der aber zu groß ist um in Eine Perikope zusammengefaßt werden zu können. Seine Umgebungen gestatten diese Theilung, da im Vorhergehenden von der Geringschätzung der zeitlichen Güter, im Folgenden aber vom Streit und Kampf als der nothwendigen Bedingung der Verbreitung des Reiches Gottes die Rede ist. Auch hören die Parallelen des Matth. zu Luk. 12, 22 — 32 bei V. 35 auf, und V. 35 — 38 ist wie V. 41 und 47 — 49 dem Luk. eigenthümlich, so daß nur V. 39 u. 40 und V. 42 — 46 Parallelen bei Matth. 24 finden. Die Zusätze des Luk. zu der Rede, die er im Ganzen mit Matth. gemein hat, sind in diesem Abschnitte so bedeutend und geben ihm schon durch die Frage des Petrus eine so bestimmte Beziehung auf die Jünger, daß er unter den Gesichtspunkt der Bedeutung dieses Sonntags fällt.

9. Dieses kurze Gespräch steht mitten in einem größeren, mehre Aussprüche Christi gegen seine Jünger umfassenden, synoptischen Abschnitte Luk. 17, 1 — 10. Allein Christus spricht, während in diesen beiden Versen vom Glauben und der Stärkung desselben die Rede ist, unmittelbar vorher von der Versöhnlichkeit und nachher von dem Verhältniß des Knechtes zum Herrn. Die Bitte der Apostel wird von de Wette wohl mit Recht vom Wundervertrauen verstanden. Denn die Apostel wünschten wegen ihres Berufes den Glauben zunächst in so fern und in dem Sinne, in welchem er sie in den Stand setzte Wunder zu thun. Hiernach gewinnt die Antwort Christi den bestimmten Sinn, daß die Apostel, wenn sie nur den rechten Glauben, den er im Allgemeinen foderte, haben, eine besondre Gabe Wunder zu thun nicht bedürfen und nicht verlangen würden.

10. Diese Perikope steht im Anfange eines synoptischen Abschnittes, welcher auch das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge enthält. Dieses Gleichniß gestattet schon wegen der parabolischen Form, durch welche es sich von dem vorliegenden Abschnitte unterscheidet, die Trennung von demselben, ob es gleich durch das γάρ 20, 1 auf ihn zurückweist*). Die drei Gespräche, in dieser Perikope, das mit dem

*) Die Schwierigkeit des Ausspruchs Christi V. 17 wird bei Matthäus durch die richtigere Lesart, welche den Sinn giebt „Wie fragst Du mich über das Gute?" etwas erleichtert. Die Uebersetzung folgt aber der gewöhnlichen Lesart, nach welcher die Worte Christi bei Matthäus

reichen Jünglinge V. 16—22, das folgende mit den Jüngern und das von Petrus mit der Frage V. 27 angeregte hängen genau zusammen. Denn das Gespräch mit den Jüngern V. 23—26 über die Foderung an den reichen Jüngling dient derselben zur Erläuterung, und zeigt, daß Christus jene Foderung nicht als eine allgemeine sondern mit besonderer Rücksicht auf den innern Zustand des Jünglings aussprach. Die Frage des Petrus V. 27 aber findet nur in dem Vorangehenden diejenige Erklärung und Entschuldigung, deren sie im Munde eines Christo bereits näher stehenden Jüngers bedarf. In dem ganzen Abschnitte nimmt die Unterredung Christi mit den Jüngern offenbar den größten Raum ein: und diese muß um so mehr als der eigentliche Hauptgegenstand des Ganzen angesehen werden, als der reiche Jüngling eben nicht in eine nähere Gemeinschaft mit Christo tritt, dieser Abschnitt also eben so das Ende wie den Anfang des Wirkens Christi in Beziehung auf den reichen Jüngling berichtet. Diese Unterredung aber stellt einen bedeutenden Moment der Wirksamkeit Christi auf seine Jünger dar, in welchem er sie über die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes und über die Gewißheit einer Freude in demselben, welche für allen zeitlichen Verlust reichlich entschädigt, belehrt.

11. Da Christus seine Antwort*) auf die Bitte um Erhebung der Söhne des Zebedäus nach der Darstellung beider Evangelisten an die Jünger richtet, da die Schlußworte Matth. 20, 25 ff. lediglich zu den Jüngern gesprochen werden, und da nach Mark. 10, 35 die Bitte von den Jüngern ausgeht, so stellt die ganze Erzählung offenbar einen Moment der Wirksamkeit Christi auf seine Jünger dar, in welchem er eine Regung des Hochmuthes durch die Vorhaltung seines Berufes und seines Werkes unterdrückt, und gehört demnach diesem Sonntage als Perikope sehr bestimmt an, wenngleich Matth. die Bitte nicht den beiden Jüngern sondern ihrer Mutter in den Mund legt.

12. Dieser Abschnitt theilt sich schon dadurch sehr bestimmt von den vorstehenden Gesprächen des Kap. 6 ab, daß er nicht wie diese von den Juden als Theilnehmern der Unterredung mit Christo, sondern von den Jüngern ausgeht, und daß er an eine Aeußerung anknüpft, in welcher diese den Eindruck des bisher Gesagten zu erkennen gaben**). Da die von V. 60 an redenden

---

dieselben sind wie bei Markus und Lukas. Auch in dieser Fassung läßt die Frage der Vermuthung Raum, daß Christus das „gut" nur auf gute Werke bezogen und die Absicht gehabt habe den Begriff des Jünglings vom Guten an sich zu berichtigen. Der Ausspruch Matth. 19, 24 ist jedenfalls hyperbolisch zu fassen und wird durch V. 26 erklärt und gemildert. Der Ausdruck *παλιγγενεσία* V. 28 ist von Einigen von der Auferstehung oder der Wiederherstellung der durch die Sünde verdorbenen Welt verstanden worden. Wegen der bildlichen Fassung der ganzen Stelle erscheint die Erklärung dieses Ausdrucks vom Gericht oder von der Wiederherstellung aller Dinge richtiger. Das *ἑκατονταπλασίονα* Matth. 19, 29 ist von einigen Exegeten von der Vergeltung in diesem, von andern von der Vergeltung im künftigen Leben verstanden worden. Die Parallelen des Markus und Lukas begünstigen die erste Erklärung, bei welcher an die Freude zu denken ist, die Jeder schon hier im Reiche Gottes hat.

*) Der Ausspruch Christi V. 23 läßt sich mit dem Matth. 28, 18 dadurch ausgleichen, daß man den Zustand in welchem Christus diese Worte sprach, von seinem späteren, seiner Erhöhung, unterscheidet. Das Wort *λύτρον* Matth. 20, 28 kann nur: „Lösegeld" verstanden werden. Die Wirkung dieses Lösegeldes wird aber sehr verschieden, von Einigen durchaus materiell, von Andern aber geistig und als in dem Erlösten selbst vorgehend gefaßt. Nur die letztere Fassung entspricht den Grundanschauungen des neuen Testaments.

**) Das *σκληρὸς* V. 60 ist für „schwer zu lösen" aber auch für „schwer zu thun," für

Jünger eben so über die ganze bisherige Rede sprechen konnten wie über einen Theil derselben, so können die Worte σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος V. 60 auf den Hauptgedanken der bisherigen Rede bezogen werden. Die Fortsetzung des Gesprächs fodert diese Erklärung. Denn die VV. 62—65 kündigen sich durch ihren ganzen Zusammenhang als die eigentliche Antwort Christi auf die Frage der Jünger V. 60 an. V. 62 bezieht sich durch das οὖν auf etwas Vorangegangenes und kündigt sich zugleich durch das ἐὰν als eine Steigerung oder Verstärkung der bisherigen Behauptungen an. Das ἀναβαίνοντα kann im graden Gegensatze zu καταβαίνων und καταβέβηκα V. 33 und 38, also von Christi Weggange von der Erde und seinem Hingange zum Vater, also mit Meyer vom Sterben Christi verstanden werden*). Demnach ist der Sinn von V. 61 u. 62: „Ihr ärgert Euch hieran? Wenn Ihr Euch aber hieran, nämlich daß das lebendige Brodt vom Himmel gekommen bin, ärgert, was werdet Ihr sagen, wenn Ihr seht, daß der Sohn Gottes, der vom Himmel gekommen ist, wieder hingeht, wo er früher war?“ V. 63 enthält mit den Worten πνεῦμα und σάρξ einen im Bisherigen noch gar nicht hervorgetretenen Gegensatz. Es wird mit demselben das innere geistige und das äußere sichtbare Wesen in der Person Christi unterschieden**). Das ῥήματα wird von de Wette richtig auf alle Reden Christi bezogen. Es bezeichnet die Art und Weise und das Mittel, durch welches Christus sich selbst mittheilt und darstellt, so wie andrerseits das πνεῦμα und σάρξ die Vorstellung des ἄρτος hier vollständig deckt. Wie nun Christus hier vom πνεῦμα und σάρξ und den ῥήματα sagt, daß sie Leben geben, so hat er oben von dem ἄρτος gesagt, daß er Leben giebt V. 35 u. 36 und sich durch die Rede offenbart. V. 36 wiederholt demnach den Inhalt von V. 41—47 nur in andrer Weise und zwar mit einer Unterscheidung, welche den Anstoß, den die Jünger an dem Bisherigen genommen hatten, aufheben sollte. V. 65 wiederholt den V. 44 ausgesprochenen Satz fast mit denselben Worten und nimmt damit den Inhalt des Abschnittes V. 41—47 wieder auf. Die Frage Christi V. 67 ist in der Uebersetzung nicht genau ausgedrückt. Denn der Sinn derselben ist: Ihr wollt doch nicht etwa auch hingehen? Sie steht offenbar eben so wie V. 68—71 mit den ersten Sätzen dieses Abschnittes in einem solchen Zusammenhange, daß die Nothwendigkeit die mit V. 60 beginnende Perikope bis V. 71 auszudehnen keinem Zweifel unterliegen kann. V. 69 folgt die Uebersetzung einer falschen Lesart und sollte lauten: „der Heilige Gottes.“

Christus wiederholt in diesem Abschnitte, weil er bemerkt, daß Einige seiner Jünger über seine bisherige Rede murmeln, den Inhalt derselben im Wesentlichen V. 62, 63 u. 65, deutet auf den Unglauben Einiger unter ihnen hin, und fragt, als hiernach mehre seiner Jünger von ihm hinweggehen, die Zwölf: „Ihr wollt doch nicht etwa auch hingehen?“ Auf diese Frage aber erhält er die Antwort eines sehr entschiedenen und freudigen Bekenntnisses von Petrus V. 68 u. 69, welches ihn noch

„schwer anzunehmen,“ von Meyer „anstößig“ erklärt worden. Die letzte, schon von den alten gegebene Erklärung scheint dem Zusammenhange und der folgenden Rede am meisten zu entsprechen, und wird besonders durch die sogleich folgende Frage „Wer kann sie hören?“ begünstigt. Die Worte οὗτος ὁ λόγος werden von älteren Auslegern von den Aeußerungen Christi über seine himmlische Abkunft, von den Neueren aber und insbesondere von de Wette von den Aeußerungen Christi über das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes, von Meyer von den Hinweisungen auf Christi Tod verstanden.

*) Das ἀναβαίνοντα ist von Einigen auf Christi sichtbare Auffahrt zum Himmel, von Andern auf seine Verherrlichung im Tode bezogen worden. Diese beiden Erklärungen schließen sich aber dem Bisherigen nicht so genau an, als es schon das οὖν V. 62 fodert. Denn von einem sichtbaren Auffahren ist im Vorigen noch eben so wenig die Rede gewesen als von einem sichtbaren Herabkommen: und wenngleich V. 51 eine Hinweisung auf den Tod Christi enthält, so ist derselbe doch dort in keiner Weise als Verherrlichung Christi bezeichnet.

**) Damit löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen der Behauptung dieses Verses „das Fleisch ist nichts nütze“ mit V. 53—55. Denn in dem obigen Satze ist die σάρξ noch nicht wie hier ganz für sich, sondern immer in ihrer Verbindung mit dem πνεῦμα gedacht.

veranlaßt zu sagen, daß einer unter ihnen ein Verräther sei. Diese ganze Unterredung ist für das Verhältniß Christi zu seinen Jüngern, für die Art und Weise, wie er ihren Glauben befestigte, für die Freiheit, welche er ihnen in ihrem Verhältniß zu sich gestattete, so bezeichnend, daß sie als Perikope die Bedeutung dieses Sonntages sehr vollständig und bestimmt darstellt. Daß dieser Abschnitt in dieser Stellung von den vorangehenden Theilen des Kap. 6 etwas entfernt wird, kann gegen diese Stellung schon darum kein Bedenken erregen, weil, wie wir nachgewiesen haben, der wesentliche Inhalt der vorangehenden Abschnitte in diesem wiederholt wird.

13. In diesem Abschnitte bleibt (V. 6) ungewiß, aus welchem Grunde Christus sich auf dem Wege nach Bethanien zwei Tage aufhielt. V. 7 sagt nicht, auf welche Weise Christus die Kunde vom Tode des Lazarus erhalten hatte, die ihn allein bewegen konnte die Reise nach Bethanien fortzusetzen. V. 9 und 10 kann das νυκτί am leichtesten, wenn nicht grade vom Tode doch durch Beziehung auf Leiden und Verfolgung erklärt werden, wodurch jener Ausspruch einen ähnlichen Sinn gewinnt wie 9, 4, und diese Erklärung wird durch die vielfachen Anklänge dieses ganzen Abschnittes an 9, 3 unterstützt, die sich V. 4, 15 und 42 finden*).

Der Ausspruch V. 15 findet seine Erklärung durch eine Vergleichung mit Joh. 9, 3, in so fern dort die Offenbarung der Werke Gottes als Zweck des Leidens bezeichnet ist wie hier der Glaube der Jünger als Zweck des Todes des Lazarus, der Glaube aber mit der Offenbarung der Werke Gottes offenbar zusammenhängt. Dieser Abschnitt erzählt mit der Nachricht, welche Jesus von der Krankheit des Lazarus erhielt V. 1—3, Jesu Aeußerung über dieselbe V. 4, seine Reise nach Bethanien, den Aufenthalt, die Gespräche während derselben V. 5—15, und die Worte des Thomas V. 16, enthält also Vorgänge und Reden, welche der Ankunft Christi in Bethanien vorangingen. Da nun erst V. 17 zu den Worten und Thaten übergeht, die Christus in Bethanien unter denen, die seine Hilfe angerufen hatten, sprach und vollbrachte, so erreicht die Erzählung mit V. 16 einen Abschluß, welcher den Schluß der Perikope bei V. 16 gestattet, da sie einem der größeren für sich untrennbaren Stücke des neuen Testaments (§. 43, 2) angehört. Die übrigen Theile der ganzen Erzählung von der Auferweckung des Lazarus sind offenbar viel zu groß um in Eine Perikope zusammengefaßt werden zu können und enthalten, wie wir weiter unten näher nachweisen, noch drei Perikopen, nämlich V. 17—27; 28—44; 45—57, welche sich nach §. 47 im Kirchenjahre unmittelbar folgen müssen. Die letzte dieser Perikope, muß unmittelbar vor denjenigen Sonntag gestellt werden, dessen Bedeutung auf dem Einzuge in Jerusalem ruht, als welchen wir oben §. 14, 2 den dritten in der Passionszeit bestimmt haben. Dieser Abschnitt ist demnach schon durch seinen Zusammenhang auf diesen Sonntag gewiesen. Er entspricht aber wegen der Gespräche Christi mit den Jüngern, die er enthält, auch der Bedeutung dieses Sonntages.

---

*) Meyer giebt den Sinn der „allegorischen Antwort" mit folgenden Worten an: Die mir zum Wirken von Gott bestimmte Zeit ist noch nicht verstrichen; so lange diese noch dauert, kann mir Niemand etwas anhaben; wenn sie aber abgelaufen sein wird, werde ich in die Hände meiner Feinde gerathen. De Wette verwirft die Erklärung dieser Stelle nach 9, 4, weil sie nach seiner Meinung nicht mit V. 8 stimmt. Indeß läßt sie sich mit diesem Satze in Zusammenhang bringen, und die Erklärung de Wette's, nach welcher V. 9 und 10 einen ähnlichen Gedanken enthält wie Matth. 10, 16, paßt nicht in den Zusammenhang.

Quinquagesimä.

(Elfter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 70. Die Verkündigung der Leiden Christi. §. 13, 3.

1. **Matth. 11, 1—19, Luk. 7, 18—35, Luk. 16, 16.** Sendung der Johannesjünger zu Christo.
2. **= 16, 21—28, Mk. 8, 31—9, 1, Luk. 9, 22—27.** Erste Verkündigung der Leiden Christi.
3. **= 17, 22 u. 23, Mk. 9, 30—33 end. Luk. 9, 43—45.** Zweite Verkündigung der Leiden Christi.
4. **Luk. 17, 20—37.** Christus verkündigt den Eintritt des Reiches Gottes und seine Leiden vor demselben.
5. **Matth. 20, 17—19, Mk. 10, 32—34, Luk. 18, 31—34.** Dritte Verkündigung der Leiden Christi.
6. **Joh. 7, 1—13.** „Meine Zeit ist noch nicht hier, eure Zeit aber ist allewege."
7. **= 8, 21—30.** „Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen."
8. **= 9, 1—17.** Christus heilt den Blindgebornen. Abschn. 1.
9. **= 11, 17—27.** Auferweckung des Lazarus. Abschn. 2.

1. Matth. 11, 1, welchen die Synopsis von dieser Erzählung trennt, gehört als einleitende Orts- und Zeitbestimmung nothwendig mit ihr zusammen. Eben so nöthig ist die Verbindung des letzten Theils V. 11—19 mit dem ersten, da V. 10 ff. noch bedeutende Aussprüche über den Täufer enthält, und V. 14 ff., wenn sie auch nicht mehr den Täufer sondern das Volk betreffen, sich doch nahe an das Vorangehende anschließen*). Das ἔργα Matth. 11, 2 wird von einigen Exegeten ausschließlich auf die Wunder, von andern aber, gewiß richtiger, auf die Werke Christi überhaupt bezogen. Das Wort κάλαμον V. 7 wird von de Wette mit Recht ganz eigentlich verstanden. Bedeutender als die Schwierigkeit dieser Worte ist die Dunkelheit des unerklärlichen Ausspruchs Matth. 11, 12**). Durch die Unerklärlichkeit dieses Ausspruchs Christi wird indeß der Werth dieser ganzen Erzählung als Perikope nicht völlig aufgehoben, weil das Verständniß andrer Sätze dieses Abschnittes von diesem Ausspruche völlig unabhängig ist, weil die Zusammengehörigkeit desselben mit der ganzen Erzählung durch die Verbindung, in welcher Lukas ihn berichtet, sogar zweifelhaft wird, und weil Lukas durch seine deutlichere Erzählung des ganzen Vorganges für den homiletischen Gebrauch die Auskunft darbietet lediglich seiner Darstellung zu folgen. Der beiden Evangelisten gemeinsame Schlußsatz Matth. 11, 19 und Luk. 7, 35 wird am besten erklärt: „die Weisheit wird gerechtfertigt, bestätigt, als solche erwiesen durch diejenigen, welche sie annehmen."

Christus verweist hier die Johannesjünger, welche mit einer zweifelnden Frage über seine Messiaswürde zu ihm kommen, auf die bereits von ihm vollbrachten Werke Matth. 11, 1—6, Luk. 7, 18—23, spricht sich dann, nachdem die Johannesjünger abgetreten sind, gegen das Volk einerseits über die hohe Würde des Täufers, andrerseits aber auch über dessen untergeordnetes Verhältniß zu denen, welche dem Himmelreiche wirklich angehören, aus Matth. 11, 7—15, Luk. 7, 24—30, und geht endlich zu dem Zustande des ganzen Volkes, dem Unglauben desselben bei der Erscheinung des Täufers wie bei seiner eignen, über Matth. 11, 15—19, Luk. 7, 31 — 35. In allen diesen Aussprüchen liegt nun zwar keine Andeutung wirklicher Verfolgungen, die Christus zu erdulden hatte, ja nicht einmal eine Weissagung bevorstehender Ver-

*) Die Begrenzung der herkömmlichen Perikope mit V. 10 ist in jedem Falle ganz willkührlich.

**) Am nächsten liegt die Vermuthung, Christus rede hier von einem eifrigen Streben nach dem Reiche Gottes, welches mit dem Auftreten des Täufers erwacht sei. Allein diese Vermuthung wird durch die Aeußerungen Christi über den Zustand des Volkes im Folgenden fast gänzlich abgewiesen. Eben so dunkel wie bei Matth. ist dieser Ausspruch bei Luk. 16, 16. Wir nehmen hier auch den Satz des Lukas auf, obgleich die Synopsis ihn nach seinem ursprünglichen Zusammenhange nicht hier sondern erst weiter unten hat.

folgungen. Doch spricht Christus hier offenbar über sein Wirken, und zwar über bereits vollbrachte Thaten und über den Unglauben als das ihm entgegenstehende Hinderniß. Die Stellung dieser Perikope wird überdieß durch ihren ursprünglichen Zusammenhang bei Matth. unterstützt, da ihr ein Abschnitt vorangeht, den wir als Perikope auf den vorigen Sonntag stellen konnten, und ein andrer folgt, der als Perikope seine durchaus angemessene Stellung am folgenden Sonntage findet.

2. Ueber den Anfang dieser Perikope, in so fern derselbe durch die Synopsis nicht gesichert ist, vergl. §. 69, 4. Matth. 16, 26 ist das ζημιωθῇ, von Luther mit Schaden nehmen zu gelind übersetzt, wie nicht allein die Bedeutung des Wortes sondern auch die Parallele des Luk. zeigt V. 9, 35. Es heißt: einbüßen, verlieren.

In diesem Abschnitte, der bis an das Ende des synoptischen fortgeht, lassen sich zwar drei Stücke sehr bestimmt unterscheiden, nämlich die Verkündigung der Leiden Christi selbst Matth. 16, 21 u. Parall., das Gespräch mit dem Petrus über dessen Warnung und Abmahnung Matth. 16, 22 u. 23 u. Parall., und dann die nach Matth. 16, 24 und auch nach dem unbestimmteren Ausdruck des Luk. 9, 23 an die Jünger, nach Mark. 8, 34 aber an das Volk gerichtete Rede über die Nothwendigkeit der Aufopferung des leiblichen Lebens zur Erhaltung des geistigen: alle diese Theile hängen aber so nahe unter einander zusammen, daß sie eine Trennung nicht gestatten. Jenes Gespräch weist eben so wie die Schlußrede Christi so bestimmt auf die Verkündigung der Leiden Christi, mit der das Ganze beginnt, zurück, daß diese als der eigentliche Hauptinhalt dieses Abschnittes angesehen werden muß, mit welchem er der Bedeutung dieses Sonntages auf das Bestimmteste entspricht.

3. Bei der Vergleichung dieser Verkündigung der Leiden Christi mit der eben ad 2 betrachteten und der späteren Matth. 20, 17 ff., Mark. 10, 32 und Luk. 18, 31 ff. entsteht die Frage, welche Absicht Christus bei der wiederholten Verkündigung seiner Leiden gehabt habe? Da die Evangelisten selbst bemerken, daß die Jünger die Worte Christi nicht verstanden haben, so läßt sich vermuthen, daß Christus seine Jünger mit dem Gedanken an seine Leiden habe möglichst vertraut machen wollen.

Der Eindruck der Verkündigungen der Leiden Christi wird in der Erzählung derselben in verschiedener Weise beschrieben. Während er bei der ersten Verkündigung der Leiden Christi nur mit dem Widerstreben des Petrus gegen Christi Reise nach Jerusalem geschildert wird, und während Luk. bei der dritten Verkündigung nur bemerkt, daß sie von den Jüngern nicht verstanden wurde, sagt Matth. hier, daß die Jünger betrübt wurden (V. 23), und Mk. 11, 32 und Luk. 9, 45 deuten einen ähnlichen Eindruck mit der Scheu der Jünger Christum weiter darüber zu befragen an.

4. Dieser Abschnitt enthält zwar mehre Sätze, welche auch bei Matth. K. 24, 23, 27, 37—39, 17—18; 10, 39; 24, 40 u. 41 u. dort in besserer Verbindung als bei Luk. vorkommen: indeß steht er in der Synopsis, der wir folgen, ohne Parallelen. V. 20 sind die Worte μετὰ παρατηρήσεως durch „äußerliche Gebehrden" falsch und unklar übersetzt. Ihr Sinn kann nur sein: „das Reich Gottes tritt nicht mit wahrnehmbaren Erscheinungen ein, sondern ist im Innern, im Gemüth des Menschen."

Das mit dem Pharis. V. 20 begonnene Gespräch geht schon V. 21 zu Ende, da Christus sich schon V. 22 an seine Jünger wendet. Die ersten Sätze dieser Rede an die Jünger V. 22—25 hängen mit dem Anfange des Abschnittes schon durch den

gemeinschaftlichen Gegenstand, den Eintritt des Reiches Gottes, zusammen, warnen vor dem Vertrauen auf falsche Zeichen desselben oder auf falsche Messiasse V. 22 u. 23, und geben dann an, wie des Menschen Sohn wirklich kommt, und was seiner endlichen, herrlicheren Erscheinung noch vorangehen muß V. 24 u. 25. Die folgenden Sätze V. 26—30 schildern den Zustand der Menschen bei dem Eintritt des Reiches Gottes, seinen unerwarteten Anfang und seine Plötzlichkeit. V. 31 ermahnt zur schnellen Flucht beim Eintritt des Reiches Gottes, und V. 32 warnt mit Erinnerung an Lots Weib vor Zurückbleiben. V. 33—36 setzen diese Warnungen und Ermahnungen zum rechten Verhalten beim Eintritt des Reiches Gottes fort, und verkünden V. 34 und 35 den Zurückbleibenden eben so Rettung wie Untergang*). Der Eintritt des Reiches Gottes, auf welchen sich alle Sätze dieses Abschnittes beziehen, wird hier nicht wie in andern Abschnitten, denen wir eine ganz andere Stellung anweisen, an das Ende der Tage gesetzt, vielmehr als schon gegenwärtig betrachtet V. 21. Dabei wird das Leiden des Menschensohnes als ein bestimmter Wendepunkt bezeichnet V. 25, der der völligen Ausbildung des Reiches Gottes vorangehen muß. Diese Aussprüche sind die klarsten des ganzen Abschnittes und fodern eben darum bei der Stellung dieser Perikope die meiste Berücksichtigung.

5. Die dritte Verkündigung der Leiden Christi schließt mit diesem Abschnitte so bestimmt ab, daß die Ausdehnung der gewöhnlichen aus Lukas genommenen Perikope über die Grenzen desselben durchaus willkührlich ist, und die synoptische Begrenzung auch für die Perikope beibehalten werden muß. Diese Verkündigung der Leiden Christi hat nicht allein den eigenthümlichen Werth einer zweiten Wiederholung, sondern übertrifft die beiden vorangehenden auch an Bestimmtheit, besonders in der Angabe des Zeitpunktes und der Umstände, unter denen sie geschah. Dazu kommt hier die Nachricht des Markus von dem Schrecken und der Furcht, welche die Jünger schon vor der Weissagung empfanden Mk. 10, 32, und die des Luk. 18, 34, daß die Jünger dieselbe nicht verstanden.

6. Dieser Abschnitt enthält die Gespräche Christi mit seinen Brüdern, welche seiner Reise zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem vorangingen, und die Nachricht von seiner Ankunft daselbst. V. 14 beginnt die Erzählung von dem Wirken und Lehren Christi in Jerusalem. Vergl. über die Abtheilung dieser Perikope §. 43, 2. Der Ausspruch Christi V. 6—8 wird von de Wette, dem Zusammenhange entsprechend, erklärt: „Für Euch ist eben, weil Ihr der Welt angehört, die Zeit Euch zu zeigen immer da; für mich ist sie aber noch nicht da, weil ich nicht der Welt angehöre." Christus spricht sich also mit diesen Worten über die fortschreitende Entwickelung seines Reiches und die Bedingungen derselben aus. Auch tritt in diesen Worten das Bewußtsein der Hindernisse, welche dem Wirken Christi entgegentraten, sehr bestimmt hervor. Diese Hindernisse bezeichnet dieser Abschnitt V. 1 und V. 11—13 sehr bestimmt, und auch das Bewußtsein Jesu von denselben tritt vielfach in der Unterlassung der Reise V. 9. so wie in der Beschreibung der Art, in welcher sie ausgeführt

*) Ueber den räthselhaften Sinn des Schlußsatzes vergl. §. 80, 1.

wurde V. 10, hervor. Der ganze Abschnitt stellt demnach einen Moment des Lebens Christi dar, in welchem die ihm bevorstehenden Gefahren und Leiden im ganzen Umfange sein Bewußtsein ergriffen, und welcher mit der Verkündigung der Leiden in den drei ersten Evangelien, auch die äußre Aehnlichkeit hat, daß er einer Reise unmittelbar voranging. Wie dieser sein Inhalt so fodert auch sein Zusammenhang mit dem folgenden V. 14—36 (vergl. §. 71, 7) nach §. 47 die ihm hiermit angewiesene Stellung.

7. Das πάλιν V. 21 bezeichnet wie das V. 12 den Anfang eines neuen Abschnitts. Der Ausspruch Christi V. 21 sagt wie der ähnliche 7, 34 nicht bestimmt, was die Angeredeten veranlassen wird Christum zu suchen, ist aber wie jener zu erklären. Das ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ wird hier von Einigen „wegen" von Andern richtiger „in" Eurer Sünde erklärt. Auch ist das ὅπου etwas dunkel, da wie de Wette bemerkt, wegen 13, 33 nicht an den Ort der Seligen gedacht werden kann.

Daß Christus bei den Worten „Ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen" V. 21 an seinen Tod denkt und eben diesen verkündigt, kann keinem Zweifel unterliegen. Die folgenden Sätze schließen sich alle unmittelbar an diesen Ausspruch Christi an, und zwar so, daß V. 22 eine falsche Deutung, welche die Juden demselben geben, enthält, V. 23 ff. aber die Erklärung hinzufügt, zu welcher Christus eben durch jene falsche Deutung veranlaßt wird. Christus erklärt V. 23 den Ausspruch, daß die Juden in ihren Sünden sterben werden und nicht dahin kommen können, wohin er geht, damit, daß sie von dieser Welt seien, er aber nicht, und V. 24 damit, daß ihr Sterben in ihren Sünden unvermeidlich sei, wenn sie in ihrem Unglauben beharren. Da nun die Juden Christum in Folge dieser Erklärung fragen „Wer bist du?" und damit seine Befugniß zu jener Erklärung in Zweifel stellen, so spricht sich Christus zunächst über seine Würde und sein Ansehen V. 25 und zwar damit aus, daß er sagt „Ich bin, was ich Euch auch Anfangs gesagt habe," und daß er sich auf die Wahrheit dessen, der ihn gesandt hat, beruft V. 26*). Der Ausspruch Christi, welchen der Evangelist V. 28 u. 29 folgen läßt, nachdem er selbst V. 27 bemerkt hat, daß die Juden die Rede Christi nicht verstanden, faßt Alles, was von V. 21 an gesagt ist, zusammen, indem er noch einmal auf den bevorstehenden Tod Christi (ὑψώσητε) hinweist und sagt, daß die Juden ihn eben bei demselben als denjenigen erkennen werden, für welchen er sich ihnen so eben in Folge ihrer falschen Deutung V. 22 und ihrer Frage V. 25 erklärt hat V. 23 u. 24 u. V. 26, und das Verhältniß Christi zu Gott noch damit erläutert, daß Gott immer bei ihm ist und ihn nicht allein läßt. V. 30 aber beschreibt mit dem Glauben Vieler die Wirkung dieser ganzen Unterredung Christi und gehört schon deshalb nothwendig mit derselben zusammen, wenn er gleich von

*) Luthers Uebersetzung von 25 „Erstlich der, der ich mit Euch rede," ist hier auf jeden Fall falsch. De Wette erklärt: „Von vorn herein bin ich, was ich zu euch rede." Diese Erklärung scheint aber den Worten und dem Zusammenhange weniger zu entsprechen, als die Erklärung Meyers: „Was ursprünglich ich auch rede zu euch?" nämlich: „fraget ihr" (wie ich bin, das ists ja, was von Anbeginn meines Auftretens auch meiner Reden Inhalt ausmacht, und danach könnt ihr nun noch fragen?) Die durch die Frage der Juden V. 25 veranlaßte Erklärung Christi über seine Würde wird V. 26 fortgesetzt. Denn wenngleich das ἀλλ' in der Mitte desselben dunkel ist, da das Vorangehende keinen Gegensatz zu dem Folgenden enthält, so erscheint es doch gewagt den Sinn der Worte so zu fassen wie Meyer: „Vieles habe ich über euch zu reden und zu richten — aber ich enthalte mich dessen."

einigen Exegeten zum Folgenden gezogen wird. Aus dieser Darlegung des durchgreifenden Zusammenhanges dieses Abschnittes ergiebt sich zunächst seine Begrenzung. Dann aber ist auch klar, daß die Reden Jesu in diesem Abschnitte, wenn sie gleich großentheils seine göttliche Würde betreffen, doch von einer Ankündigung seines Todes ausgehen und auf diese zurückkommen, letztere also als ihr eigentlicher Hauptinhalt angesehen werden muß. Mit diesem ihrem Inhalte sondern sie sich aber von ihren Umgebungen sehr leicht ab. Denn im vorangehenden Abschnitte, der bei V. 20 sehr bestimmt abschließt, ist von dem Zeugnisse Christi von sich selbst die Rede, und der folgende Abschnitt 8, 31 hängt nur durch das πεπιστευκότας V. 31 mit dem vorliegenden zusammen, vergl. §. 71, 9. Dieses Verhältniß des Abschnittes zu seinen Umgebungen, die ihre Stellung weiter unten finden, läßt die Stellung auf diesen Sonntag zu, welche sein dargelegter Hauptinhalt fodert.

8. Außer der Einleitung*) und dem Gespräch Christi mit den Jüngern über die Blindheit des Blindgebornen V. 1—5 umfaßt diese Perikope noch die Erzählung von der Heilung desselben V. 6 u. 7, die Aeußerungen Einzelner über die Heilung, und das Gespräch derselben mit dem Geheilten V. 8—12, dann aber auch außer der Bemerkung, daß die Heilung am Sabbat geschehen sei, die Fortführung des Geheilten zu den Pharisäern, die Frage, welche diese ganz übereinstimmend mit V. 10 an denselben richteten, die Antwort, welche sie auf diese Frage V. 11 erhielten, die gehässige Aeußerung der Pharisäer über Christum V. 16, endlich das durch deren Frage hervorgerufene Urtheil des Geheilten über Christum V. 17. Mit dieser Aeußerung des Geheilten über Christum schließen die Unterredungen der Juden mit demselben über die Heilung noch keinesweges ab, gehen vielmehr ohne Unterbrechung bis V. 34 fort. Andrerseits schließt die Erzählung von der Heilung selbst schon V. 7, der Bericht von den ersten Aeußerungen über dieselbe schon bei V. 12 ab.

Die ganze Erzählung von der Heilung des Blindgebornen 9, 1—10, 6 muß jedoch nach §. 43, 2 in mehre Perikopen zerlegt werden. Die erste aus dieser Erzählung entstehende Perikope kann nicht bis V. 34 ausgedehnt werden, weil sie in dieser Ausdehnung jedes zulässige Maaß einer Perikope weit überschreiten würde. Andrerseits muß die zweite aus dieser Erzählung entstehende Perikope unbedingt über V. 34 hinausgehen, weil erst V. 35 wieder auf Jesum selbst zurückkommt, und eine Perikope, welche nur etwa V. 8—34 oder V. 13—34 umfaßte, nur Worte und Thaten Ungläubiger enthalten, somit unserm Textbegriffe nicht entsprechen würde. Da nun die zweite Perikope wenigstens bis V. 38 gehen muß, so würde sie immer noch zu groß sein, wenn sie bei V. 8 oder V. 13 begänne. Der Endpunkt dieser Perikope bei V. 17 gewährt aber nicht bloß den mehr äußerlichen Vortheil, daß er das Stück 9, 1—38 in zwei ziemlich gleiche

---

*) Das *παράγων* 9, 1 kann als einfache Wiederholung des *παρῆγεν* 8, 59, aber, zumal bei der kritischen Unsicherheit des Schlusses jenes Verses, auch ganz ohne Beziehung auf jenes Finitum verstanden werden. Der ersteren Erklärung steht entgegen, daß nach derselben die Heilung des Blindgeborenen in unmittelbarer Folge von Kap. 8, also alle Vorgänge von 8, 12—10, 21 als an demselben Tage geschehen und die Heilung als unmittelbar nach dem Steinigungsversuche 8, 59 vollbracht vorgestellt werden muß. Da nun eben darum V. 1 keinesweges eine unmittelbare Folge der Ereignisse von Kap. 8 u. 9 bezeichnet, die hier Kap. 9 erzählten dagegen am besten als am folgenden Sabbat geschehen gedacht werden, so widerstrebt das *παράγων* in keiner Weise der Stellung, welche wir dieser Perikope aus Gründen anweisen, welche weiter unten noch näher zu erörtern sind. Die Werke Gottes V. 3 erklären sich durch 5, 19. V. 4 muß Tag und Nacht vom Leben und vom Tode Christi verstanden werden.

Hälften zerlegt, sondern auch den innern, daß er die erste Perikope bis zum ersten bestimmten Urtheil des Geheilten über Christum fortsetzt und sie an dem Punkte schließt, an welchem die ersten Zweifel an der wirklich erfolgten und geschehenen Heilung hervortreten. Der Inhalt der Perikope V. 1—17, welche auf diese Weise entsteht, entspricht der Bedeutung dieses Sonntages nur in sehr entfernter Weise. Allein das Ende der ganzen Erzählung 9, 39 ff. stellt den Widerstreit der Pharisäer mit Christo so lebhaft dar, daß es nur am zweiten Sonntage der Passionszeit seine angemessene Stellung findet, und daß die Stellung dieser Perikope, wenngleich nicht durch ihren Inhalt, doch durch ihren Zusammenhang mit den folgenden Abschnitten der ganzen Erzählung gefodert wird. Vergl. §. 47.

9. Die Auslegung des Ausspruches Christi V. 25 u. 26 schwankt in so fern, als einige Exegeten das ὁ ζῶν V. 26 im rein geistigen Sinne, also gleichbedeutend mit ὁ πιςεύων εἰς ἐμὲ andre aber, wie de Wette und Meyer, es dem Zusammenhange angemessener im reinen Gegensatze zu κἂν ἀποθάνῃ verstehen. Treffend erklärt Meyer V. 25: Ich, kein Andrer als ich, bin die Auferstehung und das Leben, d. h. die persönliche Potenz von Beiden, der Auferwecker und Lebendigmachende.

Mit diesem Abschnitte beginnen die Gespräche Christi mit der Martha und Maria vor der Auferweckung des Lazarus und die Erzählung derselben selbst, welche sich von V. 17 bis 44 ausdehnen und wegen ihres Umfangs noch eine weitere Theilung fodern. Der Theilungspunkt muß aber auf V. 27 gesetzt werden, weil eben dort das Gespräch Christi mit der Martha schließt, und eine Erzählung beginnt, welche schon in näherer Beziehung zur Auferweckung des Lazarus selbst steht. Nur durch die bedeutungsvolle Aeußerung Christi über seine Person und sein Werk V. 25 u. 26 hat diese Perikope eine Beziehung auf die Bedeutung dieses Sonntags. Ihre Stellung ist jedoch auch durch ihren Zusammenhang mit den übrigen Theilen des Kap. 11 nach §. 47 begründet.

C. Perikopen der dritten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres.

Invocavit.

§. 71. Die Leiden Christi, welche der Unglaube des Volkes vor seinem Einzuge in Jerusalem verursachte. §. 14.

1. Matth. 13, 53—58. Mk. 6, 1—6. „Ein Prophet gilt nirgends weniger denn in seinem Vaterlande."
2. " 11, 20—24. Luk. 10, 13—16. „Wehe dir, Chorazin, wehe dir, Bethsaida!"
3. Luk. 13, 1— 9. „So ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle also umkommen."
4. " 13, 25—30. Christus spricht von dem Unglauben der Juden und den Gefahren desselben.
5. " 19, 41—44. Christus weint über Jerusalem.
6. Matth. 23, 37—39. Luk. 13, 34 u. 35. „Euer Haus soll euch wüste gelassen werden."
7. Joh. 7, 14—30. „Meine Lehre ist nicht mein sondern des, der mich gesandt hat."
8. " 7, 37—52. „Wer an mich glaubt, von des Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen."
9. " 8, 31—50. „Die Wahrheit wird Euch frei machen."
10. " 9, 18—38. Christus heilt den Blindgebornen. Abschn. 2.
11. " 10, 10—21. „Ich bin der gute Hirt."
12. " 11, 28—44. Auferweckung des Lazarus. Abschn. 3.

1. Mit dem Hindernisse, welches der Unglaube der Nazarener dem Wirken Christi entgegensetzte, und mit der Aeußerung Christi über dieses Hinderniß berichtet diese Erzählung ein Leiden Christi im obigen Sinne §. 13, 1. Sie ist zwar der oben §. 63, 2 von uns aufgenommenen Luk. 4, 14—30 sehr ähnlich, setzt aber schon mit

der späteren Stellung, welche sie in den Evangelien einnimmt, ein längeres Wirken Christi voraus und berechtigt dadurch zu dieser Stellung, durch welche sie von jener entfernt wird.

2. Der Weheruf Christi über die galiläischen Städte erscheint zwar in der Synopsis mitten in einem größeren Abschnitte, aber bei beiden Evangelisten in einem sehr losen Zusammenhange mit dem Vorangehenden, der nicht einmal bei beiden Evangelisten derselbe ist. Luk. verknüpft diesen Abschnitt mit der Aussendung der 70, Matth. aber mit der Erzählung von der Sendung der Johannesjünger*). Matth. 11, V. 25 tritt der Evangelist wieder selbst erzählend ein. Bei Luk. ist der Schluß unbestimmter, da V. 16 die Anrede an die galiläischen Städte nicht mehr fortsetzt. Indeß enthält auch dieser Vers noch eine Drohung gegen Ungläubige und muß deshalb mit dieser Perikope verbunden werden. Die Worte Christi, welche dieselbe enthält, drücken sein Bewußtsein von dem Unglauben des Volkes, seinen Schmerz, seine Mißbilligung desselben (ὀνειδίζειν Matth. 11, 20 und Luk. 10, 16) seine liebevolle Besorgniß vor dem Leiden, welches sich die Ungläubigen selbst bereiteten, unmittelbar und in pathetischer Redeform aus.

3. In diesem Abschnitte wird erzählt, wie Christus denjenigen, welche die Hinrichtung mehrer Galiläer beim Opfer meldeten, vorhielt, daß sie nicht besser seien als die Hingerichteten, und daß ihnen bei fortdauernder Unbußfertigkeit gleiches Schicksal bevorstehe, und wie er ihnen dann durch ein Gleichniß zeigte, daß die Verzögerung des Gerichtes oder des Unterganges nicht ihr Verdienst sondern nur Beweis göttlicher Langmuth sei. Die Thatsache, von welcher diese Erzählung ausgeht V. 1, ist eben so wenig näher bestimmt, als diejenige, auf welche Christus sich V. 4 bezieht. Die Worte Christi V. 2 ff. begründen die Vermuthung, daß ihm die hier mitgetheilte Nachricht mit Aeußerungen des Hochmuths, welche bei dem jüdischen Vergeltungsglauben sehr nahe lagen, gebracht wurde. Unter dieser Voraussetzung stellt die ganze Erzählung einen Moment des Lebens Christi dar, in welchem er die Unbußfertigkeit und damit auch den Unglauben in seinem Volke bemerkte und den Angekommenen die unvermeidlichen Folgen dieses Unglaubens vorhielt.

4. Man hat zwar versucht einen Zusammenhang von Luk. 13, 25 ff. mit dem Vorangehenden herzustellen, doch kann dies hier so wenig gelingen wie an einigen andern Stellen des Evangeliums des Lukas. Das ἀφ' οὗ ἂν ἐγερθῇ muß als Vordersatz und das καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν als Nachsatz angesehen werden.

Mit V. 25 beginnt eine neue Gedankenreihe. V. 26 enthält die Erwiederung des Angeredeten auf die Worte des Hausherrn V. 25 Ende, V. 27 — 30 aber die Fortsetzung der Rede desselben, welche im Allgemeinen zeigt, daß die traurigen Folgen des beharrlichen Unglaubens der Juden ungeachtet ihrer vermeinten Rechte nicht ausbleiben und sich darin zeigen werden, daß die Heiden früher als sie in das Reich Gottes kommen. Dieser Zusammenhang von V. 25 — 30 fodert die Ausdehnung der Perikope bis V. 30, wo sie aber geschlossen werden kann, obgleich der synoptische

*) Nur der sehr bildliche Ausdruck ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα Matth. 11, 23 ist hier zweideutig, kann aber nicht auf den reichen Fischfang sondern nur auf den Aufenthalt Christi in dieser Stadt bezogen werden.

Abschnitt weiter fortgeht, weil mit V. 31 eine ganz neue Erzählung beginnt. Diese ganze Rede Christi ist offenbar an die Juden gerichtet, wenngleich Luk. dieß nicht sagt. Sie betrifft in ihrer ganzen Ausdehnung lediglich den Unglauben des Volkes und die demselben aus dem Unglauben entstehenden Gefahren und stellt eben damit ein Leiden Christi in unserm Sinne dar.

5. Die ganze Darstellung dieser klagenden Weissagung Christi über Jerusalem enthält nur eine sehr entfernte Beziehung auf den Einzug in Jerusalem, dessen Erzählung unmittelbar vorangeht und in der Synopsis mit ihr zu Einem Abschnitte verbunden ist. Die Uebersetzung verdunkelt überdieß jene Beziehung, da sie V. 42 sagt: „In dieser deiner Zeit" statt: „und zwar an diesem deinem Tage." Als eigentliche Veranlassung jener Klage wird aber der Anblick der Stadt (ἰδὼν V. 41) dargestellt. Da nun Christus bei dieser Klage lediglich vom Unglauben des Volkes ergriffen erscheint, während er beim Einzuge in Jerusalem auch Eindrücke andrer Art empfing, so bezeichnet Beides offenbar verschiedene Lebensmomente Christi und gestattet eine besondre Auffassung und Behandlung.

Da überdieß diese Klage Christi von dem wirklichen Einzuge in Jerusalem durchaus unabhängig erscheint, so ist es zulässig sie als Perikope im Kirchenjahre der Erzählung vom Einzuge voranzustellen, zumal sie, wie von selbst einleuchtet, der Bedeutung dieses Sonntages auf das Angemessenste entspricht. Die Erzählung von der Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel, welche diesen Worten bei Lukas unmittelbar folgt und in der herkömmlichen Perikope mit ihnen zusammengefaßt ist, wird in der Synopsis mit Recht von ihr getrennt: und es ist kein Grund vorhanden die Verbindung beider Stücke beizubehalten.

6. Nur der Schluß dieser Worte Christi Matth. 23, 39 u. Luk. 13, 35 ist etwas dunkel und von Einigen etwas gewaltsam auf den Einzug in Jerusalem bezogen worden. Christus bezeugt hier die Liebe und Sorgfalt, die er den Bewohnern Jerusalems gewidmet hatte, zugleich mit der Unempfänglichkeit derselben und dem Verderben, welches ihnen eben darum bevorstehet.

Bei Matth. finden sich diese Worte im Zusammenhange mit einer längeren Strafrede an die Pharisäer, bei Lukas aber im Zusammenhange mit einer nur von ihm berichteten Unterredung Christi mit den Pharisäern über die Nachstellungen des Herodes. Nach Matth. sind sie nach dem Einzuge in Jerusalem, nach Lukas vor demselben gesprochen. Bei beiden Evangelisten sind sie mit den umgebenden Erzählungen sehr lose verbunden. Vergl. §. 72, 4 und §. 73, 5. Unter diesen Umständen kann dieser Abschnitt von dem vorangehenden, mit dem er in der Synopsis verbunden ist, unbedenklich getrennt werden. Sein Schluß fällt mit dem Ende eines synoptischen Abschnittes zusammen. Sein Inhalt entspricht der Bedeutung dieses Sonntages auf das Angemessenste.

7. Der Anfang dieser Perikope ist durch die Orts- und Zeitbestimmung für die ganze in ihr enthaltene Erzählung als solcher sehr bestimmt gesichert. Das unbestimmte Ἰουδαῖοι V. 15 bezeichnet nicht Juden schlechthin sondern Obere derselben und Pharisäer. V. 17 ist von Einigen als ein innrer Erfahrungsbeweis, den nur der Gläubige in sich finden kann, verstanden worden, wird aber von de Wette, Lücke und Meyer richtiger als ein Prüfstein für den noch nicht Glaubenden gefaßt.

Die zweifelnde Frage der Juden V. 15 beantwortet Christus V. 16—19 damit, daß er zeigt, wie seine Lehre wahr sei und als wahr erkannt werden könne, auch wenn er sie nicht von einem menschlichen Lehrer empfangen habe V. 16 — 18. Da er

dabei den Willen die Gebote Gottes zu erfüllen V. 17 als die unerläßliche Bedingung der Erkenntniß der Wahrheit seiner Lehre bezeichnet, so zeigt er, daß den Juden der Wille Gottes Gebote zu erfüllen und eben damit auch die Fähigkeit die Wahrheit seiner Lehre zu erkennen fehle. Er beweist dieß damit, daß die Juden ihn tödten wollen, und setzt diesen Beweis nach einer kurzen Zwischenrede eines Theils des Volkes V. 20, der von der Lage der Sache weniger unterrichtet war als ein andrer (V. 25), damit fort, daß er zeigt V. 21 — 24, wie das Eine Werk, worüber die Juden sich verwundert haben, dem mosaischen Gebote und dem Willen Gottes keineswegs zuwider sei*). Nachdem die Antwort Christi auf die Frage V. 15 bei V. 24 beendigt ist, zeigt die Erzählung mit den Aeußerungen einiger Bewohner Jerusalems eine Neigung zum Glauben V. 25 u. 26, aber auch noch einen Gedanken des Zweifels V. 27, welchen die Rede Jesu in ihnen zurückgelassen hat. Hierauf wiederholt Christus die Behauptung von seiner göttlichen Sendung V. 28 u. 29, mit der er seine Rede begonnen hatte (V. 16 — 18), und macht damit einen Eindruck auf die Zuhörer, der V. 30 beschrieben wird. Hiernach geht der Zusammenhang von V. 14 — 30 ununterbrochen fort. Die Schilderung der Stimmung der Zuhörer Christi wird zwar mit V. 31 noch in gewisser Beziehung fortgesetzt: der V. 31 berichtete Glaube des Volkes wird aber eben so sehr als Veranlassung der im Folgenden berichteten Maaßregeln der Pharisäer gegen Christum dargestellt und gehört deshalb mehr zum Folgenden. Da nun die ganze Unterredung Christi mit den Oberen des Volkes in dieser Perikope von einer zweifelnden Frage ausgeht, und da an dieser Unterredung nicht bloß seine eigentlichen Feinde sondern auch andre Volksgenossen Theil nahmen, so ordnet sich der Inhalt dieser Perikope der Bedeutung dieses Sonntages auf eine sehr bestimmte Weise unter.

8. In diesem Abschnitte wird der Ausspruch berichtet, welchen Christus am letzten Tag des Laubhüttenfestes that V. 37 u. 38, und diesem Ausspruche eine Erklärung hinzugefügt V. 39. Hiernach wird der Eindruck dieses Ausspruches auf das Volk in zum Theil mehr gläubigen, zum Theil zweifelnden Aeußerungen und mit einer Spaltung, welche aus diesen verschiedenen Meinungen hervorging V. 40 — 43, endlich mit der Angabe beschrieben, daß die Diener der Hohenpriester und Pharisäer nicht wagten Hand an Jesum zu legen V. 44. Es folgt dann die Unterredung der Hohenpriester und Pharisäer mit ihren Dienern über die unterbliebene Verhaftung Christi und die heftigen Aeußerungen der Ersteren gegen die Letzteren in Folge dieser Unterlassung V. 45—49; endlich ein Einspruch, welchen Nikodemus gegen die Heftigkeit der Pharisäer erhebt V. 50 u. 51 und die Erwiederung desselben von den Letzteren V. 52. Der Sinn des Ausspruches Christi V. 37 u. 38, von welchem dieser ganze Abschnitt ausgeht, ergiebt sich im Wesentlichen aus Joh. 4, 10. Beide Aussprüche sind nur dadurch verschieden, daß dort der Glaube nur als eine dem Gläubigen inwohnende Kraft beschrieben, hier aber mit demselben Bilde auch die

*) Hier ist V. 22 das διὰ τοῦτο in Luthers Uebersetzung mit Unrecht von dem vorangehenden θαυμάζετε getrennt.

Selbstthätigkeit des Gläubigen und seine Wirksamkeit auf Andre hervorgehoben wird*). Die Begrenzung dieser Perikope ergiebt sich aus dem dargelegten Inhalte derselben. Sie betrifft in ihrem ganzen Umfange die nächsten Wirkungen des Ausspruches Christi V. 37 u. 38**). Dieser Abschnitt kommt als Perikope dieses Sonntags vor 7, 32 zu stehen, wo die Aussendung der Diener der Pharisäer, die hier als ankommend erwähnt werden, berichtet wird. Allein der Ausspruch Christi V. 37 u. 38, welcher die eigentliche Grundlage der Erzählung bildet, ist von dem Vorigen so unabhängig, daß jener Nebenumstand bei der homiletischen Behandlung leicht ergänzt werden kann. Die Pharisäer erscheinen hier immer nur als abwesende Personen, während als eigentliche Zeugen des Ausspruches Christi V. 37 u. 38 das Volk und die Diener der Pharisäer genannt werden. Endlich aber begründet der bestimmt angegebene Zeitpunkt jenes Ausspruches in Verbindung mit den vorangehenden Nachrichten über die Nachstellungen der Pharisäer und mit den in diesem Abschnitte selbst enthaltenen Angaben der heftigen Aeußerungen der Pharisäer gegen Christum die Vermuthung, daß Christus diesen Ausspruch mit und in dem Bewußtsein des ihm entgegentretenden Unglaubens und in Beziehung auf denselben gethan hat.

9. Der Anfang einer Perikope bei V. 31 ist dadurch gesichert, daß dieser Vers einen neuen Ausspruch Christi einleitet, welcher nicht wie der am Anfange des vorangehenden Abschnittes (8, 21) den Tod Jesu sondern sein Wort, das Bleiben in demselben und die Wirkungen desselben betrifft. Der Ausdruck πεπιςευκότας V. 31 bezeichnet zwar eine Wirkung der vorangehenden Rede auf die Personen, mit denen Christus hier spricht, allein der etwaige Glaube jener Personen tritt in diesem Abschnitte weit weniger hervor, als Zweifel, die sich in Einwürfen gegen die Rede Christi äußern***). Vergl. über die Begrenzung des Abschnittes auch §. 43, 2.

Auf den Ausspruch Christi V. 31 u. 32 folgt hier V. 33 die falsche Auffassung des eben Gehörten Seitens der Juden, und V. 34 — 36 die Berichtigung dieses Mißverständnisses durch die Erklärung Christi, daß er die innere, sittliche Freiheit meine, und daß er als Sohn Gottes diese wahre, sittliche Freiheit zu geben fähig sei, da jeder Sohn gleiche Macht und gleiches Recht habe wie der Vater. Dabei stellt

---

*) Die Lösung des Widerspruches zwischen V. 39 u. 2. Petri 1, 21 scheint sich am leichtesten aus der Vermuthung zu ergeben, daß der Evangelist eine Wirksamkeit des heil. Geistes auf die Menschen, wie sie momentan schon vor der Ausgießung auf die Apostel eintrat, von einer andern in den Menschen, die bleibend ist, unterschieden und jene erstere als eine Wirksamkeit des „noch nicht seienden Geistes" angesehen habe. Das οὔπω γὰρ ἦν erklärt Meyer passend mit nondum enim aderat (auf Erden).

**) Zwar werden V. 44 die Τινὲς so unbestimmt eingeführt, daß man über die dort gemeinten Personen zweifelhaft sein kann: und die Ankunft der Diener der Pharisäer wird V. 45 ohne Beziehung auf den Ausspruch Christi V. 38 berichtet; allein eben der rasche Uebergang V. 44 zu andern Personen macht es wahrscheinlich, daß schon hier die V. 45 genannten Diener gemeint sind, letztere also als schon bei dem Ausspruch V. 37 u. 38 anwesend gedacht werden müssen, und demnach ihre Erklärung über Christum V. 46 die Wirkung jenes Ausspruches auf ihr Innres unmittelbar wiedergiebt.

***) Jene Zweifel lassen sich mit der Bezeichnung πεπιςευκότας nur so in Uebereinstimmung bringen, daß man entweder mit de Wette bei ἀπεκρίθησαν V. 33 ein andres Subjekt als diese Glaubenden denkt, etwa die Juden und die 3. Plur. für das unbestimmte „man" nimmt, oder daß man unter dem Glauben dieser Personen nur eine sehr vorübergehende flüchtige Regung denkt, welche durch den neuen Ausspruch Christi V. 31 u. 32 nicht genährt sondern wieder unterdrückt wurde, weil eben diese Aeußerung den Stolz der Juden verletzte. In beiden Fällen ist das πεπιςευκότας ohne entscheidendes Gewicht für die Auffassung alles Folgenden.

Christus dem Grunde, welchen die Juden für die Behauptung, frei zu sein, mit ihrer Abkunft von Abraham angeführt haben, indem er ihre leibliche Nachkommenschaft von Abraham zugiebt V. 37, noch entgegen, daß sie ihrem Vater nachahmen, wie er dem seinigen V. 38, und daß sie nicht wahre Nachkommen Abrahams sein können V. 39, weil sie nicht Abrahams Werke thun sondern ihn zu tödten trachten V. 40. Diese Aeußerung Christi ruft die Entgegnung der Juden hervor, daß sie in Absicht ihrer geistigen Herkunft Kinder Gottes und nicht Götzendiener seien (ἐκ πορνείας) V. 41*). In Folge dieser Aeußerung führt Christus die bisher V. 37 u. 38 nur angedeutete Behauptung, daß die Juden einen andern Vater haben als er, bestimmter aus, indem er den Beweis gegen ihre geistige Herkunft von Abraham V. 37—40 nun auch gegen ihre Abkunft von Gott geltend macht V. 41 u. 42, und ihnen vorhält, daß sie seine Lehre nicht vertragen können**) V. 43, dann aber ihnen den Vater nennt, von welchem sie geistig abstammen, und diesen Vater mit Beziehung auf die ihnen gemachten Vorwürfe als Mörder und als Lügner beschreibt V. 44. Hiernach stellt Christus seinen Unterschied von demselben deutlicher, als es oben geschehen, dar, indem er zuerst sagt: Ich aber sage die Wahrheit, nicht die Lüge, wie Euer Vater V. 45, dann aber fortfährt: Wer unter Euch überführt mich einer Sünde? und damit im Gegensatze zu der Beschuldigung des Mordes, den er gegen die Juden und ihren Vater erhoben, seine Schuldlosigkeit behauptet V. 46, endlich aber seine Abkunft von Gott auf der einen und die Abkunft der Juden vom Teufel auf der andern Seite als Grund des Unglaubens der letzteren bezeichnet, indem er sagt: daß, wer aus Gott ist, Gottes Wort hört V. 47, und damit im Gegensatze zu V. 44 zu erkennen giebt: Ich bin von Gott und mein Wort ist Wort Gottes. Dieser deutlicheren Vorhaltung ihres Verderbens und seiner göttlichen Herkunft stellen nun die Juden die Beschuldigung entgegen, daß Christus ein Samariter sei und einen Teufel habe V. 48***). Auf diese Beschuldigung aber giebt Christus V. 50 eine Antwort, welche den ganzen Inhalt seiner bisherigen Reden zusammenfaßt, indem sie die Gewißheit des Wohlgefallens Gottes an seinem ganzen Wirken ausdrückt und das Widerstreben der Juden gegen ihn als Widerstreben gegen Gott bezeichnet. Während nun die ganze Unterredung in der angegebenen Weise von V. 31—50 in einem unauflöslichen Zusammenhange fortgeht, gestattet V. 50 einen Einschnitt und damit die Begrenzung dieser Perikope. Denn V. 51 folgt ein neuer Ausspruch Christi, der eben so wie der V. 31 die Wirksamkeit seines Wortes betrifft, eine andre größere Wirkung desselben beschreibt und schon des-

*) Meyer erklärt die Antwort der Juden V. 41: „Soll Abraham unser Vater nicht sein, so sind wir doch keine Bastarte, welche von verschiedenen, unrechtmäßigen Vätern herrühren; nein einen einzigen (ἕνα) gemeinsamen Vater haben wir, Gott.“ Allein die Juden räumten schwerlich ein, daß Abraham nicht ihr Vater sei.

**) De Wette erklärt das ὅτι V. 43 „in Beziehung darauf daß,“ Meyer aber nimmt λαλιὰ für den die Lehre darstellenden Vortrag und betrachtet das ὅτι οὐ δύνασθε als Antwort auf die vorangegangene Frage: „Weil meine Lehre selbst (der Lehrgehalt) Euren Ohren unerträglich ist.“

***) Nach Lücke entspricht jene Beschuldigung dem Vorwurfe, daß die Juden nicht ächte Söhne Abrahams sind: diese aber entspricht dem Vorwurfe, daß die Juden Kinder des Teufels sind, oder soll die ganze Rede Christi als unsinnig bezeichnen.

halb zu einer Theilung berechtigt, weil die Aussprüche Christi auch in den vorangehenden Abschnitten immer im Anfange stehen, vergl. 7, 14 — 30; 7, 37 bis 52; 8, 12—20; 8, 23—30, und weil er zu einer neuen Unterredung Veranlassung giebt*). Die Stellung dieser Perikope ist durch ihren Inhalt wie durch ihren Zusammenhang gefodert, da sie Christum im lebhaftesten Gespräch mit Ungläubigen und mit Reden darstellt, welche das Verderben des Unglaubens in seiner ganzen Größe und mit der ganzen Fülle seiner Kraft darlegen, und da der vorangehende Abschnitt am vorigen Sonntage zu 7, der folgende am folgenden Sonntage zu 9 seine Stellung findet, vergl. §. 47.

10. Diese Perikope setzt die Erzählung von der Heilung des Blindgebornen mit dem Bericht über die Zweifel der Juden an der Person des Geheilten, über das Rufen der Eltern und deren Verhör V. 18—23, über das wiederholte Verhör des Blindgebornen selbst V. 24, über dessen Beharrlichkeit im Zeugniß für die wirklich erfolgte Heilung V. 25 — 33, über das Verhalten der Juden bei demselben V. 34, endlich über das Zusammentreffen des Geheilten mit Jesu nach diesen Vorgängen und dessen Glauben an den Sohn Gottes fort V. 35—38**). Ueber Abtheilung und Stellung dieser Perikope vergl. §. 70, 8. Der Bedeutung der Passionszeit entspricht der Inhalt dieser Perikope schon deshalb, weil der V. 22 erwähnte Vorsatz Jesu nicht unbekannt geblieben sein konnte, und weil V. 35 ausdrücklich erwähnt wird, daß Jesus die üble Behandlung, welche der Geheilte erfahren hatte, hörte. Denn eben damit wird Jesus im Bewußtsein des Widerstandes seines Volkes und seiner Feinde dargestellt.

11. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope und ihre Unabhängigkeit von 10, 7 — 9 vergl. §. 64, 10. Die Vergleichung V. 7—9 wird hier aufgegeben und die V. 1 — 6 wieder aufgenommen.

Christus sagt hier zunächst vom Diebe zweierlei, nämlich daß er stiehlt und daß er tödtet, dann von sich selbst im Gegensatze zum Stehlen des Diebes, daß er Leben und Ueberfluß giebt, und im Gegensatz zu dem Tödten des Diebes, daß er der gute Hirte ist, der sein Leben für die Schafe läßt V. 10 u. 11***). Diesen Satz führt Christus damit aus, daß er sich als guter Hirt nicht bloß von dem Diebe sondern auch vom Miethlinge unterscheidet, welcher, wenn er auch die Schafe nicht tödtet, wie

*) Wir können schon aus diesen Gründen nicht mit de Wette übereinstimmen, der V. 51 noch zu dem Bisherigen zieht, ob er gleich anerkennen muß, daß im Anfange dieses Verses eine Pause eintritt, welche, wie er sagt, gewöhnlich bei dem ἀμὴν, ἀμὴν zu denken sei. Meyer erkennt auch die Pause nicht an und findet den Zusammenhang von V. 50 mit 51 in dem κρίνω V. 50, in so fern darin die Andeutung der Bestrafung der Gegner liegt. Aber dieser Zusammenhang ist gesucht und liegt schwerlich in den Worten.

**) Das συνετέθειντο V. 22 wird besser von einer bloßen Verabredung als von einem Beschlusse in voller gesetzlicher Form verstanden. Die Kühnheit V. 27 und Weisheit des Geheilten V. 31 u. 32 fällt zwar etwas auf, findet aber in seinem später hervortretenden Glauben ihre Erklärung.

***) Der genaue Zusammenhang von V. 10 u. 11 ist nur dadurch etwas verdunkelt, daß Christus die Entgegensetzung seiner selbst nicht mit den Worten „Ich bin der gute Hirte" beginnt und diese Worte erst im Anfange des zweiten Gliedes der Entgegensetzung V. 11 u. 14 ausspricht. In der Uebersetzung Luthers wird dieser enge Zusammenhang von V. 10 u. 11 noch dadurch gelöst, daß sie statt des bestimmten Artikels, der durch den Gegensatz zu ὁ κλέπτης durchaus begründet ist, den unbestimmten „Ein guter Hirt" setzt.

der Dieb, ihrer in der drohenden Gefahr nicht achtet und dann nur auf seine Rettung denkt V. 12 u. 13. Er stellt den Unterschied seiner selbst als des guten Hirten vom Diebe, der tödtet, noch damit dar, daß er seine Schafe kennt und von ihnen gekannt wird und sagt, daß seine Kenntniß von den Schafen der seines Vaters von ihm gleich sei, und daß er nicht bloß von den Schafen aus der Aule, aus welcher er bisher Schafe ausgeführt habe, gekannt werde, sondern auch von denen aus einer andern Aule (den Heiden), welche seine Stimme hören werden und die er mit jenen zu Einer Heerde vereinigen werde V. 15 u. 16. Er zeigt dann, in welchem Verhältniß er wegen seines eben beschriebenen Verhältnisses zu den Schafen zu Gott steht, nämlich daß Gott ihn deshalb lieb hat, endlich aber, wie er sein Leben für die Schafe giebt, nämlich freiwillig V. 17 u. 18. Die Rede Christi geht demnach von V. 10—18 in ununterbrochenem Zusammenhange fort. Die VV. 19—21 aber, welche diese ganze Erzählung beschließen, gehören als Schilderung des Eindrucks der Rede Christi auf die Juden mit ihr nothwendig zusammen*). Aus dem Schluß der Erzählung V. 19—21 ergiebt sich, daß diese Rede nicht wie die vorangehende 9, 41 ff. lediglich von den Pharisäern aufgefaßt und besprochen wurde, sondern von den Juden überhaupt, also Christus hier als der Menge des Volkes gegenüber zu denken ist. Auch zeigt die wiederholte Ankündigung des Todes Christi in dieser Rede deutlich, daß Christus sich bei derselben des bereits entstandenen und von den Pharisäern genährten Hasses des Volkes und damit auch des Unglaubens des Volkes bewußt war. Die Vergleichung Christi mit einem guten Hirten, im Gegensatze zu denen, die vor ihm gekommen sind, beweist dabei deutlich die Absicht Christi diesem Unglauben entgegenzutreten.

12. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 70, 9. V. 45 u. 46 stellen zwar den Eindruck der hier erzählten Handlung Christi auf das Volk dar, leiten aber die folgende Erzählung von den Maaßregeln der Pharisäer V. 47—57 so ein, daß sie von jener nicht getrennt werden können, die Perikope also bei V. 44 schließen muß. V. 33 kann das ἐνεβριμήσατο nur von einem Unwillen Christi über den Unglauben aller Anwesenden also auch der eben erwähnten weinenden Juden verstanden werden. Daß Christus selbst weint V. 35, steht dieser Erklärung nicht entgegen, da Christus den Tod des Freundes betrauern, aber mit seiner Trauer unbeschränkte Bewunderung und Verehrung der Fügungen Gottes verbinden konnte**). Die Schwierigkeit des Dankgebets V. 41 u. 42, welches auf ein vorangehendes Bittgebet zurückweist, läßt sich durch die Vermuthung eines stillen Gebetes Christi lösen. Aber es scheint nicht nöthig mit de Wette anzunehmen, daß der Evangelist Jesu diese Worte in apologetischem Interesse geliehen habe, da Meyer treffend bemerkt: Jesus dankt (εἶπον) V. 42 nicht deshalb, weil ihm diese Erhörung

*) Die Abtheilung der herkömmlichen Perikope V. 12—16 ist verfehlt und sinnstörend.

**) Das ἐνεβριμήσατο V. 33 wird von einigen Exegeten so gefaßt, daß jeder Gedanke des Unwillens davon ausgeschlossen wird. Diese Erklärung wird von de Wette und Meyer als sprachwidrig mit Recht verworfen: allein es scheint eben so unzulässig anzunehmen, daß Christus sich hier über seinen eignen Schmerz bei dem Tode des Lazarus, wie, daß er über den Tod als Sold der Sünde, oder daß er darüber unwillig gewesen sei, daß der Tod nicht habe verhindert werden können. Meyers neuere Erklärung, daß Jesus über die Juden unwillig gewesen sei, welche durch ihr Weinen das nämliche Gefühl mit Maria zu haben schienen und dabei gegen ihn, den Freund der Trauernden, voll bittrer Feindschaft waren, ist gesucht und durch V. 37 u. 38 keineswegs mehr gesichert als die von Meyer verworfene Erklärung, welcher wir folgen.

unerwartet gekommen wäre; „nein Er für seine Person wußte, schon als er Gott in der Stille bat, daß dieser allezeit ihn erhöre; aber um der Volksmenge willen u. s. w."

Die Stellung dieser Perikope ist wie durch ihren Zusammenhang §. 69, 13 so auch durch ihren Inhalt und zwar damit begründet, daß sie Christum im Allgemeinen als unter seinem Volke wirkend und von demselben umgeben darstellt, daß auch sie einen Schmerz Christi über den Unglauben des Volkes, wenigstens nach unsrer Erklärung des ἐνεβριμήσατο V. 33, erwähnt, und daß sie überdieß mit dem Weinen Christi auch ein Gefühl des Schmerzes in Christo, wennauch ein andres als dasjenige, welches im Allgemeinen seinen Leiden zu Grunde liegt, schildert.

Reminiscere.

§. 72. Die Leiden Christi, welche der Unglaube, die Heuchelei und der Haß seiner Feinde vor seinem Einzuge in Jerusalem verursachte, §. 14.

1. **Matth. 12, 33–45, Luk. 11, 24–32.** Christus im Gespräch mit den Schriftgelehrten und Pharisäern.
2. **" 15, 1–20, Mark. 7, 1–23, Luk. 6, 39.** Christus antwortet auf die Frage, warum seine Jünger mit ungewaschenen Händen essen?
3. **Matth. 16, 1–4, Mark. 8, 11–13, Luk. 12, 54–57.** Christus weist die Foderung eines Zeichens vom Himmel ab.
4. **Luk. 13, 31–33.** Christus weist die Warnung vor den Nachstellungen des Herodes zurück.
5. **" 15, 1–10.** Christus lehnt den Vorwurf ab, daß er die Sünder annimmt.
6. **" 16, 14 u. 15.** „Was hoch ist unter den Menschen, das ist ein Gräuel vor Gott."
7. **Joh. 7, 31–36.** „Ihr werdet mich suchen und nicht finden."
8. **" 8, 12–20.** „Ich bin das Licht der Welt."
9. **" 8, 51–59.** „So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich."
10. **" 9, 39–10, 6.** Christus heilt den Blindgebornen. Abschn. 3.
11. **" 10, 22–42.** Christus am Fest der Tempelweihe in Jerusalem.
12. **" 11, 45–57.** Christus erweckt den Lazarus. Abschn. 4.

1. Von dem §. 67, 5 bereits festgestellten Anfangspunkte ausgehend enthält die vorliegende Perikope bei Matthäus die Vorhaltung, daß die Pharisäer eben so wenig gute Reden sprechen können, wie ein schlechter Baum gute Früchte tragen kann V. 33—37; die Bitte der Pharisäer um ein Zeichen und die Verweigerung desselben V. 38—42 und die Rede Christi über die Rückkehr des bösen Geistes, der von dem Menschen ausgeht. Bei Lukas dagegen beginnt dieser Abschnitt mit der Rede Christi über die Rückkehr des bösen Geistes V. 24—26, läßt dann den Ausruf eines Weibes und die Erwiederung desselben von Christo V. 27 u. 28 folgen, und schließt mit der Bitte der Pharisäer um ein Zeichen und der Verweigerung desselben. Wenngleich ein enger Zusammenhang dieser verschiedenen Theile des Abschnittes nicht nachgewiesen werden kann, so läßt sich doch, wie wir bereits oben §. 67, 5 angedeutet haben, sehr leicht denken, wie, namentlich nach der Darstellung des Matthäus, eine der hier mitgetheilten Reden die andere hervorrief, und die beiden letzten Theile des Abschnittes bei Matthäus gewinnen überdieß durch die Verbindung mit dem ersten V. 33—37 an Klarheit und Nachdruck. Auch bei Lukas läßt sich eine ähnliche Verbindung der verschiedenen Theile denken, wenngleich hier der Zusammenhang schon wegen der eingeschalteten Erzählung von dem Weibe loser ist*).

---

*) Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit entsteht hier aus den Worten „das Zeichen des Propheten Jonas" Matth. 12, 39, in so fern dieselben bei Matthäus gradehin auf den Aufenthalt des Propheten im Bauche des Wallfisches bezogen werden, bei Lukas aber die umfassen-

Da wir oben die Unabhängigkeit dieses Abschnittes von Matth. 12, 22—32 und Parallel. festgestellt haben, so können wir diese Reden Christi als solche betrachten, welche er unabhängig von einem so eben von seinen Feinden ausgesprochenen Vorwurf gradehin an dieselben richtete um sie zum Bewußtsein ihres innern Verderbens zu führen, und welche eben deshalb der Bedeutung dieses Sonntages entsprechen.

2. Die Begrenzung dieser Perikope weicht nur in so fern von der synoptischen ab, als wir Luk. 6, 39 als Parallele betrachten. Christus beantwortet die Frage der Pharisäer, warum seine Jünger mit ungewaschenen Händen essen, mit der Vorhaltung, daß die Pharisäer, indem sie die Ueberlieferung der Aelteren (Matth. 15, 2) halten, das Gebot Gottes übertreten. Ueber den Gegenstand der Frage selbst erklärt Christus sich in den an das Volk gerichteten Worten V. 10 u. 11 und dann über die ganze Denk- und Handlungsweise der Pharisäer und noch näher über ihre Frage in dem Gespräch mit den Jüngern V. 12—20*).

Christi Antwort auf die Frage der Pharisäer ist hier nicht, wie in dem ganz ähnlichen Falle Matth. 12, 1—8 und Parallel., eine bloße Rechtfertigung der von den Pharisäern getadelten Handlungsweise seiner Jünger, sondern geht von einer Vorhaltung des Verderbens der Pharisäer im Allgemeinen aus V. 1—9, und kommt auf dieses Verderben in der Unterredung mit den Jüngern am Schlusse des Ganzen V. 12—14 wieder zurück. Diese Vorhaltung des innern Verderbens der Pharisäer muß um so mehr als der eigentliche Hauptgegenstand der Perikope angesehen werden, als die Rede an die Jünger V. 12 die vorangehenden Aussprüche, sowohl die an die Pharisäer gerichteten, als die zum Volke ausgesprochenen ergänzt und erläutert.

3. In diesem Abschnitte wird erzählt, daß die Pharisäer und Sadducäer von Jesu ein Zeichen vom Himmel foderten, Jesus aber ihnen dieses Zeichen mit dem Vorwurfe verweigerte, daß sie die Zeichen der Zeit nicht verstehen, und daß ihnen kein anderes Zeichen werde gegeben werden als das des Propheten Jonas. Ueber den von der Synopsis abweichenden Endpunkt dieser Perikope vergl. §. 69, 3.

Da in dieser Erzählung ausdrücklich ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ gefodert wird, und die Antwort Christi, wenigstens nach Matth., sich sehr bestimmt auf diese Foderung bezieht, so ist die Vermuthung einer völligen Einheit des Inhalts dieser Erzählung mit der zu 1 betrachteten wenigstens gewagt. Markus übergeht freilich den eigenthümlichen Gehalt der hier von Christo ertheilten Antwort gänzlich: allein auch er sagt, daß die Pharisäer ein Zeichen vom Himmel fodern. Er beschreibt durch den Zusatz: ἀναστενάξας 8, 12 den Eindruck der Foderung der Pharisäer auf das Gemüth Christi als einen schmerzlichen, und bezeichnet damit diese wie ähnliche Erzählungen, in welchen der Unglaube und die Zweifel der Pharisäer beschrieben werden, als Darstellung eines Leidens Christi. Lukas berichtet die von Matthäus und Markus hier mitgetheilte Antwort Christi in einem ganz anderen Zusammenhange, 12, 54—57, indeß

---

dere Beziehung auf die Predigt des Propheten überhaupt zulassen. Diese letztere Beziehung ist der Sache selbst aus mehreren Gründen und besonders deshalb angemessener, weil jenes Schicksal des Propheten kein von ihm selbst gethanes Zeichen war, und überdieß gar nicht angegeben wird, daß es den Bewohnern von Ninive bekannt und ein Zeichen für sie geworden ist. Indeß ist die Anwendung, welche bei Matthäus und Lukas von diesen Worten auf Jesum gemacht wird, wennauch dem Sinne nach verschieden, doch klar.

*) Matth. 15, 5 und Mark. 7, 11 ist die schwierige Construktion von einigen Exegeten durch die Vermuthung einer Aposiopse erklärt worden, welche uach andern nur bei Markus, nach noch anderen auch bei diesem nicht Statt findet. Doch bleibt in beiden Fällen der Sinn derselbe und wird in Luthers Uebersetzung richtig ausgedrückt. Dagegen drückt die Uebersetzung den Sinn der Worte Δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς Matth. 15, 5 nicht richtig aus. Es sollte hier heißen: Opfer sei Alles, was Du von mir gewinnen kannst.

nöthigt die Uebereinstimmung jener Beiden ihnen hier zu folgen. Der hier etwas dunkle Ausdruck ὑποκριταί Matth. 16, 3 erklärt sich dadurch, daß die Pharisäer bereits viele andere Zeichen Christi absichtlich übersehen hatten, die Aeußerung des Verlangens ein solches zu sehen also hier falsch und trügerisch war*). Die in diesem Abschnitte enthaltenen Worte Christi haben offenbar die Absicht seinen Feinden mit Abweisung ihrer Foderung ihr inneres Verderben vorzuhalten.

4. Die Zeitbestimmung V. 31 bezeichnet den Anfang einer neuen Erzählung so bestimmt, daß der Anfang einer Perikope an dieser Stelle zuläßig ist, wenngleich die Synopsis hier nur absetzt und einen Abschnitt nicht beginnt. Das τελειοῦμαι wird von Einigen „ich vollende," von Andern „ich werde vollendet, sterbe" erklärt. Luther folgt in der Uebersetzung der letzteren Auffassung. V. 33 kündigt sich schon durch das πλὴν als eine Einschränkung des eben V. 32 Gesagten an, und der ganze Vers spricht mit Sicherheit und Entschiedenheit den Vorsatz Christi aus nach Jerusalem zu reisen**).

Wenn nun Christus V. 33 diesen Vorsatz als eine Einschränkung von V. 32 ankündigt, so muß jener Vers als eine Aeußerung der Absicht Christi gefaßt werden seine Wirksamkeit ungeachtet der Nachstellungen des Herodes fortzusetzen. Christus weist demnach hier eine Warnung der Pharisäer vor den Nachstellungen des Herodes zurück und hält denselben den Unglauben und die Hartherzigkeit Jerusalems, des eigentlichen Schauplatzes ihrer Thaten, vor. Mit jener Abweisung der heuchlerischen Warnung und mit dieser Vorhaltung erscheint Christus hier im siegreichen Kampfe gegen den Unglauben seiner Feinde.

5. In dieser Perikope wird erzählt, daß Zöllner und Sünder zu Christo gebracht wurden, daß die Pharisäer Christum wegen Annahme derselben tadelten, und Christus diesen Tadel durch die beiden Gleichnisse vom verlornen Schafe und vom verlornen Groschen abwies.

Mit dieser Erzählung faßt die Synopsis das Gleichniß vom verlornen Sohne in Einen Abschnitt zusammen. Durch die Vereinigung aller dieser Gleichnisse in Eine Perikope würde dieselbe aber offenbar einen zu großen Umfang erhalten. Auch drücken die beiden ersten Gleichnisse durch die fragende Form, in welcher sie vorgetragen werden, und welche im letzten nicht wiederkehrt, die Absicht der Widerlegung des Vorwurfes V. 2 aus, während das Gleichniß V. 11—32 schon durch seine Ausführlichkeit viel mehr das Ansehen einer selbstständigen Lehrdarstellung hat. Aus diesen Gründen muß die Perikope bei V. 10 geschlossen werden***). Da diese Perikope Christum im Kampf mit seinen Feinden darstellt, und zwar so, daß er ihnen ihr eignes innres Verderben, wennauch nur mit einem allgemeinen, hyperbolischen Satze vorhält V. 7, so entspricht sie der Bedeutung dieses Sonntages.

---

*) Die Worte σημεῖα τῶν καιρῶν Matth. 16, 3 werden von einigen Exegeten auf die bedeutenden Zeitumstände überhaupt, von andern ausschließlich auf die Thaten Christi bezogen. Ersteres erscheint dem Zusammenhange entsprechender.

**) Dieser Sinn liegt nämlich augenscheinlich in V. 33, wenn man auch darüber zweifelhaft sein kann, ob das δεῖ hier von einer göttlichen Bestimmung oder von einem eignen Urtheile Jesu über die Umstände und über die Bedingungen der Entwickelung und Fortschritte seines Werkes zu verstehen ist, welches letztere wahrscheinlicher ist. Die Uebersetzung hat hier ungenau „wandeln" statt reisen und „er thuts nicht" statt „es ziemt sich nicht."

***) Da V. 7 der eine reuige Sünder den 99 Gerechten vorgezogen wird, so hat man das δικαίοις von „scheinbar Gerechten" verstanden, was aber schon wegen des Zusatzes „die der Buße nicht bedürfen" unzuläßig ist. De Wette erklärt richtiger „wirkliche Gerechte" und faßt den ganzen Satz als einen hyperbolischen Ausdruck der V. 10 ohne Hyperbel ausgesprochenen Lehre, daß der bußfertige Sünder von Gott begnadigt wird.

6. Dieser kurze Abschnitt erzählt, daß Christus einst den hier als geizig bezeichneten Pharisäern, als sie ihn verspotteten, vorhielt, daß Gott sie, die freilich den Schein der Gerechtigkeit bei Menschen suchen und erlangen, (δικαιοῦντες V. 15) kenne, und daß auch das vor Menschen für groß Geltende ein Gräuel sein könne vor Gott. Der Spott der Pharisäer auf der einen und die hier von Christo gebrauchten Ausdrücke auf der andern Seite bezeichnen offenbar einen Moment des härtesten Widerstreits der Pharisäer und Christi und der Vorhaltung der ganzen Tiefe ihres innern Verderbens.

In der Synopsis stehen diese Verse in der Mitte eines größeren Abschnittes. Sie können demungeachtet als besondere Perikope behandelt werden, weil die unmittelbar vorangehenden Verse 12 u. 13 einen andern Gegenstand betreffen als den hier getadelten Geiz. Noch weiter geht das Folgende V. 16 ff. von dem Gegenstande dieser Verse ab. Lukas reiht hier wie an einigen andern Stellen verschiedene Gegenstände so aneinander, daß es eben so wenig nöthig ist bei Bildung der Perikopen den Zusammenhang zu berücksichtigen, als es Aufgabe der Exegese ist denselben zu suchen.

7. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 71, 7. V. 31 stellt mit der Stimmung des Volkes die Veranlassung zu der V. 32 berichteten Maaßregel der Pharisäer gegen Christum dar, und V. 33 u. 34 berichtet die Worte, mit welchen Christus die wider ihn ausgesandten Diener der Pharisäer empfing. V. 35 u. 36 aber enthält Reden der Juden, welche lediglich durch diese Worte veranlaßt waren. Hier aber schließt der Abschnitt schon wegen des V. 37 deutlich bezeichneten Anfangs einer neuen Erzählung. Die Worte Christi V. 33 u. 34 enthalten jedenfalls eine klare und ruhige Ankündigung seines Todes. Sie werden von älteren Exegeten und auch von Meyer richtig vom Suchen aus dem Bedürfniß der Hilfe in der Noth verstanden*). Dieser Ausspruch Christi ist nun zwar nicht unmittelbar an seine Feinde, aber doch an die Diener derselben gerichtet. Er drückt also auch das Bewußtsein Christi von dem Widerstreben seiner Feinde aus. Auch fodert der Zusammenhang dieses Abschnittes mit Joh. 7, 14—30 die ihm hiermit angewiesene Stellung.

8. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist nicht nur durch die einleitenden Worte V. 12, sondern auch durch die Ausschließung des Vorangehenden vergl. §. 32, 2 gesichert. Den Ausspruch Christi über sich selbst V. 12 nehmen die Pharisäer, wenngleich nicht seinem Inhalte nach, doch in Absicht der Zuverlässigkeit des Zeugnisses, welches Christus hier von sich selbst ablegt, in Anspruch V. 13, und Christus zeigt, auf diese Zweifel an der Zuverlässigkeit seines Zeugnisses für sich eingehend, zuerst, daß sein Zeugniß für sich selbst wahr wäre, auch wenn er es ganz allein ablegte V. 14—16, dann aber auch, daß er eben nicht allein für sich, sondern Gott mit ihm für ihn zeugt V. 17 u. 18. Hiernach fragen die Pharisäer Christum: Wo ist Dein Vater? und er beantwortet auch diese Frage V. 19. Die Erzählung dieses durchaus zusammenhängenden Gesprächs schließt mit einer Bestimmung seines Ortes und einer

---

*) Andere denken an ein Suchen aus dem Gefühle der Reue, Grotius und de Wette aber verstehen diese Worte lediglich als Ankündigung des Nichtmehrvorhandenseins.

Bemerkung über die Stimmung, welche es hervorrief V. 20*). Da die Pharisäer den Ausspruch V. 12 sogleich heftig in Anspruch nahmen und da dieser Ausspruch Christi im Evang. nach Ausscheidung des unächten Abschnittes 7, 53—8, 11 der Erzählung von der feindlichen Maaßregel der Pharisäer 7, 45—52 unmittelbar folgt, so läßt sich mit Sicherheit voraussetzen, daß Jesus diesen Ausspruch im bestimmten Bewußtsein des Widerstandes seiner Feinde that, und daß dieses Bewußtsein auf die Fassung dieses Ausspruches Einfluß hatte. Die Unabhängigkeit dieser Perikope von Joh. 7, 53—8, 11 läßt diese Stellung, in welcher sie einem späteren Abschnitte nachfolgt, zu.

9. Der Ausspruch Christi V. 51 verhält sich zu dem V. 31 wie eine Steigerung und sichert den Anfang der Perikope vergl. §. 71, 9. V. 52 u. 53 enthält offenbar einen Einwurf der Juden gegen den Ausspruch V. 51, welche in V. 51 auch die Behauptung fanden: „Auch ich werde den Tod nicht schmecken.“ V. 54—56 weist Christus jenen Einwurf der Juden und zwar damit vollständig ab, daß er sagt, er sei es nicht, der seine Ehre suche, sondern sein Vater, und der Aeußerung der Juden, daß Abraham höher sei als er, die Behauptung entgegenstellt: Abraham, Euer Vater, ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sahe ihn und freute sich V. 56**). Er sagt damit: Abraham freute sich, als ihm seine Verheißungen gegeben wurden, daß er meine Erscheinung sehen werde, und er hat sie nun gesehen und sich gefreut. V. 57 folgt die Entgegnung der Juden auf diesen Ausspruch über Abraham, bei welcher jedoch die Juden wie bei der früheren in die Worte Christi einen ihnen fremden Gedanken legen, nämlich den: „ich habe Abraham gesehen.“ Christus behauptet hierauf, auch auf diese Entgegnung eingehend seine Präexistenz, die nur von seinem geistigen Wesen zu verstehen ist. V. 59 beschreibt die Bewegung, welche diese durchaus zusammenhängende Unterredung und die wiederholten Steigerungen der Behauptungen Christi von sich selbst unter den Juden hervorriefen. Die Stellung dieses Abschnittes rechtfertigt sich schon durch seinen Zusammenhang mit 8, 21—50, nach §. 47.

10. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist bereits §. 70, 8 festgestellt. Der Ausspruch Christi V. 39 bezieht sich nicht mehr wie der vorangehende V. 37 ausschließlich auf das Verhältniß Christi zu dem Geheilten, sondern auf den Zweck seiner Sendung überhaupt, und gestattet schon deshalb eine Theilung bei V. 39. Die von Luther ungenau übersetzte Frage der Pharisäer V. 40 „Wir sind doch nicht etwa

*) Die Worte κατὰ σάρκα V. 15 sind von Einigen vom Richten nach äußern, fleischlichen Eigenschaften, von Andern aber vom Richten mit fleischlicher Gesinnung verstanden worden. Der Ausdruck erklärt sich jedoch hinreichend durch den Gegensatz ἀληθής V. 16, welcher Beides umfaßt. Das Zeugniß des Vaters findet durch unsere Bemerkung zu §. 67, 9 seine Erklärung, durch welche sich auch der scheinbare Widerspruch zwischen 8, 14 und 5, 31 hebt.

**) Bei diesen Worten ist schwer zu bestimmen, zu welcher Zeit die Freude Abrahams zu denken sei, wie das „Sehen“ und die Worte „meinen Tag“ zu verstehen seien? Die erste Bestimmung wird von de Wette und einigen Exegeten wohl richtig damit gemacht, daß die Freude Abrahams mit dem Empfange der Verheißungen 1 Mos. 18, 18 verbunden wird. Das „Sehen“ kann nur auf die Kenntniß bezogen werden, welche Abraham auch nach seinem Tode von der Erfüllung der ihm gewordenen Verheißungen haben kann.

auch Blinde?" ist durch jenen Ausspruch Christi unmittelbar hervorgerufen. V. 41 beantwortet Christus jene Frage mit einem Vorwurfe, dessen eigentlicher Sinn ist, daß die Pharisäer ihre mehr als gewöhnlichen Kenntnisse und Einsichten nicht anwenden um Christum zu verstehen und zum Glauben an ihn zu gelangen.

Das Verhältniß und der Zusammenhang von 10, 1—6 mit 9, 39—41 ist dunkel und streitig. Doch ist offenbar, daß der Gedankengang bei 10, 6 mit einer Bemerkung des Evangelisten und mit einem neuen Ausspruche Christi 10, 7—9 (vergl. 64, 10) abschließt, und daß die Darstellung vom Kap. 10 überhaupt sehr unterbrochen ist. Es kann also nur zweifelhaft sein, ob 10, 1—6 als Fortsetzung von Kap. 9 anzusehen ist, obgleich 10, 1 mit einer Formel beginnt, die gewöhnlich einen Anfang bezeichnet, oder ob 10, 1 eben wegen dieser Formel als Anfang eines neuen Abschnittes anzusehen ist? Die Antwort auf diese Frage hängt von der Auffassung des ganzen Gleichnisses V. 1—6 ab. Diese aber ist lediglich durch die eigentliche Erklärung der bildlichen Ausdrücke θύρα, αὐλή und πρόβατα bedingt*). Die αὐλή kann nicht vom Reiche Gottes, muß vielmehr vom jüdischen Volke verstanden werden. Steht aber dieses fest, so können auch die πρόβατα nicht die Menschen bedeuten, in so fern sie schon in das Reich Gottes aufgenommen sind, sondern die Menschen, in so fern sie in das Reich Gottes gerufen werden. Die θύρα wird nun im ganzen Gleichnisse als diejenige Stelle der αὐλή besprochen, durch welche der Eingang und Ausgang des Hirten und der Schafe Statt findet, und sie wird als solche von

*) Die θύρα ist so erklärt worden, als meine Christus mit derselben den legitimus ordo, wogegen de Wette bemerkt: „es kommt hier gar nicht auf die Thür, sondern auf das Eingehen an." Indeß ist die Vorstellung der Thür in dem ganzen Gleichnisse so hervorgehoben, daß die Frage, was Christus eigentlich mit derselben gemeint habe, nicht umgangen werden kann. Meyer erklärt die Thür von Christo selbst. Dadurch aber wird das ganze Gleichniß zerstört, da diese Erklärung entweder gar keine Möglichkeit für die eigentliche Erklärung des ποιμήν übrig läßt oder zu der ganz unhaltbaren Vermuthung nöthigt, daß Christus eben so mit der Thür als mit dem Hirten sich selbst gemeint habe. Der eigentliche Sinn der θύρα läßt sich jedoch nur feststellen, wenn über den Sinn der αὐλή entschieden ist. Dieses Wort wird nun von den Meisten und auch von de Wette auf das Reich Gottes gedeutet. Meyer erklärt die αὐλή τῶν προβάτων: die Gemeinschaft des Gottesvolkes als die künftigen Mitglieder des Messiasreiches gedacht, mithin nach ihrer theokratischen Bestimmung (ideal), umgeht aber mit dieser Erklärung die Schwierigkeit der αὐλή mehr, als er dieselbe löst; während Einige bei den πρόβατα lediglich an die Auserwählten, Andere an das theokratische Volk Gottes, noch Andere an die Bürger des Reiches Gottes überhaupt denken. Allein diesen Erklärungen der αὐλή widerstrebt die ganze Ausführung des Gleichnisses. Denn das Reich Gottes ist das Ziel, zu welchem Christus die Menschen führt, und zu diesem Ziele gelangen eben so die Auserwählten wie die Bürger des Reiches Gottes. Der Ort oder der Raum, in welchem die Menschen gedacht werden müssen, ehe sie in das Reich Gottes gelangen, ist eben darum, wenn das Reich Gottes als ein Ort vorgestellt wird, ein anderer als dieser selbst. Nun wird aber die αὐλή in dieser ganzen Rede nicht als der Ort gefaßt, in welchen die Schafe durch den Hirten aus einem andern Orte geführt werden, sondern als der Ort, in welchem sie sich ursprünglich befinden, und in welchen der Hirt geht, um sie in einen andern zu führen. Es ist V. 1 zuerst vom Hineingehen des Hirten die Rede und dieses Hineingehen ist von einem Hineinkommen in anderer Weise unterschieden. Eben so ist V. 2 von dem hineingehenden Hirten, und dann sogar V. 3 vom Hinausführen der Schafe die Rede. V. 4 ist sogar davon die Rede, daß der Hirt den Schafen bei dem Ausgehen aus der αὐλή vorangeht, was auf keine Weise auf Christum und das Reich Gottes paßt. Dazu kommt nun noch, daß weiter unten die αὐλή V. 16 unmöglich von dem Orte genommen werden kann, zu welchem Christus die Seinigen führt, sondern mit aller Nothwendigkeit von dem Orte verstanden werden muß, aus welchem er sie herausführt. V. 16 sind alle Exegeten in dieser Erklärung einig, und es wird nur darüber gestritten, ob mit der andern αὐλή die Heiden oder die Juden in der Zerstreuung gemeint seien. De Wette entscheidet sich dort mit Recht für die erstere Erklärung. Allein um so unstatthafter erscheint es die αὐλή V. 1 vom Reiche Gottes zu verstehn, da V. 16 unmöglich die eine αὐλή den Ort bezeichnen kann, in welchen Christus hinein-, und die andre den, aus welchem er herausführt: vielmehr die eine αὐλή vom jüdischen Volke verstanden werden muß, wenn einmal bei der andern an die Heiden gedacht wird.

einer andern Stelle der $\alpha\mathring{\upsilon}\lambda\acute{\eta}$ ($\mathring{\alpha}\nu\alpha\beta\alpha\acute{\iota}\nu\omega\nu$ $\mathring{\alpha}\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}\vartheta\varepsilon\nu$ V. 1) unterschieden, durch welche der Dieb in die $\alpha\mathring{\upsilon}\lambda\acute{\eta}$ eindringt. Nach unserer Erklärung der $\alpha\mathring{\upsilon}\lambda\acute{\eta}$ und der $\pi\rho\acute{o}\beta\alpha\tau\alpha$ bedeutet die $\vartheta\acute{\upsilon}\rho\alpha$ also eine Stelle, einen Ort, einen Theil der Menschen, die in das Reich Gottes gerufen werden, und zwar im bestimmten Unterschiede und im Gegensatze zu einem andern Theile oder zu einer andern Stelle, an welcher die Menschen ergriffen werden um anders wohin geführt zu werden, und an welcher sich Andere als Christus der Menschen bemächtigen. Die Stelle aber oder der Theil des Menschen, an welchen Christus sich der Menschen bemächtigt, um sie in sein Reich zu führen, ist offenbar der Sinn für seine ganze, göttliche, heilige Erscheinung und für seine Wahrheit, so wohl der äußere als der innere, durch den er die Gemüther für sich gewinnt, während Andere sich zwar auch der Menschen bemächtigen, aber, indem sie äußere Gewalt anwenden, die Menschen nur nach ihrer äußern Erscheinung ergreifen und für sich gewinnen.

Kap. 10, 1—5 sagt Christus hiernach: Jeder, der die Menschen, zunächst das jüdische Volk, auf eine andre Weise als durch ihren Sinn für Heiligkeit und Wahrheit also an ihrem Innern, ihrem Gemüthe, und auf irgend eine gewaltsame Weise zu gewinnen sucht, thut Unrecht; ich aber wende mich durch Offenbarung meiner Heiligkeit und durch Verkündigung meiner Wahrheit an das Innere, das Gemüth der Menschen, und sie folgen mir freiwillig und erlangen damit mein Heil. Dieser Gedanke bezeichnet nun sehr bestimmt den Unterschied des Wirkens und Handelns Christi von der Handlungsweise der Pharisäer und zwar grade von derjenigen, welche sie eben gegen den Blindgebornen bewiesen hatten. Denn sie hatten diesen eben durch Drohungen für sich zu gewinnen gesucht und, als dieß nicht gelang, ausgestoßen V. 34, wogegen Christus, nachdem er den Blindgebornen geheilt, nichts andres gethan hatte, als daß er ihn fragte: „Glaubst Du an den Sohn Gottes?“ V. 35. Dieses Verhältniß des Gleichnisses 10, 1—5 zu der Erzählung vom Blindgebornen fodert seine Verbindung mit dem Schlusse dieser Erzählung zu Einer Perikope. Diese Perikope aber findet ihre durchaus angemessene Stellung an diesem Sonntage, weil sie Christum in einem Kampfe mit den Pharisäern darstellt, in welchem er diesen ebensowohl ihre eigne, innere Verdorbenheit V. 39—41 wie ihr gewaltsames und sündhaftes Verhalten gegen Menschen, welche sie für sich gewinnen wollen, vorhält*).

11. Die Frage der Juden V. 24, von welcher die ganze hier mitgetheilte Unterredung Christi mit diesen nach den Orts- und Zeitangaben V. 22 u. 23 ausgeht, wird V. 25 u. 26 von Christo mit der Erklärung beantwortet, daß er ihnen bereits das gesagt habe, wonach sie jetzt fragen: daß seine Werke für ihn zeugen, daß sie, die Juden, aber nicht glauben. In den folgenden Sätzen V. 27—30 beschreibt Christus sein Verhältniß zu den Seinigen damit, daß er ihnen das ewige Leben giebt, und daß sein Vater sie ihm gegeben hat, und geht V. 30 zu der Beschreibung seines Verhältnisses zu Gott, als der Einheit mit ihm, über. Diese Sätze schließen sich der Antwort Christi auf die Frage V. 24 erläuternd an, indem sie die Schafe Christi im Gegensatze zu denen, die er so eben als nicht zu denselben gehörig bezeichnet hat, schildern**).

---

*) Mit Meyer stimmen wir hier in so fern überein, als dieser sagt: Kap. 10 hätte schon bei 9, 35 beginnen sollen, denn 10, 1—21 bilden mit 9, 35—41 Einen Actus.

**) Sie erscheinen auch dem Ausdruck nach im Zusammenhange mit dem Vorigen, wenn die Worte $\kappa\alpha\vartheta\grave{\omega}\varsigma$ $\varepsilon\tilde{\iota}\pi o\nu$ $\acute{\upsilon}\mu\tilde{\iota}\nu$ V. 26 von dem Vorigen nur durch ein Komma und von dem Folgenden nur durch ein Kolon getrennt werden, so daß sie Beides verknüpfen.

Mit V. 31 wird die Rede Christi zwar durch die Erwähnung eines Versuchs Christum zu steinigen unterbrochen, aber diese Handlung der Juden ruft Erläuterungen zu dem eben berichteten Ausspruche Christi hervor. Christus beruft sich nämlich zunächst auf seine Werke V. 32 und rechtfertigt, da die Juden sagen, daß sie ihn wegen jenes Ausspruchs (V. 30) steinigen wollen, jenen Ausspruch durch Berufung auf eine Schriftstelle V. 34—36 und durch Hinweisung auf seine Werke V. 37 u. 38*). Mit dieser Unterredung, deren Theile hiernach in einem bestimmten Zusammenhange stehen, müssen die VV. 39—42 verbunden werden, da sie die unmittelbaren Folgen der Unterredung angeben**). Der Bedeutung der Passionszeit im Allgemeinen entspricht diese Perikope schon durch ihre Schilderung des lebhaften Widerstandes, den Christus bei den Juden fand. An diesen Sonntag aber ist sie durch die auch hier wiederkehrende Vergleichung Christi mit dem Hirten, welche die Perikope 11 des vorigen Sonntags voraussetzt, nach §. 47 durch ihren Zusammenhang gewiesen, obgleich nicht bloß die Pharisäer sondern die Juden überhaupt, an der Unterredung Theil nahmen. .

12. Dieser letzte Abschnitt (vergl. über den Anfangspunkt §. 71, 12) berichtet die verschiedene Wirkung der Auferweckung des Lazarus auf die Juden, welche dieselbe erfuhren V. 45 u. 46, die Berathung, welche die Pharisäer in Folge derselben hielten V. 48—53, und nach einer Bemerkung des Evangelisten über den Rath des Kaiphas V. 51 u. 52, die Reise Christi nach Ephraim, und die Zweifel der Juden an der Reise Christi nach Jerusalem zum Paschafeste. Der enge Zusammenhang aller dieser Nachrichten fodert die Ausdehnung der Perikope bis zum Schluß der ganzen Erzählung von der Auferweckung des Lazarus***). Der Werth dieses Abschnittes als Text ist, ob er gleich größtentheils Worte und Thaten der Feinde Jesu, also Ungläubiger, enthält, nicht nur durch seinen Zusammenhang sondern auch durch die V. 54 erzählte Handlung Christi, und durch die eigne Bemerkung des Evangelisten V. 51 u. 52 gesichert. Die Stellung dieser Perikope rechtfertigt sich durch die unmittelbare Beziehung ihres Inhaltes auf die bald eintretenden größern Leiden Christi.

---

*) In Absicht dieser Schriftstelle Psalm 82 bemerkt de Wette und auch Meyer, daß dort jene Götter getadelt werden, und daß ein Schluß a minori ad majus Statt finde. Die Worte πρὸς οὓς ὁ λόγος V. 35 werden von einigen Exegeten ganz allgemein gefaßt, von de Wette aber richtiger auf die Anrede in jenem Psalm bezogen. Die Worte „Die Schrift kann nicht gebrochen werden" sind als Parenthese zu verstehen.

**) V. 40—42 werden von Griesbach wie von de Wette als besondrer Abschnitt behandelt; allein sie sind für sich allein zu unbedeutend um als eigne Perikope behandelt werden zu können, und weisen in so fern sehr bestimmt auf das Vorige zurück, als eben der Unglaube der Juden Jesum veranlassen konnte seinen Aufenthalt zu verändern und die V. 40 berichtete Reise anzutreten.

***) Streitig ist hier die Erklärung der Worte ἀφ' ἑαυτοῦ V. 51. De Wette vermuthet, daß der Evangelist eine Weissagung durch die בַּת־קוֹל oder eine unmittelbare Stimme, ein Omen annimmt. Meyer weist auf den Glauben an den hohenpriesterlichen Prophetismus überhaupt hin. Mit den „zerstreuten Kindern Gottes" V. 52 sind die Heiden gemeint.

Oculi.

§. 73. Der Einzug Christi in Jerusalem und ähnliche Lebensmomente Christi. §. 14.

1. **Matth. 26, 6—13, Mk. 14, 3—9, Joh. 12, 1—8.** Salbung Christi.
2. **„ 21, 1—11, „ 11, 1—10, Luk. 19, 29—40, Joh. 12, 9—19.** Christi Einzug in Jerusalem.
3. **„ 21, 14—16, „ 11, 18, Luk. 19, 47 u. 48.** „Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast Du Lob zugerichtet."
4. **Luk. 21, 37 u. 38.** Christus des Tages im Tempel, über Nacht am Oelberge.
5. **Joh. 12, 20—36.** Hellenen bei Christo und eine Stimme vom Himmel.

1. Die Worte Christi Joh. 12, 7 erklärt de Wette: „Sie hat die Salbe auf den Tag meiner Leichenbereitung aufbewahrt" statt „sie hat sie dazu angewendet." Meyer erkennt hier die von Lachmann aufgenommene Lesart ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ als ächt an, nach welcher Johannes eine andre Antwort Christi berichtet als die Synoptiker, deren Sinn ist: damit sie für den Tag meiner Einbalsamirung es aufbewahre, und mit welcher Christus den Tag der Einbalsamirung als noch bevorstehend bezeichnet*). Johannes übergeht den Schluß der Worte Christi bei Matthäus und Markus.

Alle Evangelisten erzählen hier einstimmig, daß Christus den Tadel, welcher sich gegen die Salbung erhob, zurückwies und den Werth jener Handlung mit Hinweisung auf seinen nahen Tod anerkannte. Jesus spricht hier selbst das lebhafte Bewußtsein seiner Leiden und seines nahen Todes aus. Andrerseits war die Salbung eine Aeußerung der Liebe und Verehrung. Durch dieses Zusammentreffen eines Beweises der Liebe und Verehrung mit den Umständen, welche das Bewußtsein des nahen Todes zu erwecken geeignet waren, ist diese ganze Begebenheit dem Einzuge in Jerusalem, in so fern wir Beides als Lebensmoment Christi betrachten, so ähnlich, daß diese Erzählung keine angemessenere Stellung finden kann als an diesem Sonntage, dessen Bedeutung auf dem Einzuge in Jerusalem ruht. Dazu kommt noch, daß der Evangelist Johannes diese Erzählung an die der Auferweckung des Lazarus genau anschließt. Denn eben deshalb fodert diese Erzählung eine Stellung im Kirchenjahre, in welcher sie jener unmittelbar folgt.

2. Die VV. 9—11, welche wir mit dieser Erzählung verbinden, während die Synopsis den Abschnitt erst mit Joh. 12, 12 beginnt, sind von Griesbach in der Ausgabe des n. T. mit dem Folgenden verbunden. Sie müssen mit dieser Erzählung verbunden werden, weil die in ihnen enthaltenen Angaben, welche in den drei ersten Evangelien nicht vorkommen, für die folgende Erzählung, namentlich für V. 17 einen erläuternden Werth haben. Daß die Klage Christi über Jerusalem Luk. 19, 41—44, welche die Synopsis mit in diesen Abschnitt aufnimmt, mehr angereiht, als in eigentlicher Verbindung mit dem Vorigen erzählt ist und darum die Trennung von ihr gestattet, ist bereits oben §. 71, 5 nachgewiesen worden. Bei der Ausdehnung dieser Perikope über Matth. 21, 9 bis V. 10 u. 11 haben wir gegen die unhaltbare Begrenzung der

*) Daß die von Luk. 7, 36 berichtete Salbung eine andre ist als die hier erzählte also hier keine Berücksichtigung fodert, ist allgemein anerkannt. Die drei Evangelisten, welche diese Salbung erzählen, weichen zunächst in der Zeitbestimmung von einander ab, da diese Salbung nach Matthäus und Markus nicht, wie Johannes ausdrücklich angiebt, 6 Tage vor dem Pascha geschehen sein kann, ferner in der Angabe des Ortes dieser Handlung, da Matthäus und Markus das Haus Simonis, des Aussätzigen, als solchen nennen, Johannes aber die Salbung bei dem auferweckten Lazarus geschehen läßt, ferner in der Beschreibung der Art der Salbung, da Matthäus und Markus dieselbe am Haupt, Johannes sie aber an den Füßen geschehen läßt, endlich aber auch in dem Bericht des gegen die Salbung erhobenen Tadels, den Matthäus und Markus den Jüngern, Johannes dem Judas Ischariot allein in den Mund legt.

herkömmlichen Perikope die Synopsis für uns. Joh. 12, 16 erklärt Meyer die Worte ταῦτα ἐποίησαν mit Beziehung auf die Schriftstelle V. 12 treffend: und, daß man dieses, nämlich eben das Geschriebenstehende gethan habe, nämlich durch Bereitung seines königlichen Einzuges, während er auf dem Esel ankam. Bedeutender als diese sprachliche Schwierigkeit sind die sachlichen, welche aus den vielen Abweichungen der evangelischen Berichte dieser Begebenheit von einander entstehen*).

Nach der Erzählung des Johannes bildete sich der feierliche Einzug von selbst und auch der Esel fand sich von selbst, während nach der Erzählung der drei ersten Evangelisten Jesus die Jünger nach dem Esel aussendete, also den feierlichen Empfang selbst vorbereitete. Dieser Unterschied gleicht sich dadurch aus, daß Jesus nach Johannes den feierlichen Einzug, wenn er ihn auch nicht selbst veranlaßte, doch zuließ und annahm, und daß die Zulassung aus denselben Bewegungsgründen hervorgehen mußte wie die Veranlassung. Die Darstellung der drei ersten Evangelisten läßt nun eben so wenig wie die des Joh. einen Zweifel darüber, daß Christus bei dem Einzuge in Jerusalem seines nahen Todes bereits gewiß war, wie darüber, daß diese Gewißheit sich in seinem Bewußtsein mit dem Empfange selbst vereinigte. Die Gewißheit des nahen Todes ist bei Johannes schon durch die wiederholte Anknüpfuug an die Auferweckung des Lazarus, in den drei ersten Evangelien aber durch die Anknüpfung an die letzte Reise Christi nach Jerusalem angedeutet. Hatte aber Christus einmal diese Gewißheit, so konnte er den feierlichen Empfang eben so wenig zulassen als veranlassen ohne Beziehung auf dieselbe. Die Beziehung liegt nun in der Unmittelbarkeit, in welcher der feierliche Einzug den Leiden und dem Tode Christi voranging. Als Absicht Christi bei diesem Einzuge kann deshalb nur gedacht werden, daß Christus bei dem Eintritt in Jerusalem, unmittelbar vor seinem Tode seine innere Herrlichkeit in einer weiteren und augenfälligeren Weise offenbaren wollte, als es bisher geschehen war. Diese Absicht wird von einigen Evangelisten selbst, wenn auch in verschiedener Weise angedeutet, nämlich von Matthäus und Johannes schon mit der prophetischen Stelle, welche sie Beide auf diese Begebenheit beziehen Matth. 21, 4 u. 5 und Joh. 12, 15, von Johannes überdieß noch durch die Erwähnung des Zeugnisses des Volkes für Christum nach dem Einzuge 12, 17 u. 18, und von Lukas und Johannes durch die Nachricht, welche sie von dem Eindruck des Einzuges auf die Pharisäer geben Joh. 12, 19 und Luk. 19, 39. Wegen des dieser Absicht zu Grunde liegenden Bewußtseins des nahen Todes fällt der Einzug in Jerusalem unter den Gesichtspunkt der Leiden Christi. Daß aber die Erzählung von demselben durch ihr Verhältniß zu allen übrigen Erzählungen der Evangelien, die wir als Darstellungen der Leiden Christi ansehen, als Perikope an diesen Sonntag gewiesen ist, hat

*) Johannes setzt das Ganze in die bestimmteste Beziehung zur Auferweckung des Lazarus, welche bei den drei ersten Evangelisten gar nicht erwähnt ist. Johannes giebt als Ausgangspunkt des Einzuges Bethanien an, während die drei ersten Evangelisten denselben an die Reise von Jericho nach Jerusalem anschließen. Ferner weichen die Evangelisten in den Nachrichten über die Art und Weise, in welcher Christus in den Besitz des Esels gelangte, und über die Benutzung desselben von einander ab. Matth. erzählt gradehin von zwei Thieren, und zwar so, als ob Christus beide bestiegen habe. Diese Abweichung hat wahrscheinlich in einer zu weit ausgedehnten Berücksichtigung der prophetischen Stelle ihren Grund.

sich bereits oben §. 14, 1 bei der Darstellung der Bedeutung dieser ganzen Reihe gezeigt.

3. Dieser kurze Abschnitt, welcher die Wirksamkeit Christi in Jerusalem nach seinem Einzuge in die Stadt darstellt, bildet in der Synopsis den Schluß eines umfassenderen. Dieser Schluß ist jedoch auch für sich völlig verständlich und muß als Perikope schon deshalb von dem vorangehenden Theile des synoptischen Abschnittes getrennt werden, weil jener die Erzählung von der Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel enthält, die bereits §. 63, 8 ihre Stelle gefunden hat. Lukas ist hier viel kürzer als Matthäus, stellt aber doch Christum noch handelnd dar, während Markus ihn nur als Gegenstand der Nachstellungen der Pharisäer erwähnt.

Die hier erzählten Vorgänge sind, als Lebensmoment Christi betrachtet, dem Einzuge in Jerusalem sehr nahe verwandt. Nach Matthäus vernimmt Christus hier denselben Zuruf, den er dort aus dem Munde des Volkes hörte, aus dem Munde der Kinder. Christus empfängt hier überhaupt noch wie dort Beweise des Glaubens vom Volke, die seinen Feinden mißfallen. Diese aber äußern ihr Mißfallen hier so wenig wie dort durch einen wirklichen, thätigen Angriff. Es erscheint demnach um so zulässiger diese Erzählung mit der vom Einzuge Christi in Jerusalem zusammenzustellen, als sie von dieser nur durch eine von uns ausgeschlossene und eine andre bereits früher aufgenommene Erzählung getrennt ist.

4. Diese kurze Nachricht von dem Wirken und Leben Christi bildet in der Synopsis den Schluß eines Abschnittes, der mit einer Rede Christi vom Gericht beginnt. Sie ist aber eben, weil sie Handlungen Christi erzählt, während der Anfang des synoptischen Abschnittes eine Rede enthält, dem Inhalte nach von jenem durchaus verschieden und unabhängig und hat mit ihm nur den Ort der hier berichteten Handlungen Christi in so fern gemein, als hier gesagt wird, daß Christus am Tage im Tempel lehrte. Die Trennung und eben damit die Bestimmung des Anfangspunktes einer neuen Perikope bei V. 37 ist um so zulässiger, als die Reden Christi über die Parusie Matth. 24, 1, Mk. 13, 1 u. Luk. 21, 5 mit eignen Orts- und Zeitangaben beginnen.

Diese Nachricht zeigt nun die Beharrlichkeit, die Freudigkeit und den Erfolg, mit welchem Christus noch in den letzten Tagen sein Wirken fortsetzte, ergänzt damit die zusammenfassende Nachricht der Perikope Matth. 21, 14—16 und knüpft wie diese in so fern an den Einzug in Jerusalem an, als sie auch die ganze Wirksamkeit Christi nach demselben betrifft. Auch durch die Erwähnung des Beifalls des Volkes V. 38 hat diese Nachricht Aehnlichkeit mit der Erzählung vom Einzuge in Jerusalem.

5. Der Anfang dieser Erzählung ist V. 20 eben so bestimmt bezeichnet als ihr Ende V. 36. Obgleich V. 20—22 erzählt wird, daß die Hellenen den Wunsch geäußert haben, Jesum zu sehen, und daß dieser Wunsch auch Jesu mitgetheilt worden sei, so wird V. 23 ff. keine Erklärung auf jenen Wunsch sondern eine Rede Christi berichtet, die nach Meyer durch den Antrag der Heiden und der durch denselben in Jesu mächtig und tief angeregten Gedanken an seinen nahen Tod veranlaßt war. Es entsteht eben damit die Frage, ob das αὐτοῖς V. 23 ausschließlich von den Jüngern oder von der ganzen Versammlung verstanden werden muß? und ob die Rede Christi V. 23—28 ausschließlich an die Jünger, oder ob sie eben so an die Hellenen gerichtet war? Der Zusammenhang von V. 23 begünstigt zwar mehr die erste Erklärung, und Meyer behauptet sogar, daß die Vorlassung der Helenen unterblieben sei, weil die Stimme vom Himmel V. 28 erfolgte. Allein diese Vermuthung ist durch das Schweigen des Joh. nicht zu erweisen, und die folgende Erzählung scheint ihr entgegenzustehen.

Die Reden Christi vor der Erscheinung bis V. 28 und die nach derselben sind dem Inhalte nach so ähnlich, daß nicht abzusehen ist, warum Christus, wenn er die

eine an die ganze Versammlung richtete, nicht auch die andre zu derselben gesprochen haben sollte. Denn wie Christus in der ersten Rede von seiner Verklärung V. 23, von der Nothwendigkeit seines Todes V. 24 u. 25 und der Nothwendigkeit seiner Nachfolge spricht V. 26, so spricht er in der zweiten Rede vom Gericht, und zwar als der Ausstoßung des Satans, von seiner Erhöhung und davon, daß er Alle nach sich zieht V. 32, und er fodert V. 35 u. 36 zur Nachfolge seiner selbst als des Lichtes auf. Ja V. 31 u. 32 knüpft sich so eng an die erste Rede V. 25 u. 26 an, daß er diese Sätze voraussetzt. Auf diese Weise stehen die beiden Reden Jesu V. 23—28 und V. 30—32 mit 35 u. 36 in einer ergänzenden, erläuternden Beziehung, welche die Erklärung des αὐτοῖς V. 23 von der ganzen Versammlung zuläßt und die Verbindung der Reden in Eine Perikope fodert*). Der Zweck der Erscheinung wird von Christo selbst sehr bestimmt angegeben V. 30. Die ganze hier erzählte Begebenheit liegt nun, wenn sie gleich vom Evangelisten ganz ohne Beziehung auf den Einzug in Jerusalem dargestellt ist und ganz unabhängig von demselben aufgefaßt werden kann, jenem Ereignisse in der Zeit so nahe und ist demselben durch die bestimmten Beziehungen auf den nahen Tod Christi und durch die Anerkennung und Verehrung Christi von den Hellenen, unter welchen wahrscheinlich gradehin Heiden**), nicht griechische Juden zu denken sind, so verwandt und von allen folgenden Erzählungen so verschieden, daß sie an diesem Sonntage ihre angemessene Stellung findet.

Lätare.

§. 74. Die Leiden Christi, welche der heftigere Widerstand seiner Feinde in den Tagen zwischen seinem Einzuge und seiner Verhaftung verursachte. §. 14.

1. **Matth. 21, 23—27. Mk. 11, 27—33. Luk. 20, 1—8.** „Woher war die Taufe Johannis?"
2. **= 21, 28—32.** Das Gleichniß von den beiden Söhnen.
3. **= 21, 33—46. Mk. 12, 1—12. Luk. 20, 9—19.** Das Gleichniß von den bösen Weingärtnern.
4. **= 22, 41—46. = 12, 35—37. Luk. 20, 41—44.** „Wie dünket Euch um Christo, wes Sohn ist er?"
5. **= 23, 1—12. = 12, 38—40. Luk. 11, 43 und 20, 45—47.** Reden über die Pharisäer. Abschn. 1.
6. **= 23, 13—28. Luk. 11, 37—42, 44, 45 u. 52.** Reden über die Pharisäer. Abschn. 2.
7. **= 23, 29—36. = 11, 46—51, 53, 54.** Reden über die Pharisäer. Abschn. 3.
8. **= 26, 1— 5. Mk. 14, 1 u. 2.** Christus verkündigt seinen Tod.
9. **= 26, 14—16. = 14, 10 u. 11. Luk, 22, 1—6.** Judas unterhandelt mit den Hohenpriestern.
10. **Joh. 12, 37—43.** Viele der Obersten glauben an Jesum, bekennen ihn aber nicht.

1. In dieser Perikope wird erzählt, daß die Hohenpriester und Aeltesten Jesum, da er in den Tempel kam und lehrte, fragten: mit welcher Vollmacht oder Befugniß er lehre? daß Jesus, statt diese Frage zu beantworten, den Fragenden eine andre,

---

*) Das *διὰ τοῦτο* V. 27 wird von einigen Exegeten erklärt: „Wegen dessen, was mich erschüttert," von andern: „um die Menschheit zu erlösen," von Lücke und Meyer: „um Deinen Namen zu verherrlichen," von de Wette „um sie zu bestehen, oder um das V. 24 Gesagte zu erfüllen," es kann aber auch den Sinn haben: „Ich bin in diese Stunde gekommen, damit ich in diesem meinen Schmerze Dich anrufe und es eben dadurch offenbare, daß Du Dich in mir verklärst, und daß ich auf Deine Hilfe hoffe." Die Stimme V. 28 wird von de Wette und andern Exegeten mit großer Wahrscheinlichkeit von einem Donner verstanden, der den Zeugen gedeutet wurde.

**) Nach Meyer und de Wette wegen des *ἀναβαινόντων* V. 20 nicht reine Heiden sondern Proselyten des Thores.

nämlich die, ob die Taufe des Johannes vom Himmel oder von den Menschen war? vorlegte, und daß er, da die Hohenpriester Bedenken trugen die ihnen vorgelegte Frage zu beantworten, ihnen erklärte, daß er auch die Frage, welche sie an ihn gerichtet haben, nicht beantworten werde. Da auf die Weise beide Fragen, welche in dieser Erzählung vorkommen, unbeantwortet bleiben, so kann nicht der Gegenstand der Fragen selbst als wesentlicher Inhalt der Erzählung, als solcher vielmehr dieses angesehen werden, daß Jesus die Frage abwies.

Da eben deshalb die Erzählung bei Matth. 21, 27 bestimmt abschließt, so kann die Perikope mit dieser Stelle begrenzt werden, obgleich der synoptische Abschnitt, an dessen Anfange sie steht, weit darüber hinausgeht. Das Gleichniß, welches in den Evangelien auf diese Perikope folgt, hängt mit ihr nur in so fern zusammen, als es die Absicht hat die Hohenpriester zum Bewußtsein ihrer Heuchelei zu bringen. Dazu kommt nun noch, daß nicht dasselbe Gleichniß bei allen drei Evangelisten auf dieses Gespräch folgt, sondern Matth. zwischen diese Erzählung und dasjenige Gleichniß, welches er mit den beiden andern Evangelisten gemein hat, ein andres einschaltet, welches er allein hat, und welches sich von jenem durch die in jenem sehr hervortretende Beziehung auf den Tod Jesu unterscheidet. In allen drei Evangelien folgt dieser Abschnitt der Erzählung von dem Einzuge in Jerusalem nach einigen andern Erzählungen, welche wir ausschließen oder umstellen, so unmittelbar, daß er schon durch seinen Zusammenhang diese Stellung fodert. Ueberdieß thaten die Hohenpriester die hier berichtete Frage offenbar mit einer feindlichen Absicht, so daß die Erzählung eine Aeußerung des heftigen Widerstandes, den Jesus von seinen Feinden erfuhr, und die Art und Weise, in welcher er diesen Widerstand bekämpfte und besiegte, darstellt und durch ihren Inhalt der Bedeutung dieses Sonntages entspricht.

2. Die Beziehung dieses Gleichnisses auf die Feinde Christi ist ungeachtet der Schwankungen der Lesart klar und sicher. Aus den Schlußworten Christi V. 31 u. 32 geht hervor, daß Christus die Hohenpriester und Aeltesten, mit denen er hier spricht, dem zweiten der im Gleichniß erwähnten Söhne, die Zöllner und Huren aber dem ersten vergleicht, also seinen Gegnern mit der ganzen Rede sagt: Ihr erklärt Euch zwar für bereitwillig die Gebote Gottes zu erfüllen, habt sie aber doch nicht erfüllt, auch nicht bei der Erscheinung des Täufers: die Zöllner und Huren aber, welche für ungehorsam gegen Gott gelten, haben Gottes Gebote durch Glauben an den Täufer erfüllt.

Nur der letzte Satz V. 32, der den Hohenpriestern vorwirft, daß sie keine Reue gefühlt haben, paßt in so fern nicht zum Gleichniß, als in diesem eine Reue des zweiten Sohnes, dem die Hohenpriester verglichen werden, nicht erwähnt wird. Da dieser Abschnitt das in ihm enthaltene Gleichniß nicht nur vollständig ausführt sondern auch anwendet, so gestattet er die angegebene Begrenzung, in welcher er die Grenzen des synoptischen Abschnittes freilich nicht erreicht. Die Erwähnung des Täufers in diesem Abschnitte ist ohne Rücksicht auf die Erwähnung desselben im vorigen verständlich. Die Stellung dieses Gleichnisses rechtfertigt sich dadurch, daß es die Abwehr des feindlichen Angriffes der Hohenpriester und Aeltesten Matth. 21, 23—27 fortsetzt und eben deshalb der Bedeutung dieses Sonntages entspricht.

3. Dieser Abschnitt enthält das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge, welche zuerst die zu ihnen gesendeten Knechte des Herren, dann aber auch dessen Sohn tödteten Matth. 21, 33—39 und Parallelen, und dann eine Unterredung Christi mit den Hohenpriestern und Pharisäern über dieses Gleichniß, in welcher letztere zunächst die Strafbarkeit der Arbeiter aussprechen, und dann Christus diesen die Beziehung des Gleichnisses auf ihr Verhältniß zu ihm und ihre Zukunft vorhält V. 40—44, endlich

die Bemerkung, daß die Hohenpriester und Pharisäer, nachdem sie den Sinn des Gleichnisses erkannt haben, nur durch die Furcht vor dem Volke abgehalten worden seien sich Jesu zu bemächtigen V. 45 u. 46. Alle Theile dieses Abschnittes hängen, wie schon diese Darlegung ihres Inhaltes zeigt, unter sich genau zusammen. Er ist, wenngleich eine Fortsetzung der Abwehr des Matth. 21, 23—27 berichteten feindlichen Angriffs, und darum in der Synopsis mit jenem verbunden, für sich verständlich. Luk. 20, 9 stellt dieß Gleichniß zwar als an das Volk gerichtet dar, doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Christus mit demselben seinen Feinden die Aehnlichkeit mit denen, welche die jüdischen Propheten getödtet haben, vorhalten und ihnen zeigen will, wie der Haß gegen göttliche Gesandte jetzt in ihnen selbst dahin gesteigert ist, daß sie auch den Sohn Gottes tödten wollen. Mit diesem Sinne schließt sich dieses Gleichniß den übrigen Perikopen dieses Sonntages sehr bestimmt an.

4. Die Unterredung mit den Pharisäern, welche Christus selbst durch die Frage „Wie dünket Euch um Christo?" anregte, schließt in sich selbst bestimmt ab*). Es bleibt ungewiß, ob Christus die hier angeführte Stelle aus Psalm 110, 1 messianisch gefaßt habe oder nicht? da er diese Stelle hier nur als Anknüpfungspunkt der Unterredung benutzt. Bei der Frage, welche Christus hier an die Pharisäer richtet, muß eine höhere Absicht Christi vorausgesetzt werden als die seine Feinde in Verlegenheit zu setzen**).

Unter den Umständen und in der Zeit, in welcher Jesus die Frage V. 42 that, konnte seine Absicht bei derselben keine andre sein als die: seinen Feinden auch in den Tagen, wo sie bemüht waren ihn in den Tod zu führen und den Haß des Volkes bis auf die höchste Spitze zu steigern, sein festes Bewußtsein von seiner göttlichen Hohheit nicht allein zu erkennen zu geben sondern auch in einer Weise vorzuhalten, welche ihre gewöhnlichen Vorstellungen von messianischer Würde bei Weitem übertraf. In diesem Sinne bezeichnet die Frage Christi in dieser Erzählung einen Moment seines Leidens und seines siegreichen Kampfes während desselben. Das ganze Gespräch unterscheidet sich von dem Inhalte der Perikopen zu 1—3 zwar dadurch, daß es nicht von den Pharisäern sondern von Christo selbst durch jene Frage angeregt wird, entspricht aber der Bedeutung dieses Sonntages.

5. Diese Perikope gehört einem größeren Abschnitte an, dessen Inhalt die synoptischen Evangelien sowohl in Absicht der Folge als des Umfangs in sehr ungleicher Weise darbieten. Die Abschnitte des Markus und Lukas, welche mit den Reden Matth. 23 über die Pharisäer in gleicher Folge vorkommen, enthalten nur einzelne Sätze der Reden bei Matthäus, welche in diesen an verschiedenen Stellen bei Matth. 23, 6 u. 13 zerstreut sind. Lukas hat zwar einen parallelen Abschnitt für einen größeren Theil der Reden Matth. 23, aber an einer ganz andern

*) In der herkömmlichen Perikope ist ein vorangehender Abschnitt mit diesem durchaus willkührlich verbunden.

**) Die Absicht dieser Frage wird treffend und übereinstimmend mit der Nachricht von dem Eindruck der ganzen Unterredung auf die Versammlung Matth. 22, 46 und Mk. 12, 37 von Neander in seinem Leben Jesu S. 217 in folgender Weise angegeben: „Er wollte die Pharisäer zu dem Bewußsein bringen, daß dieser Psalm eine höhere Idee von dem Messias enthalte, als die gewöhnliche der Juden von dem Messias, dem Sohne Davids, zu sein pflegte." In der neuesten Auflage sagt Neander S. 652 noch bestimmter: daß er diesen Psalm benutzte um die höhere Idee des Messias als des Sohnes Gottes daraus zu entwickeln, und vermuthet, daß uns nur die Spitze oder der Anfang einer ausführlichen Lehrentwickelung aufbewahrt worden ist.

Stelle und in einem ganz andern Zusammenhange, nämlich 11, 37—54, und berichtet eine ganz andre Veranlassung und eine ganz andre Wirkung der Reden. Andrerseits ist die Uebereinstimmung dieser Reden in den verschiedenen Evangelien so groß, daß es unzulässig ist die Abschnitte der einzelnen Evangelisten besonders und ohne alle Rücksicht auf die andern zu Perikopen zu bestimmen. Wir folgen unter diesen Umständen bei der Bestimmung dieser Reden zu Perikopen demjenigen der Evangelisten, der diese Reden in dem deutlichsten Zusammenhange und am vollständigsten mittheilt, dem Matthäus, und reihen die entsprechenden Sätze der andern Evangelisten an den Faden, den wir in den Sätzen des Matthäus finden, an. Bei Matthäus überschreiten diese Reden, da sie das ganze Kap. 23 einnehmen, das Maaß einer Perikope. Allein die einzelnen Vorwürfe, welche Christus den Pharisäern bei Matthäus macht, schließen so bestimmt ab und sind in ihrer Form so selbstständig, daß sie eine Theilung der Reden unbedenklich gestatten.

Matth. 23, 3—7 beginnt Christus mit den beiden Vorwürfen gegen die Pharisäer, daß sie das, was sie fodern, nicht selbst thun, und daß sie das, was sie thun, vollbringen um von den Menschen gesehen zu werden, und knüpft an diese Vorwürfe eine Ermahnung an die Jünger, mit welcher dieselben vor jeder Erhebung ihrer selbst gewarnt werden V. 8—12. Von V. 13 ab nimmt die Rede eine andre Wendung, nicht allein weil sie einen neuen Vorwurf gegen die Pharisäer ausspricht, sondern auch weil von hier an die Pharisäer angeredet werden, was bei der Theilung des Ganzen berücksichtigt werden muß, wenn es gleich nicht nothwendig ist die Pharisäer als gegenwärtig zu denken, und die Anrede derselben in der gesteigerten Lebhaftigkeit ihren Grund haben kann. Von V. 13 geht die Rede in einem Flusse fort bis V. 36, wo wiederum Andre, nämlich die Bewohner Jerusalems, und zwar unter dem Namen der Stadt, angeredet werden, und wo die bis dahin fortgesetzten Vorwürfe in Klagen übergehen. Wir theilen daher bei V. 36 mit aller Sicherheit ab, und haben V. 37—39 bereits wegen seines losen Zusammenhanges an einer andern Stelle (§. 71, 6) aufgenommen. Der Abschnitt V. 13—36 ist zu ausgedehnt und zu bedeutend in sich selbst um die Zusammenfassung in Eine Perikope zu gestatten. Da nun der letzte Vorwurf V. 29—32, an welchen sich die Drohungen V. 33 ff. anschliessen, auch ohne Verbindung mit dem Vorigen eine sichre Auffassung gestattet, so kann er in Verbindung mit dem Schluß des Ganzen zur besondern Perikope bestimmt werden. Auf diese Weise entstehen nun aus Matth. 23, abgesehen von der bereits oben aufgenommenen Perikope, drei andre, V. 1—12, V. 13—28 u. V. 29—36*). Die Stellung der ersten dieser Perikopen kann in so fern unpassend erscheinen, als die Aussprüche Christi, welche diese Perikope enthält, nach den bestimmten Angaben des Matthäus und Lukas nicht an die Pharisäer sondern an das Volk und an die Jünger gerichtet sind und bei Matthäus sogar mit einer Ermahnung an die Letzteren schließen. Allein die Pharisäer bilden so sehr den eigentlichen Gegenstand der Rede Christi, daß hier die Ermahnung nur als eine gelegentliche, Christus selbst aber ganz von dem Bewußtsein seines Verhältnisses zu den Pharisäern und ihres Widerstandes

*) V. 5 sind zwei Worte schwer zu übertragen und von Luther mit „Denkzettel" und „Säume" nicht genau wiedergegeben worden. Sie bedeuten Bewahrungsmittel, und zwar Gebetsriemen, Gebetskästchen und Quasten, Troddeln. Die Schwierigkeit dieser einzelnen Worte verdunkelt indeß nicht den Sinn des Vorwurfs V. 5, welchen sie nur näher bestimmen und ausführen sollen.

ergriffen erscheint. Dazu kommt noch, daß unter dem Volke, zu dem Jesus hier sprach, leicht auch Pharisäer sein konnten.

6. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vergl. die vorige Erläuterung*). Sie beginnt mit einem Vorwurfe der auch Wittwen beraubenden Habsucht der Pharisäer V. 13, schließt an diesen den der Herrschaft über den Glauben der Menschen V. 14, ferner den des für die Menschen verderblichen Strebens nach der Vergrößerung eigner Macht und Herrlichkeit V. 15, geht dann zum Tadel der kleinlichen Bestimmungen der Pharisäer in Absicht des Schwörens über, und weist die Unhaltbarkeit derselben und die Sündhaftigkeit der von den Pharisäern zugelassenen Art zu schwören nach V. 16—22, hält denselben hiernach ihren Leichtsinn im Großen und Ganzen, den sie bei aller Sorgfalt und Genauigkeit im Kleinen zeigen, vor V. 23 u. 24, und schließt mit dem ähnlichen Vorwurfe des Strebens nach einem guten äußern Scheine bei tiefer innerer Verdorbenheit, welcher auf zwiefache Weise, durch Erinnerung an die äußerlich glänzenden und reinen Becher und durch Vergleichung der Pharisäer mit übertünchten Gräbern, ausgesprochen wird V. 25—28.

Der Inhalt dieser Perikope entspricht der Bedeutung dieses Sonntags noch genauer als der der eben ad 5 betrachteten, da hier die Pharisäer, die Feinde Christi, selbst angeredet werden, da eben deshalb hier nur von deren Verdorbenheit die Rede ist, und eine Ermahnung an die Jünger nicht vorkommt. Bei der Unabhängigkeit der einzelnen Sätze dieser Reden von einander erscheint es nicht nöthig diesen Abschnitt und Matth. 23, 1—12 als Perikopen im Kirchenjahre so unmittelbar aufeinander folgen zu lassen wie andre Abschnitte, die in dem neuen Testament auf einander folgen §. 47. Wir stellen deshalb beide unbedenklich auf denselben Sonntag.

7. Christus geht von dem Vorwurfe aus, daß die Pharisäer, indem sie die Gräber der Propheten schmücken, die von den Vätern gegen dieselben begangenen Sünden fortsetzen V. 29—32**), hält ihnen die Unvermeidlichkeit des göttlichen Gerichts vor V. 33, und weissagt hierauf die bevorstehende Sendung christlicher Propheten und Weisen zu ihnen, die Mißhandlungen, welche auch diese von ihnen erleiden werden V. 34, und das ihnen auch wegen dieser Sünden bevorstehende Gericht V. 35—36. Die Stellung dieses Abschnittes rechtfertigt sich ganz auf dieselbe Weise wie die des zu 6 betrachteten.

---

*) V. 15 ist das *υἱὸν γεέννης* zuweilen von einer größern Strafe des Verführten, aber auch, und wohl richtiger, von einer größern innern Verdorbenheit verstanden werden. V. 25 schwankt die Lesart zwischen *ἀδικίας* und *ἀκρασίας*, was Luther übersetzt und was besser scheint. Da dieser Satz nicht die Unreinigkeit der Pharisäer sondern die der Becher und Schüsseln tadelt, so muß die Unreinigkeit von dem Inhalt der Becher, als durch Raub, Ausschweifung und Habgier erlangt, verstanden werden. Vergl. die Parallele Luk. 11, 39.

**) V. 31 wird das Wort „Söhne" besser auf die Abstammung, als auf die Aehnlichkeit bezogen. V. 32 ist der Imperativ *πληρώσατε* von einigen Exegeten ironisch, von andern permissiv verstanden worden, kann aber wohl, dem hellenischen Sprachgebrauche gemäß, auch als Futurum gefaßt werden. Das *διὰ τοῦτο* bleibt bei jeder andern Erklärung des *πληρώσατε* dunkel. Das *ἐγὼ* V. 34 wird von einigen Exegeten im Sinne der alten Propheten von Gott, von andern als Anführung einer alten Weissagung, am sichersten aber wohl von de Wette von Christo selbst verstanden. V. 35 enthält die Bezeichnung des Zacharias als Sohn des Barachius eine Verwechselung, da nur der Sohn des Jojadah 2. Chronik. 24, 19—22 gemeint sein kann.

8. Dieser Abschnitt enthält bei Matthäus eine Verkündigung des Verraths und des Todes Christi, welche er zwei Tage vor dem Pascha, also kurz vor seinem Tode selbst den Jüngern machte 26, 1 u. 2, und die Nachricht von der Versammlung des Synedriums, in welcher der Beschluß Jesum zu tödten gefaßt V. 3 u. 4, so wie von der Vorsicht, welche dabei beobachtet wurde V. 5.

Mk. 14, 1 u. 2 berichtet nur den Beschluß des Synedriums, bietet also einen Text in unserm Sinne §. 25, 3 nicht dar. Die beiden parallelen Verse des Lukas, die auch eine Verkündigung des Todes Christi nicht enthalten, werden von uns später berücksichtigt und mit Luk. 22, 3 verbunden. Die nahe Verbindung, in welche Matthäus die Nachricht von dem Beschlusse des Synedriums gegen Christum mit der Verkündigung seines Todes setzt, begründet die Vermuthung, daß Christus bei der letzteren bereits um den Beschluß des Synedriums gewußt habe, welche um so näher liegt, als Christus sein Leiden seinen Jüngern bereits wiederholt verkündigt hatte, und als Markus und Lukas hier eben nicht die Verkündigung der Leiden sondern nur den Beschluß des Synedriums erzählen. Unter dieser Voraussetzung erscheinen nun die Worte Christi in diesem Abschnitte als Aeußerung seines klaren Bewußtseins über den Standpunkt, welchen die Nachstellungen seiner Feinde erreicht hatten, und begründen damit diese Stellung desselben als Perikope. Diese Stellung ist überdieß auch dadurch gesichert, daß der Inhalt dieses Abschnittes in den Perikopen der folgenden Sonntage als bekannt, die hier berichteten Thatsachen dort als bereits geschehen vorausgesetzt werden.

9. Diese Perikope, mit welcher wir, abweichend von der Synopsis, Luk. 22, 1 u. 2 verbinden, entspricht, ob sie gleich nur Thaten des Unglaubens berichtet, dem oben §. 22 u. 25 entwickelten Textbegriffe in so fern als Lukas V. 3 eine eigne die Sündlichkeit der That des Judas vollständig bezeichnende Bemerkung beifügt. Die Unterhandlung des Judas Ischarioth mit den Hohenpriestern fällt als Maaßregel der Feinde Christi wider ihn in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages. Doch stellt diese Perikope mit dieser Unterhandlung nicht einen Moment des Lebens Christi dar und hat deshalb als Text einen geringern Werth als andre Perikopen dieses Sonntages.

10. Da in dem unmittelbar vorangehenden Abschnitte von Zeichen, die Christus gethan hat, nicht die Rede ist, so müssen die ersten Worte V. 37 auf früher im Evangelium erzählte Zeichen und zwar auf alle Zeichen Christi bezogen werden, zumal das πεποιηκότος dieselben als vollbracht darstellt, und Joh. hier eine Betrachtung über die Geschichte des Wirkens Christi einleitet*).

Johannes bemerkt hier, daß die Juden, auch nachdem Jesus die von ihm erzählten Zeichen vor ihnen gethan hatte, nicht an ihn glaubten V. 37, und daß durch diesen Unglauben zwei von ihm angeführte Weissagungen des Propheten Jesaias erfüllt worden seien V. 38 — 41, daß jedoch viele der Obern an Jesum glaubten ohne ihn zu bekennen, weil sie die Pharisäer fürchteten und die Ehre der Menschen mehr liebten als die Ehre Gottes V. 42 — 43. V. 44 beginnt eine Rede Jesu, deren Verhältniß zu dem vorliegenden Abschnitte streitig und jedenfalls etwas lose ist, vergl. §. 75, 6. Die eignen Bemerkungen, mit welchen der Evangelist hier seine Nachrichten vom Volke und den Obern desselben begleitet, und welche für unsre Betrachtung den Werth dieses Abschnittes als Text sichern V. 38—41 u. V. 43, betreffen wie die Nachrichten selbst sehr bestimmt das Verhältniß Christi zu dem ungläubigen oder zu demjenigen Theile des Volkes, welcher von den Feinden Christi

*) Das διὰ τοῦτο V. 39 wird von einigen Exegeten auf das Vorangehende bezogen, von andern auf das Folgende. In beiden Fällen wird der Unglaube der Juden als Erfüllung der angeführten Worte des Propheten dargestellt.

abhängig war. Ueberdieß wird von den Pharisäern V. 42 eine gewaltsame und feindselige Einwirkung auf die zum Glauben Geneigten berichtet, welche allein geeignet ist das Verhältniß Christi zu seinen Feinden in den Tagen nach dem Einzuge in Jerusalem zu bezeichnen.

Judica.

§. 75. Diejenigen Reden Christi an seine Jünger, welche seine Leiden zwischen seinem Einzuge in Jerusalem und seiner Verhaftung mit Weissagungen über den einstigen Zustand seines Reiches und mit Weissagungen und Vorschriften über das Verhalten der Jünger bei den bevorstehenden Verfolgungen Christi ausdrücken, §. 14, 2.

1. **Matth. 24, 1—14. Mk. 13, 1 — 13. Luk. 21, 5 — 19.** Christus weissagt beim Anblick des Tempels die Vorzeichen des Endes.
2. **" 26, 17 — 25. Mk. 14, 12 — 21.** Die Jünger bereiten das Osterlamm und Christus verkündet den Verrath des Judas.
3. **" 26, 30—35. Mk. 14, 26—31. Luk. 22. 39.** Christus und die Jünger auf dem Wege nach dem Oelberge.
4. **Lukas 22. 24—30.** Christi Worte beim Rangstreit der Jünger.
5. **" 22, 31—38.** Christus verkündigt die Verläugnung des Petrus.
6. **Joh. 12, 44—50.** Christus spricht von den Folgen des Glaubens und des Unglaubens.
7. **" 13, 21—30.** Christus verkündigt den Verrath des Judas.
8. **" 14, 1—14.** „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen."

1. In dem größeren Stücke Matth. 24 und 25, Mk. 13, Luk. 21, 5—36, zu welchem dieser Abschnitt gehört, gehen die Evangelisten nicht gleichmäßig neben einander fort. Einzelne Theile desselben kommen nur in einem Evangelium, andre nur in zweien vor, und Luk. theilt einige der hier von Matth. aufgenommenen Weissagungen schon früher 19, 11—28 mit. Wir folgen auch hier der vollständigsten Darstellung, also der des Matth. Die Auslegung des ganzen Stückes ist in so fern unsicher, als nicht bei jedem Satze mit Gewißheit festgestellt werden kann, ob er sich auf die Zerstörung Jerusalems oder auf die Wiederkehr Christi bezieht? Indeß kann gegenwärtig als entschieden angesehen werden, daß die Evangelisten bei der schriftlichen Aufnahme dieser Reden Weissagungen Christi von der Zerstörung Jerusalems und von seiner Wiederkehr, welche zu verschiedenen Zeiten und mit bestimmter Unterscheidung des Zeitpunktes beider Begebenheiten gesprochen sind, mit einander vermischt haben. Auch kommen in allen Theilen dieser Reden bei und neben den Sätzen, deren Auslegung in der angegebenen Weise unsicher ist, andre vor, deren Sinn mit Sicherheit festgestellt werden kann, und welche den Werth der einzelnen Perikopen begründen. Dieß gilt zunächst von dem oben angegebenen ersten Abschnitte dieser Reden. Denn wenngleich die Weissagung Christi, mit der das Ganze beginnt V. 2, lediglich die Zerstörung des Tempels und der Stadt betrifft, so erweitert doch schon die Frage der Jünger V. 3 den Gesichtspunkt der ganzen Unterredung, und wenngleich die Weissagung V. 9 die Jünger Christi und die Zeit ihres Lebens betrifft, so gehen doch andre Aussprüche Christi in diesem Abschnitte über die Zeit des Lebens der Jünger und über die Zerstörung Jerusalems hinaus. Die falschen Christus V. 5 und die vielen Kriege V. 6 können eben so wenig wie die allgemeine Verkündigung des Evangeliums V. 14 als historische Thatsachen vor der Zerstörung Jerusalems nachgewiesen werden. Aber während es unmöglich ist den

Zeitpunkt festzustellen, auf welchen jede dieser Weissagungen sich bezieht, unterliegt es doch keinem Zweifel, daß Jesus V. 2 die Zerstörung des Tempels und damit auch die der Stadt verkündigt, daß er eben so das Auftreten falscher Christus, Kriege der Völker, Verfolgungen der Gläubigen, insbesondere der Verkündiger des Evangeliums zu irgend einer Zeit, die Seligkeit Aller, welche alle diese Leiden ertragen, und die allgemeine Verkündigung des Evangeliums am Ende V. 14 (das Ende im Allgemeinen, nicht bloß das Ende der Schmerzen) voraussagt.

Das ganze größere Stück des Matthäus zerfällt in zwei Hälften, von denen die erste bis Matth. 24, 36 geht, und Weissagungen des Endes und seiner Vorzeichen enthält, während die folgende lediglich den sorglosen Zustand der Menschen beim Eintritt des Endes schildert und Ermahnungen zum rechten Verhalten bei demselben mit Gleichnissen erläutert Matth. 24, 37 bis Matth. 25, 30. Die erste dieser beiden Hälften Matth. 24, 1 — 36 theilt sich zunächst wieder in zwei ungleiche Stücke Matth. 24, 1 — 28 und Matth. 24, 29 — 36, von denen das erste die Vorzeichen und das Ende, das letzte das Ende betrifft. Dieses letzte Stück beginnt nämlich mit der Beschreibung der Erscheinung des Menschensohnes V. 29—31, ermahnt durch die Vergleichung mit dem Feigenbaume zur Aufmerksamkeit auf die Vorzeichen V. 32—34, und sagt zuletzt, was auch am Ende bleibt, wenn alles Uebrige vergeht, und daß der Zeitpunkt des Endes unbekannt ist V. 35 u. 36. De Wette theilt zwar hier schon bei V. 31 ab und zieht die Vergleichung mit dem Feigenbaume zum Folgenden: allein diese gehört schon darum mehr zu V. 29—31 als zum Folgenden, weil sie die Vorzeichen des Endes noch einmal, wennauch in andrer Weise als das Vorige berührt, und weil V. 34 — 36 auf das V. 29 — 31 geschilderte Ende zurückkommt, während V. 37 die Vergleichung mit den Tagen Noahs beginnt. In dem ersten größeren Stücke der ersten Hälfte V. 24, 1—28 werden nun die Vorzeichen und das Ende in zwei fast gleichmäßig fortgehenden Schilderungen beschrieben, von denen jede eben so die Vorzeichen wie das Ende berührt, und die sich nur dadurch unterscheiden, daß die erste V. 1—14 mehr die Vorzeichen, die zweite V. 15—28 mehr das Ende darstellt. Wegen dieser Gleichheit des Inhalts können beide für sich gefaßt werden und gestatten sie den Endpunkt der ersten Perikope des Ganzen bei V. 14. Vergl. §. 43, 2. Nach dem Zusammenhange, in welchem Matth. die Reden Christi über seine Wiederkehr mittheilt, sind dieselben in den Tagen zwischen seinem Einzuge in Jerusalem und seiner Verhaftung gesprochen und fodern in dieser Rücksicht als Perikopen eine Stellung an den letzten Sonntagen der Passionszeit. Allein der größte Theil dieser Reden enthält eben so wenig einen Ausdruck des Leidens Christi als eine bestimmte Beziehung auf die Tage, in welchen sie nach der Erzählung des Evangelisten gesprochen erscheinen: er stellt vielmehr in weit größerer Ausdehnung die ewige Herrlichkeit Christi dar, auf welcher die Bedeutung eines andern Theiles des Kirchenjahres, der vierten Reihe der ersten Hälfte, ruht. Nur der erste Abschnitt dieser Reden Matth. 24, 1 — 14 knüpft sehr bestimmt an einen einzelnen Moment aus jenen Tagen des Erlösers und an eine Aeußerung an, welche sich auf den Tempel, also recht eigentlich auf die Umstände jenes Momentes bezieht, und fodert damit die ihm hiermit angewiesene Stelle, während die folgenden denjenigen spätern Theilen des Kirchenjahres vorbehalten werden können, denen ihr Inhalt entspricht.

2. Der synoptische Abschnitt, mit dessen Anfang diese Perikope beginnt, geht über den Endpunkt derselben weit hinaus, indem er nicht allein Matth. 26, 26—29, Mk. 14, 22—25, sondern auch Luk. 22, 7—30 und Joh. 13, 1—32 mit derselben verbindet. Auch stellt die Synopsis den Bericht des Lukas von der Bereitung des Paschamahles und von der Ankündigung des Verrathes des Judas mit dem des Matth. und Mk. zusammen und schaltet zwischen Matth. 26, 17 — 20, Mk. 14, 12—18 u. Luk. 22, 7—14 und Matth. 26, 21—25, Mk. 14, 18—21, Luk. 22,

21 — 23 noch Luk. 22, 24 — 30 und Joh. 13, 1 — 20 ein. Die Nothwendigkeit einer Theilung des synoptischen Abschnittes kann wegen seines großen Umfangs keinem Zweifel unterliegen. Die Erzählung von der Stiftung des heiligen Abendmahls Matth. 26, 26 ff., welche die Synopsis mit dieser Perikope verbindet, schließt sich zwar an die vorliegende Perikope, in so fern diese die Bereitung des Paschamahles erzählt, genau an: allein die Stiftung des heiligen Mahles hat für die Kirche eine Bedeutung gewonnen, in welcher sie unbedingt für sich allein geeignet ist einen frommen Gemüthszustand völlig zu bestimmen und, wie wir oben §. 14 nachgewiesen haben, dem Gottesdienste am nächstfolgenden Sonntage zu Grunde liegt. Andrerseits sind die beiden Momente der Aussendung zur Bereitung des Paschamahles und der Ankündigung des Verrathes des Judas, welche diese Perikope erzählt, wenngleich nicht von gleicher Bedeutung wie die Einsetzuug des heil. Mahles, doch bedeutend genug um einen eignen christlichen Gemüthszustand zu erfüllen. Dazu kommt, daß diese beiden Momente sich zu der Einsetzung des heil. Mahles, wennauch mit ihr zusammenhängend, nur als Vorbereitung verhalten und sich eben dadurch wesentlich von ihr unterscheiden. Während aus diesen Gründen die Erzählung von der Stiftung des heil. Abendmahls eine besondere Perikope bildet, muß diese Perikope bis Matth. 26, 25 und Mk. 14, 21 ausgedehnt werden. Denn die Erzählung von der Bereitung des Paschamahles ist so kurz und so auf allgemeine Umrisse beschränkt, daß sie sich für sich allein nicht zu einem Texte eignet und die Erzählung von der Ankündigung des Verraths des Judas bedarf der genauesten Beziehung und Berücksichtigung der Umstände, unter welchen sie geschah.

Die Erzählungen von dem Rangstreite der Jünger Luk. 22, 24—30 und von der Fußwaschung Joh. 13, 1—20, welche die Synopsis, wie wir bemerkten, zwischen die beiden Theile dieser Perikope stellt, können wir hier nicht berücksichtigen, weil solche Einschaltungen der kirchlichen Praxis widerstreben, weil diese beiden Einschaltungen der Perikope einen übermäßigen Umfang geben würden, und weil sie überdieß bedeutende Momente aus dem Leben Christi darstellen, welche beide eigne Betrachtungen erfodern. Wir lassen dabei den Lukas ganz unberücksichtigt, weil er auf die Erzählung von der Aussendung zur Bereitung des Paschamahles sogleich die von der Einsetzung des heiligen Mahles und erst nach dieser die Ankündigung des Verraths des Judas folgen läßt, bei ihm also das heilige Mahl und seine Stiftung als der eigentliche Mittelpunkt erscheint und die Stellung seines Berichts über diese drei Momente auf den folgenden Sonntag fodert. Die Stellung der Perikope, deren Begrenzung hiermit gerechtfertigt ist, beruht zunächst auf ihrem Zusammenhange mit der Erzählung von der Stiftung des heiligen Mahles, da sie schon wegen dieses Zusammenhanges jener auf den folgenden Sonntag fallenden Erzählung unmittelbar vorangehen muß §. 47. Aber auch ihr Inhalt fodert diese Stellung in so fern, als sie Anordnungen Christi enthält, bei welchen sein Gemüth auf Bevorstehendes gerichtet erscheint, während die in den Perikopen des folgenden Sonntags enthaltenen Worte und Thaten Christi lediglich durch die Bedeutung der gleichzeitigen Umstände hervorgerufen werden.

3. Die Stellung dieser Perikope entspricht ihrem Inhalte in so fern nicht, als der Gang zum Oelberge erst nach der Einsetzung des heiligen Mahles, auf welcher die Bedeutung des folgenden Sonntages beruht, angetreten wurde. Allein der Gottesdienst, welcher dem nächsten Sonntage folgt, bezieht sich lediglich auf den Tod Christi und ist durch diesen so vollständig bestimmt, daß nur solche Schriftabschnitte, welche den Tod Christi betreffen, dort ihre Stelle

finden können, und daß der Zusammenhang dieser Perikope mit dem, was ihr vorangeht, bei ihrer Stellung nicht berücksichtigt werden kann. Andrerseits dient der Inhalt dieser Perikope der Erzählung vom Gebete in Gethsemane zur Einleitung, welches auch am folgenden Sonntage seine angemessene Stellung findet. Sie gewinnt auch in der homiletischen Behandlung diesen Werth für jene Erzählung, wenn sie ihr als Perikope im Kirchenjahre unmittelbar vorangeht. Die Stellung, welche wir ihr hiermit anweisen, ist demnach durch ihr Verhältniß zu dem ihr folgenden Abschnitte gefodert. Sie hat überdieß mit den übrigen Perikopen dieses Sonntages die Aehnlichkeit, daß Christus auch in ihr weissagend und auf die Zukunft gerichtet erscheint.

4. Da die Synopsis in dem größeren Abschnitte, in den sie diese Erzählung aufnimmt, vergl. zu 2, die Erzählungen des Lukas mehrfach umstellt und trennt, so sind wir bei der Stellung dieser Erzählung weniger als bei andern an die synoptische Folge gebunden. Auch leuchtet ein, daß alle Sätze der ganzen Erzählung unter einander so zusammenhängen und so bestimmt abschließen, daß sie eine besondre Auffassung und Behandlung gestattet. Die Folge, in welcher sie bei Lukas nach der Erzählung von der Stiftung des heiligen Mahles erscheint, kann bei ihrer Stellung aus denselben Gründen wie bei der Perikope zu 3 nicht berücksichtigt werden. Die nöthige Umstellung dieser Perikope ist um so zulässiger, als sie mit der von Matth. 20, 20 ff. mitgetheilten so große Aehnlichkeit hat, daß sie fast als eine nur etwas veränderte Darstellung derselben Thatsache erscheint, und eben dadurch der Zeitpunkt derselben wenigstens zweifelhaft wird. Von den übrigen Perikopen dieses Sonntags unterscheidet sich diese zwar dadurch, daß sie von einer Aeußerung der Jünger ausgeht, allein sie stellt eben so wie jene Christum unter seinen Jüngern dar und enthält Reden desselben über deren Schwäche mit Weissagungen von ihrer einstigen Gemeinschaft an seiner Herrlichkeit.

5. Diese Erzählung des Lukas, welche in der Synopsis mit der entsprechenden des Johannes in Einen Abschnitt verbunden ist, hat so viel Eigenthümliches, daß sie als besondere Perikope betrachtet werden muß*). Der Zusammenhang von V. 35—38 mit V. 31—34 ist etwas unklar, weil V. 31—34 lediglich die nahe Verläugnung des Petrus, V. 35—38 aber das Wirken der Apostel in ihrem Berufe betrifft. Da jedoch die ganze Unterredung von einer Bemerkung über die Schwäche der Jünger und die ihnen bevorstehenden Versuchungen ausgeht, und da die V. 35—38 ertheilten Vorschriften sich alle auf Gefahren, welche den Jüngern drohten, beziehen, so liegt der Gedanke an bevorstehende Gefahren, an die Möglichkeit, daß der Glaube der Jünger unter denselben wanke, eben so dem ersten wie dem zweiten Theile dieses Abschnittes zu Grunde.

Durch den Inhalt, den diese Perikope mit den meisten dieses Sonntages gemein hat, fodert sie die ihr hiermit angewiesene Stellung. Die Abweichung dieser ihrer Stellung von

*) Das ἐξῃτήσατο V. 31 wird verschieden erklärt und ist von L. mit „hat begehret" nicht bestimmt genug übersetzt, da es nach Hiob 1 „bat sich aus" erklärt werden muß. Das schwierige ἐκλείπῃ ist dagegen von L. mit „aufhöre" richtig übersetzt. Das ἀλλὰ V. 36 ist unklar, weil das Vorige keinen bestimmten Gegensatz zu dem Folgenden darbietet. Das τέλος ἔχει V. 37 kann zwar mit Sicherheit erklärt werden „geht in Erfüllung," ist aber von L. mit „hat ein Ende" undeutlich übersetzt. V. 38 kann das ἱκανόν ἐστι verstanden werden „Zwei Schwerdter sind genug," läßt aber auch die Erklärung zu: „Es ist genug von dieser Sache." In jedem Falle enthalten die VV. 35—38 Vorschriften für das Verhalten der Apostel.

ihrer ursprünglichen Folge rechtfertigt sich in derselben Weise wie bei der Perikope zu 3 und 4, und zwar um so leichter, als die Ankündigung der Verläugnung des Petrus von den Evangelisten in verschiedener Folge berichtet wird.

6. Das Verhältniß der in diesem Abschnitte enthaltenen und mit ihm bestimmt abschließenden Rede Christi zum Vorigen wird in so fern sehr verschieden gefaßt, als diese Rede nach der Meinung älterer Exegeten während des V. 36 berichteten Weggehens oder bei der Rückkehr Christi zu der dort beschriebenen Versammlung gesprochen, nach der Meinung neuerer Exegeten aber aus mehrern Aussprüchen, welche Christus zu verschiedenen Zeiten gethan, vom Evangelisten zusammengestellt ist. Die sehr bestimmte Nachricht V. 36 von der Entfernung Christi aus der Versammlung, zu der er vorher gesprochen, widerstrebt, wie de Wette bemerkt, jener älteren Ansicht so entschieden, daß die neuere begründet, unsre Abtheilung also unbedenklich ist.

Christus verkündigt hier die Wirkungen des Glaubens an ihn als Glauben an Gott und als Schauen Gottes V. 44 u. 55, als Uebergang aus der Finsterniß in das Licht V. 46, und spricht dann von den Folgen des Unglaubens für den, der ihn hört und nicht glaubt, indem er sagt, daß nicht er selbst sondern sein Wort einen solchen richte V. 47 u. 48, weil er redet wie ihm der Vater gesagt hat V. 49 u. 50. Zu wem Christus diese Worte gesprochen hat, ist, wenn einmal die oben erwähnte ältere Auffassungsweise derselben aufgegeben wird, durchaus zweifelhaft; indeß betrifft ihr Inhalt so sehr das eigentliche Wesen der ganzen Wirksamkeit Christi, daß sie mit größerer Wahrscheinlichkeit als an die Jünger gerichtet verstanden werden. Nach dem Zusammenhange, in welchem Johannes diese Worte mittheilt, sind sie in den letzten Tagen des Lebens Christi, zwischen seinem Einzuge und seiner Verhaftung gesprochen. Ein Bewußtsein des Leidens Christi in unserm Sinne drücken sie in so fern aus, als sie sich auch auf den Unglauben dessen, der Jesu Worte hört, beziehen.

7. Die großen und vielfachen Eigenthümlichkeiten der johanneischen Darstellung fodern hier eine Auflösung der synoptischen Zusammenstellung. Johannes allein berichtet eine eigenthümliche Gemüthsbewegung, in welcher Christus den Verrath ankündigte V. 21. Er berichtet das Verhalten der Jünger nach der Ankündigung und die Bezeichnung des Judas als Verräthers in einer andern Weise als die andern Evangelisten und erwähnt den Befehl Christi, daß der Verräther seine That schneller ausführen solle V. 27, endlich auch die Entfernung des letzteren V. 30*).

Der Anfang dieser Perikope ist 13, 21 durch eine besondre Schilderung der Gemüthsbewegung Christi, mit welcher er den Verrath ankündigte, sehr bestimmt bezeichnet. Ueber den Endpunkt des bis zu diesem durchaus zusammenhängenden Abschnittes vergl. §. 43, 2. V. 31 beginnt mit der Erwähnung einer andern, von der bisherigen verschiedenen Gemüthsbewegung Christi. Die Uebereinstimmung des Inhalts dieser Perikope mit dem der übrigen dieses Sonntages fodert die ihr hiermit angewiesene Stellung, der ihre ursprüngliche Folge auf die Erzählung von der Fußwaschung §. 76, 4 um so weniger widerstrebt, als die Evangelisten in der Stellung

---

*) Der schwierige Ausdruck „fuhr der Satan in ihn" V. 27 wird wohl am Sichersten von der Vollendung des Entschlusses im Judas verstanden. Die Auffoderung, welche Christus nach Joh. 13, 27 an Judas richtet, erklären Einige aus der Absicht den Judas aus der Gesellschaft der Jünger zu entfernen, Meyer aber aus dem Wunsche Christi die nahe Katastrophe so bald als möglich zu überstehen.

der Erzählung von der Ankündigung des Verraths des Judas selbst von einander abweichen.

8. Die mit Kap. 14 beginnenden und bis Ende Kap. 16 fortgehenden Unterredungen Christi mit seinen Jüngern sind im Wesentlichen so unabhängig von Kap. 13 und von dem bis dahin berichteten Verlauf der Begebenheiten im Leben Christi, daß nicht allein der Anfang einer Perikope bei 14, 1 durchaus unbedenklich ist, sondern auch die Stellung dieser und der folgenden Perikopen dieses Stückes lediglich von ihrem Inhalte abhängt. Daß nun die Perikope 14, 1—14 durch ihren Inhalt die Begrenzung mit V. 14 fodert, ergiebt sich mit Beziehung auf §. 43, 2 aus folgender Erörterung ihres Inhalts und ihres innern Zusammenhanges, durch welche wir zugleich ihre Stellung begründen.

V. 1 enthält keinen eigentlichen Lehrgedanken. Die Ermahnung „Euer Herz erschrecke nicht" bezeichnet nur die tröstende und beruhigende Absicht der folgenden Aussprüche Christi, welche den vorangehenden niederschlagenden Reden Christi von der Verläugnung des Petrus von seinem Tode und dem Verrathe des Judas entspricht. Auch die zweite Hälfte von V. 1 enthält noch keinen Lehrgedanken, sondern lediglich eine Ermunterung*). Dagegen beginnt V. 2 mit dem tröstlichen Lehrsatze „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen," mit welchem Christus sagt, daß alle Gläubigen in das Haus Gottes oder in die Gemeinschaft des Reiches Gottes, des ewigen Lebens, welches auch im leiblichen Tode fortdauert, aufgenommen werden können. Dieser Satz wird als eigentlicher Hauptsatz der Rede sogleich weiter ausgeführt**). V. 3 wird das Hingehen Christi als erste und seine Wiederkehr als die zweite Bedingung des ewigen Zusammenseins der Jünger mit ihm dargestellt***), und hierauf in der letzten Hälfte V. 3 der Trost V. 2 selbst mit eigentlichen Worten und ohne das Bild in V. 2 wiederholt. V. 4 legt, da er die Jünger erinnert, daß sie um den Weg, den Jesus geht, wissen, die Möglichkeit der Erfüllung jenes Trostes dar. Hierauf weist Christus den Zweifel des Thomas V. 5 an der Möglichkeit jenes Trostes V. 6—7 damit ab, daß er sich selbst als den Weg darstellt und den Jüngern zeigt, daß sie den Weg in und mit ihm kennen, und daß sie in und mit ihm auch den Vater kennen. Da nun Philippus V. 8 nach dieser Rede mit der Bitte „Zeige uns den Vater" auch eine Unkenntniß der Jünger vom Vater ausspricht, so weist Christus auch diesen Zweifel an seinem V. 2 ausgesprochenen Troste mit der Erinnerung an das längere Zusammensein der Jünger mit ihm, an die Erkenntniß Gottes, welche die Jünger mit der Erkenntniß Christi erlangt haben, ab V. 9, indem er dabei seine Einheit mit Gott ausspricht V. 10. Nach dieser Darlegung seiner Einheit mit Gott in Wort und Werk erinnert

---

*) Denn das πιϛεύετε muß schon wegen des Zusammenhanges dieses Satzes mit dem Vorigen beide Male als Imperat. gefaßt werden, nicht einmal als Indicat., wie in Luthers Uebersetzung.

**) Luthers Uebersetzung beruht hier auf einer falschen Verbindung der Sätze. Es ist mit Griesbach bei ὑμῖν ein Punkt zu setzen, so daß der Sinn entsteht: „Wenn es nicht so wäre, so würde ich es Euch sagen, nicht verhehlen. Ich gehe hin Euch die Stätte zu bereiten."

***) Das πάλιν ἔρχομαι ist hier von Einigen von der Wiederkehr Christi, von Andern von der Sendung des Geistes verstanden worden. Nur die erste Erklärung entspricht dem Zusammenhange, da von der Sendung des Geistes bisher noch in keiner Art die Rede gewesen ist, die Hinweisung auf die Wiederkehr aber sich der Verkündigung des Weggehens sehr genau anschließt.

Christus die Jünger V. 11*), daß sie bereits an diese Einheit glauben, und zeigt ihnen für den Fall, daß sie diesen Glauben noch nicht haben, das Mittel zu demselben zu gelangen, nämlich die Beobachtung seiner Werke διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ V. 11, endlich aber auch die beseligenden Folgen dieses Glaubens mit der Fähigkeit gleiche Werke ja größere zu vollbringen als er, als deren Grund er angiebt, daß er zum Vater geht und daß die Bitten in seinem Namen erhört werden V. 12—14. Während nun auf diese Weise die ganze Unterredung bis V. 14 noch in einigem, wennauch gegen das Ende loserem Zusammenhange mit dem Troste V. 2 steht, tritt V. 15 ganz aus diesem Zusammenhange heraus (vergl. 76, 6). Die Stellung, welche dieses Gespräch im Evangelium einnimmt, läßt keinen Zweifel daran, daß es den letzten Lebenstagen Christi angehört. Christus erscheint hier, schon durch die sehr bestimmt hervortretende Absicht die Jünger zu trösten, von dem Bewußtsein seiner Leiden, oder des Widerstandes, den er selbst wie die Jünger erfuhr, ergriffen: und er tröstet hier die Jünger wie in den meisten Perikopen dieses Sonntages durch Hinweisung auf die Zukunft und durch die Verheißung seiner Wiederkehr, wie in der zu 1 betrachteten Perikope.

Palmarum.

§. 76. Die Stiftung des heiligen Mahles, einige Handlungen Christi unter seinen Jüngern, welche seiner Verhaftung unmittelbar vorangingen, und diejenigen Reden an seine Jünger, welche seine Leiden in dieser Zeit und zwar mit Beziehung auf gleichzeitige Umstände ausdrücken, §. 14, 2.

1. **Matth. 26, 26—29, Mark. 14, 22—25.** Christus stiftet das Abendmahl.
2. **Luk. 22, 7—23.** Bereitung des Abendmahls und Stiftung desselben.
3. **Matth. 26, 36—46, Mark. 14, 32—42, Luk. 22, 40—46.** Christus betet in Gethsemane.
4. **Joh. 13, 1 —20.** Christus wäscht seinen Jüngern die Füße.
5. **„ 13, 31—38.** „Nun ist des Menschen Sohn verklärt."
6. **„ 14, 15—31.** „Ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben."

1. Der Anfangspunkt dieser Perikope, welche am Ende eines synoptischen Abschnittes steht, ist schon durch unsere Bemerkung zu §. 75, 2 gerechtfertigt. Da die Bedeutung des Gottesdienstes an diesem Sonntage wesentlich auf der Stiftung des heil. Mahles ruht §. 14, 2, so rechtfertigt sich die Stellung dieser Perikope von selbst*). Die Einsetzung des heil. Mahles entspricht der entwickelten Bedeutung dieses Sonntages auch in so fern, als dieselbe im Unterschiede von der Bedeutung des unmittelbar vorangehenden auf Worten und Thaten Christi unter seinen Jüngern ruht, die seine Leiden mit Beziehung auf gleichzeitige Umstände ausdrücken. Denn Alles, was

---

*) Das πιστεύετε V. 11 wird richtiger als Indicat. gefaßt wie als Imper. Als Imper. faßt es Luther und Meyer. Die Uebersetzung verdunkelt den Sinn dieses Verses auch dadurch, daß sie bei dem „Werke" das „selbst" völlig übergeht. Auch V. 12 ist die Uebersetzung in so fern falsch, als sie am Ende dieses Verses einen Punkt anerkennt, der von neueren Exegeten mit Recht verworfen und in ein Komma verwandelt wird, weil der Satz „denn ich gehe zum Vater" hier nur eine müssige Wiederholung ist, wenn er selbstständig gefaßt wird.

*) Es ist ein keineswegs hinreichend erwogener Mangel der herkömmlichen Perikopen, daß sie diese Erzählung nicht auf den Grün-Donnerstag stellen, und an diesem Tage sie so wenig wie an irgend einem andern des Kirchenjahres benutzen.

Christus bei der Einsetzung des heil. Mahles that und sprach, ging aus dem bestimmten Bewußtsein eben jetzt zum letzten Male mit seinen Jüngern versammelt zu sein hervor. In so fern er aber die Wiederholung dieses Mahles gebot und eine Verheißung an dieselbe knüpfte, offenbarte er bei derselben auch seine göttliche Macht über die Gläubigen und seine sich selbst hingebende Liebe.

2. Die von der Synopsis abweichende Bestimmung des Endpunktes dieser Perikope ist bereits mit der Bestimmung des Anfangspunktes der aus Luk. 22, 24—30 gebildeten Perikope §. 75, 4 gerechtfertigt. Auch ist §. 75, 2 bereits die Nothwendigkeit nachgewiesen die Perikope von V. 7—23 auszudehnen. Daß wir diesen Abschnitt nicht wie die Synopsis als Parallele zu den Berichten des Matthäus und Markus von der Einsetzung des heil. Mahles sondern als eigne Perikope ansehen, beruht auf den Eigenthümlichkeiten dieses Berichts des Lukas, welche für die homiletische Behandlung bedeutender sind als für die rein exegetische Auffassung.

Lukas setzt die Feier des Mahles selbst mit der Bereitung desselben in nähere Verbindung. Er theilt Worte Christi vor der Einsetzung des heil. Mahles mit 22, 15, welche seine Liebe, seine Wehmuth und seine Hoffnung bei dieser Handlung auf bestimmtere und lebhaftere Weise ausdrücken, als die Berichte des Matthäus und Markus. Er hat bei den Stiftungsworten den Zusatz „der für Euch gegeben wird" und „das thut zu meinem Gedächtniß," und verbindet die Ankündigung des Verraths des Judas enger mit der Einsetzung des Mahles selbst als die andern Evangelisten. Ob nun gleich dieser Abschnitt des Lukas nicht wie der zu 1 betrachtete die Einsetzung des heiligen Mahles ausschließlich erzählt, so finden doch unsere Bemerkungen zu 1 ihre volle Anwendung auf die Stellung dieses Abschnittes.

3. Der Zusatz des Lukas zu der Erzählung vom Gebete Christi in Gethsemane*) 22, 43—45 steigert die Traurigkeit und Bangigkeit Christi zu einer Angst, welche mit seinem göttlichen Wesen schwer zusammengedacht werden kann: wozu noch kommt, daß durch die von Lukas erzählte Erscheinung des Engels die Wirkung des Gebetes Jesu auf sein Gemüth bedeutend geschwächt wird. Diese Schwierigkeit nöthigt mehr als jede andere Stelle der Evangelien zu der Vermuthung, daß Lukas das Ereigniß mit seiner persönlichen Auffassung desselben dargestellt habe. Ueber die Stellung dieser Erzählung vergl. §. 14.

Das Gebet Christi in Gethsemane ist, wenngleich der letzte Moment, der als Grundlage der Sonntagsgottesdienste in der Passionszeit angesehen werden kann, doch ein solcher, der andern, auf die sich die Wochengottesdienste in der Passionszeit beziehen, voranging. Die Zusammenstellung mit der Einsetzung des heil. Mahles aber gründet sich nicht allein auf die Unzulässigkeit der Stellung dieses Abschnittes auf den nächstfolgenden Moment des Kirchenjahres, sondern auch auf die innere Aehn-

*) Bei Matth. 26, 45 ist das λοιπὸν schwer zu erklären, da die Uebersetzung mit „unterdessen, noch" dem Zusammenhange durchaus nicht entspricht, weil eine ernstliche Erlaubniß zu schlafen nicht zu der bald folgenden Auffoderung zu wachen paßt, und eine ironische Bedeutung, zu welcher einige Exegeten ihre Zuflucht genommen haben, der Haltung der ganzen Rede eben so wenig angemessen ist. Die sicherste Lösung der Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß das καθεύδετε — ἀναπαύεσθε wie gewöhnlich als Frage verstanden, das τὸ λοιπὸν aber seiner Bedeutung nach auf die Zukunft bezogen wird, so daß der Sinn der Frage ist: „Wollt ihr von jetzt ab schlafen und ruhen?" wozu dann V. 46 als Gegensatz paßt. Aehnliche Bedenken erregt das ἀπέχει Mark. 14, 41. Auch hier hat man an eine Ironie gedacht. Aber auch hier scheint dieselbe unstatthaft, und es bleibt nur übrig zu erklären: „Es ist genug des Schlafens."

lichkeit dieses Lebensmomentes Christi mit der Einsetzung des heil. Mahles. Wie bei jener Handlung so erscheint Christus auch bei dem Gebete in Gethsemane, fern von allen andern Zeugen, nur von seinen Jüngern, freilich nicht von der Gesammtheit derselben, umgeben. Die Worte, die er in Gethsemane spricht, beziehen sich wie die bei jener Handlung gesprochenen lediglich auf gleichzeitige und unmittelbar bevorstehende Umstände, auf das unmittelbar nach demselben beginnende größere Leiden und auf den Schlaf der Jünger. Endlich drückt das Gebet Christi in Gethsemane wie die Worte Christi beim heiligen Mahle mit der vollen Ergebung in den Willen Gottes seine Gemeinschaft mit Gott und zugleich seine hingebende Liebe für die Seinigen aus. Bei der Stiftung des heil. Mahles tritt zwar mehr die Liebe Christi zu den Seinigen, bei dem Gebet in Gethsemane mehr seine Gemeinschaft mit Gott hervor und beide Momente des Lebens Christi unterscheiden sich auch darin von einander, daß auf der Stiftung des heil. Mahles eine bleibende, wiederkehrende Handlung der Seinigen ruht, welche das Gebet in Gethsemane nicht hervorgerufen hat. Aber das Gebet in Gethsemane ist, wennauch nicht Ursach einer besonderen Feier, doch Urbild der Gebete aller Gläubigen unter bevorstehenden Leiden geworden. Dazu kommt, daß auch in der evangelischen Kirche die Erzählung von der Fußwaschung immer als Perikope am Grün-Donnerstage behandelt worden ist, wiewohl auch diese Handlung Christi in der evangelischen Kirche keine besondere, wiederkehrende Feier hervorgerufen hat.

4. Die Erzählung von der Fußwaschung ist in der Synopsis mit mehrern der drei ersten Evangelien in einen größeren Abschnitt verbunden. Die herkömmliche Perikope aber schließt diese Erzählung mit V. 15. Unsre obige Begrenzung rechtfertigt sich auf folgende Weise*). Die Einleitung V. 1—3 knüpft die ganze folgende Erzählung schon durch die Worte πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς an die vorangehende Rede Christi an, welche die Hohheit Christi und den Zweck seiner Sendung mit wenigen bedeutungsvollen Aussprüchen dargelegt hat, und stellt, indem sie die Liebe Christi zu den Seinigen und die ihm vom Vater gegebene Macht erwähnt, die folgende Handlung als eine Erweisung und einen Ausfluß Beider dar. Mit der Einleittung V. 1 — 3 hängt die allgemeine Erzählung der Fußwaschung V. 4 u. 5, die besondere vom Waschen der Füße des Petrus und dem Gespräch, welches diese veranlaßte V. 6 — 11, letzteres auch durch die Worte V. 8, mit welchen Christus den Petrus bewog sich die Füße waschen zu lassen, zusammen. Denn diese etwas dunklen Worte lassen sich nur durch die Vermuthung erklären, daß Christus die in der Einleitung angedeutete Absicht hatte durch die Fußwaschung die Gesinnung, welche er dabei bewies, die Liebe und die Demuth in seinen Jüngern in einer Weise zu erregen, welche die Gemeinschaft mit ihm bedingte, und daß er diese starke und lebhafte Anregung in demjenigen, dessen Füße von ihm nicht gewaschen wurden, für unmöglich erklärte**).

*) In den ersten Versen ist die Construct. verschieden erklärt worden. Mit Recht scheint de Wette hier nach Griesbach den ersten Satz bis V. 4 auszudehnen, so daß noch der Anfang der Erzählung von der Handlung selbst in denselben fällt. Meyer setzt bei V. 1 u. 4 einen Punkt. Die Uebersetzung geht ohne den Sinn wesentlich zu ändern von einer andern Interpunction aus. Die Zeitbestimmung der Einleitung weicht von derjenigen, mit welcher die drei ersten Evangelisten das letzte Mahl Christi mit den Jüngern berichten, ab. Nach Johannes hielt Christus mit den Jüngern ein Mahl vor dem Feste, nach den drei ersten Evangelisten aber das Festmahl selbst.

**) V. 10 ist etwas dunkel, betrifft aber weniger das Wesen und die Bedeutung der Handlung Christi, und läßt sich mit den neuern Exegeten durch die bestimmte im Urtexte ausgedrückte, aber in der Uebersetzung verdunkelte Unterscheidung des Badens und des Waschens und die Voraussetzung erklären, daß alle Jünger vor dem Essen sich gebadet hatten.

Die Rede Christi V. 12—20 bezieht sich nun so unmittelbar auf die vorangehende Erzählung der Handlung selbst, daß die Nothwendigkeit ihrer Verbindung mit derselben einleuchtet, und da auch im Folgenden V. 21 noch Reden Christi bei diesem Mahle mitgetheilt werden, nur die Frage entsteht, wo diese Reden die Theilung am leichtesten zulassen? V. 18 kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden, welche der vorangehenden Aeußerungen Christi nicht auf alle Jünger Christi gehen. Die größte Wahrscheinlichkeit hat die Vermuthung, daß Christus hier an die Worte „Wenn ihr das thut" denke, und mit diesen Worten sagen wolle: Judas werde es nicht thun. Bedeutender für das Ganze ist aber die Schwierigkeit einen Zusammenhang von V. 20 mit dem Bisherigen zu finden*).

Joh. selbst bezeichnet in der Einleitung den Grund und die Absicht der Fußwaschung als einen zwiefachen, indem er sie eben so auf die Liebe Christi zu den Seinigen V. 1 u. 2 als auf seine göttliche Macht zurückführt V. 3. Jene erste Seite der Bedeutung dieser Handlung stellt die Rede Christi V. 12—19 so dar, daß sie den Jüngern die Nothwendigkeit vorhält die ihnen jetzt erwiesene Liebe und Demuth in sich aufzunehmen. Diese zweite Seite der Handlung, oder die Erweisung der göttlichen Macht, vermöge deren Jesus denen, welche ihm gleichgesinnt sind, Antheil an seiner göttlichen Herrlichkeit giebt, stellt nun V. 20 dar, nur so, daß er nicht sagt, was Christus dabei thut, und auch nicht, was dabei in den Gläubigen vorgeht, sondern daß er sogleich die Gemeinschaft mit Gott, in welche Christus die Gläubigen versetzt, und zwar damit beschreibt, daß, wer den von ihm Gesandten aufnimmt, Gott selbst aufnimmt**). Da nun auf diese Weise V. 20 die Rede Christi ergänzt und abschließt, so muß er mit V. 12—19 verbunden werden, und da die Rede Christi V. 12—20 den Hauptgedanken der Einleitung aufnimmt und ausführt, so gehört sie mit jener selbst so nothwendig zusammen, daß die mit V. 1—3 beginnende Perikope bis V. 20 ausgedehnt werden muß. — Die Stellung dieser Perikope rechtfertigt sich auch abgesehen von den herkömmlichen Perikopen von unserm Standpunkte zunächst durch ihren bemerkten Zusammenhang mit der Perikope §. 75, 6 nach §. 47. Dazu kommt noch, daß Christus bei der Fußwaschung wie bei der Stiftung des heil. Mahles nur von seinen Jüngern, aber von der Gesammtheit derselben umgeben erscheint und eine Handlung verrichtet, welche wie die Worte, die er dabei spricht, aus dem Bewußtsein seines nahen Todes und aus seiner hingebenden Liebe wie aus der Fülle seiner göttlichen Macht hervorgeht.

5. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 75, 7***). Die Worte Christi V. 31—33 stehen, da die Verklärung Christi, von der V. 31 u. 32 die Rede ist, und seine Entfernung von den Jüngern, die V. 33 besprochen wird, in und mit

*) Mit dem Folgenden kann V. 20 nicht verbunden werden. Denn die Ankündigung des Verraths des Judas, welche V. 21 beginnt, hat gar keine Beziehung auf die Fußwaschung. Auch kann V. 20 nicht füglich als Ergänzung von V. 16 oder als Trost für die Jünger oder als zufällig eingeschoben angesehen werden, wie de Wette ihn faßt.

**) Meyer verwirft die gewöhnliche Verbindung von V. 20 mit V. 16 und giebt einen Zusammenhang mit V. 19 an, der jedoch nicht in den Worten liegt.

***) Das ἐδοξάσθη V. 31 geht zwar keineswegs allein und ausschließlich auf das Weggehen des Judas sondern auch auf den nahen Tod Jesu, umfaßt aber eben als praeteritum das eben berichtete Weggehen des Judas mit. Das ἐν ἑαυτῷ V. 32 ist zwar von einigen Exegeten mit „durch sich selbst" erklärt worden, doch scheint die Erklärung „in sich selbst" richtiger.

seinem Tode erfolgen, Beides mithin Eins ist, in einem engen Zusammenhange, und auch das Gebot der gegenseitigen Liebe V. 34 schließt sich der Ankündigung der Trennung genau an. Das Gespräch mit Petrus V. 36 — 38 ist aber durch die vorangehenden Worte so unmittelbar veranlaßt, daß es nur in Verbindung mit denselben gefaßt werden kann. Demnach bildet die Perikope ein in allen seinen Theilen zusammenhängendes Ganze. Ueber den Endpunkt bei V. 38 vergl. 75, 8. Die Entfernung des Verräthers aus der Mitte der Jünger mußte in diesen wie in Jesu selbst eine Veränderung hervorbringen, welche für sich allein berechtigt diese Erzählung als Darstellung eines besondern Lebensmomentes Christi anzusehen und zur besondern Perikope zu bestimmen. Die Ankündigung der Verläugnung des Petrus erscheint hier nur als Folge der vorangehenden Rede Christi, so daß die Stellung der Perikope offenbar von der letzteren abhängen muß. Die Rede Christi aber ist schon durch den Zusammenhang dieses ganzen Abschnittes mit Joh. 13, 21—30 nach §. 47 an diesen Sonntag gewiesen. Dazu kommt überdieß noch die Aehnlichkeit dieser Rede Christi mit der Stiftung des heil. Mahles sowohl in Absicht ihres Inhalts als in Absicht der Umstände, unter denen sie gesprochen wurde. Christus erscheint auch hier noch ausschließlich von seinen Jüngern, wenngleich nach Entfernung des Judas, umgeben. Auch hier spricht Christus mit dem Gebote der Liebe und mit der Art, in welcher er zur Erfüllung desselben auffodert, seine hingebende Liebe zu den Seinigen und das Bewußtsein von seiner Gemeinschaft mit Gott und von der Nähe seines Todes aus.

6. V. 15 steht weder mit dem Vorigen noch mit den Folgenden im Zusammenhange, wenn am Ende dieses Verses ein Punkt gesetzt wird, den die Uebersetzung annimmt, und der sich auch bei Griesbach findet. Der Punkt muß aber getilgt und die Worte „Wenn ihr mich liebt" müssen als Bedingungssatz und die beiden folgenden Sätze „so beobachtet meine Gebote" und „ich werde den Vater bitten ꝛc." als bedingte Sätze verstanden werden. V. 18 muß das ἔρχομαι von der V. 16 u. 17 verheißenen Sendung des Geistes verstanden werden*). V. 31 enthält eine so bestimmte Auffoderung zum Weggehen, daß er jedenfalls als Schluß anzusehen ist, und die Reden Christi Kap. 15 u. 16, wenn man sie nicht mit einigen ältern und neuern Exegeten als bereits im Stehen und noch vor dem Weggehen gesprochen faßt, als Einschaltungen betrachtet werden müssen, welche der Evangelist hier ohne genaue Berücksichtigung der Zeit und des Orts ihrer Entstehung macht.

Christus geht hier, nachdem er die erste tröstende Verheißung dieses Kap. V. 2 vollständig ausgeführt und nachdem er die Liebe der Jünger und das Halten

---

*) Es wird von neuern Exegeten und auch von Meyer auf die Sendung des Geistes, von andern aber auf die Parusie, von noch Andern auf die Auferstehung bezogen und von de Wette doppelsinnig gefaßt. An die Auferstehung kann aber hier eben so wenig wie an die Parusie gedacht werden, weil den Jüngern die V. 20 verheißene Erkenntniß bei der Auferstehung nicht sogleich zu Theil wurde, und weil Christus auch nach der Auferstehung nicht immer bei den Jüngern blieb, sie also in der That nach derselben noch einmal in der Weise ὀρφανοί wurden, wie sie es durch seinen Tod geworden waren. V. 22 ist das τί γέγονεν mit „Was ist's" statt „Was ist geschehen" etwas frei übersetzt. Die Frage erklärt sich nach de Wette aus der Erwartung der Juden, daß der Messias sich der Welt als Richter der Heiden offenbaren werde. V. 27 werden die Worte „nicht wie die Welt giebt" von Einigen im Gegensatze zu dem gewöhnlichen Gruße, von Andern besser im Gegensatze zu weltlicher Ruhe und Zufriedenheit verstanden. In V. 27 sind die Worte „und hat nichts an mir" verschieden erklärt worden. Die Erklärung Meyers „er hat keine Gewalt über mich" ist die bestimmteste und wahrscheinlichste.

seiner Gebote als Bedingung seiner Verheißung bezeichnet hat V. 15, zu einer zweiten tröstenden Verheißung, der des Geistes, des Helfers und Beistandes, über V. 16 und beschreibt zuerst den Geist selbst V. 17, dann die Sendung des Geistes als ein Kommen seiner selbst V. 18 u. 19, legt hierauf die Wirkung des Geistes auf die Jünger mit der Erkenntniß, die er ihnen von Christo gewähren werde V. 20, dar, und verheißt endlich, anknüpfend an das Halten seiner Gebote, welches er oben V. 15 als die erste Folge der Liebe zu ihm bezeichnet hat, denen, die ihn lieben, die Liebe des Vaters und noch einmal die Offenbarung seiner selbst durch den Geist (ἐμφανίσω) V. 21. Da nun Judas eine Frage in Absicht der in diesen Verheißungen liegenden Beschränkung der Offenbarung auf diejenigen, die Christum lieben, an Christum richtet, so ergänzt Christus jene Verheißungen noch durch die Erklärung, daß derjenige, der ihn liebe und seine Gebote halte, auch die Liebe des Vaters habe, und gewiß sei, daß der Vater, so wie er selbst zu ihm komme V. 23—25, wonach V. 26 die Verheißung des Geistes, mit der die ganze Rede V. 16 u. 17 begonnen hat, wiederholt wird. V. 27—31 setzen zwar die Verheißung des Geistes nicht weiter fort, enthalten aber mit der Verheißung des Friedens, mit der wiederholten Verkündigung des nahen Scheidens, endlich mit der Auffoderung zum Weggehen Aeußerungen, die ihrem ganzen Wesen nach lediglich Schluß einer vorangegangenen Rede sind und dazu dienen die Umstände und den Gemüthszustand, aus welchen dieselbe hervorging, zu bezeichnen. Die Wendungen der Gedanken in diesem Abschnitte sind zwar sehr mannigfaltig, fodern aber unbedingt die Zusammenfassung des Ganzen*). Die Stellung dieser Perikope ist nun nach §. 47 schon durch ihren Zusammenhang mit der ersten Hälfte des Kapitels und deren Stellung, §. 75, 8 bedingt. Sie wird aber noch dadurch begünstigt, daß die hier mitgetheilten Reden nach V. 31 auf denselben Zeitpunkt fallen, in welchem nach Matth. 26, 30 die Stiftung des heiligen Mahles geschah. Dazu kommt nun noch, daß Christus auch hier von seinen Jüngern, und zwar nur von diesen umgeben erscheint und auch hier auf das Bestimmteste das Bewußtsein seines nahen Hingangs zum Vater, seine Liebe zu den Seinigen V. 16 und seine Gemeinschaft mit Gott ausspricht.

Perikopen für einen Gottesdienst in jeder Woche zwischen den Sonntagen Invocavit und Palmarum.

§. 77. Die Geschichte der Leiden Christi von seiner Verhaftung an bis zu seinem Tode, auf welche sich nach §. 14, 1 die Gottesdienste in den fünf ersten Wochen der Passionszeit beziehen.

a. Für den Gottesdienst in der ersten Passionswoche: die Berichte über die Verhaftung Christi,

1. **Joh. 18, 1—9.** Christus redet die Schaar an, ehe er verhaftet wird.
2. **Matth. 26, 47—50, Mk. 14, 43—46. Luk. 22, 47 u. 48.** Christus redet den Verräther an und wird verhaftet.

*) Der Anfang der herkömmlichen Perikope durchschneidet bei V. 23 den Zusammenhang in einer durchaus störenden Weise.

3. **Matth. 26, 51—54. Mk. 14, 47. Luk. 22, 49 u. 50, Joh. 18, 10—12.** Christus verweist dem Petrus den Gebrauch des Schwerdtes.
4. » **26, 55 u. 56, Mk. 14, 48—52, Luk. 22, 51—53.** Christus redet, bereits ergriffen, zur Schaar.

b. Für den Gottesdienst in der zweiten Passionswoche: die Berichte über das Verhör Christi vor dem Hohenpriester und über die Verläugnung des Petrus,

1. **Matth. 26, 57—68, Mk. 14, 53—65.** Christus vor Kaiphas.
2. **Joh. 18, 13—24.** Christus vor Hannas.
3. **Matth. 26, 69—75, Mk. 14, 66—72, Luk. 22, 54—62, Joh. 18, 25—27.** Petrus verläugnet Christum.
4. **Luk. 22, 63—71.** Christus wird verspottet und verhört.

c. Für den Gottesdienst in der dritten Passionswoche: die Berichte über Christi Verhör vor dem Pilatus,

1. **Matth. 27, 1—10.** Christus wird zu Pilatus geführt, und Judas entleibt sich.
2. » **27, 11—14; Mk. 15, 1—5; Luk. 23, 1—3.** Christus vor Pilatus.
3. **Joh. 18, 28—38, erste Hälfte.** Christus vor Pilatus.

d. Für den Gottesdienst in der vierten Passionswoche: Die Berichte der Worte und Thaten Christi während der Versuche des Pilatus ihn zu befreien,

1. **Luk. 23, 4—12.** Christus vor Herodes.
2. **Matth. 27, 15—23; Mk. 15, 6—14; Luk. 23, 13—23; Joh. 18, 38—40.** Christus u. Barrabas.
3. **Joh. 19, 1—15.** Christus wird gegeißelt.

e. Für den Gottesdienst in der fünften Passionswoche: die Berichte über Christi Verurtheilung und Abführung zur Richtstätte,

1. **Matth. 27, 24—31; Mk. 15, 15—20; Luk. 23, 24 u. 25; Joh. 19, 16.** Christus wird verurtheilt und verspottet.
2. » **27, 32; Mk. 15, 21; Luk. 23, 26—32.** Christus wird zur Richtstätte geführt.

a. 1. Diese Perikope umfaßt die beiden synoptischen Abschnitte Joh. 18, 1 u. 2 u. 3—9. Die beiden ersten Verse müssen, da sie Orts- und Zeitangaben und nur diese enthalten, für den homiletischen Gebrauch mit V. 3—9 verbunden werden. Die Angabe, daß die Schaar zu Boden stürzte V. 6, scheint auch ohne die Voraussetzung einer wunderbaren Einwirkung Christi vollständig erklärt werden zu können und verursacht deshalb nur in der Vergleichung mit der Nachricht von Zeichen des Judas, welche die drei ersten Evangelisten geben, eine Schwierigkeit. Vergl. die folgende Erläuterung. Dieser Abschnitt eignet sich durch seinen Inhalt wie durch seine Anschaulichkeit auf besondere Weise zur Perikope des ersten Gottesdienstes in der Passionszeit.

2. Der Anfang der Erzählung der synoptischen Evangelien von der Verhaftung Christi knüpft unmittelbar an die Erzählung vom Gebet in Gethsemane an, welche als Perikope auf den Sonntag Palmarum gestellt und dadurch von dieser Perikope, welche in die erste Passionswoche fällt, weit entfernt worden ist. Ueber diesen Uebelstand vergl. §. 14, 1. Das hier berichtete Zeichen des Judas läßt sich mit dem johanneischen Berichte von dem Entgegentreten Christi durch die Vermuthung vereinigen, daß Judas das Zeichen nur gab um der getroffenen Verabredung zu genügen, ob es gleich durch das Entgegenkommen Christi unnöthig wurde.

Da der Werth dieser Erzählung als Perikope nach unsern Voraussetzungen lediglich in den Worten und Thaten Christi liegt, welche diese Erzählung enthält, so können wir nur die Berichte des Matthäus und Lukas als Perikopen anerkennen, nicht den des Markus, der die Worte Christi beim Zeichen des Judas nicht enthält. Jene Berichte ergänzen hier den des Johannes in so fern, als Johannes die Worte Christi bei seiner Verhaftung an die Schaar, Matthäus und Markus aber die Worte Christi an den Verräther mittheilen. Die Synopsis dehnt den Abschnitt, welcher mit dieser

Perikope beginnt, noch weiter aus und verbindet mit demſelben zunächſt die Erzählung von dem Schwerdtſtreich des Petrus. Wir ſchließen die Perikope mit dem angegebenen Endpunkte, weil die Worte Chriſti, welche die folgende Erzählung enthält, an den Petrus, nicht wie die hier mitgetheilten an Judas gerichtet und ihrer ganzen Abſicht nach von dieſen ſo verſchieden ſind, daß ſie einen der Verhaftung Chriſti zwar unmittelbar folgenden, aber von ihr ſelbſt ſchon weſentlich verſchiedenen Lebensmoment Chriſti bezeichnen.

3. Ueber den Anfangspunkt dieſer Perikope vergl. die Bemerkung über den Endpunkt der vorigen. In dem ganzen Bericht über den Schwerdtſtreich des Petrus ſind nur die Worte Chriſti Matth. 26, 52 etwas zweideutig. Gewiß iſt, daß ſie auf den Petrus, nicht auf die Schaar zu beziehen ſind.

Markus berichtet hier weder ein Wort noch eine That Chriſti, Lukas aber V. 51 eine That Chriſti, und zwar mit der ihm eigenthümlichen Nachricht von der Heilung des Malchus. Johannes hat nur Worte Chriſti, welche zwar kürzer ſind als die bei Matthäus, aber jene an Klarheit übertreffen. Demnach iſt hier der Bericht des Matthäus, des Lukas und Johannes zur Perikope geeignet. Die Synopſis verbindet auch mit dieſem Abſchnitte noch den folgenden, welcher die Anrede Chriſti an die ihn verhaftende Schaar enthält. Er verhält ſich auf ähnliche Weiſe zu dieſem wie dieſer zu den vorigen und fodert aus gleichen Gründen die Trennung von jenem für den homiletiſchen Gebrauch. Da die hier erzählten Handlungen in der genaueſten Verbindung mit der Verhaftung Chriſti ſtehen, ſo rechtfertigt ſich die Stellung dieſer Perikope von ſelbſt.

4. Ueber den Anfangspunkt dieſer Perikope und ihre Trennung von der vorangehenden Erzählung vergl. die vorige Erläuterung. Bei Matthäus iſt nur die Art und Weiſe, in der er auch die Verhaftung Chriſti als Erfüllung der Weiſſagungen der Propheten bezeichnet, etwas unbeſtimmt. Der Bericht des Markus läßt den Leſer über die Perſon des V. 51 u. 52 erwähnten Jünglings in Ungewißheit. Bei Lukas geſtatten die Schlußworte Chriſti V. 53 eine mehr eigentliche und eine mehr uneigentliche Auffaſſung*).

Die Worte Chriſti Matth. 26, 55, Mk. 14, 48 u. 49 und Luk. 22, 52 u. 53 bezeichnen, indem ſie das tägliche Lehren Chriſti im Tempel, alſo ſein freies, ungehindertes Wirken als ein vergangenes, eben jetzt zu Ende gehendes faſſen, die ganze Bedeutung der Verhaftung Chriſti für ſein Leben ſo beſtimmt in der oben von uns entwickelten Weiſe, daß ſie die der Perikope hiermit angewieſene Stellung unbedingt ſichern.

b. 1. Die Begrenzung dieſer Perikope weicht von der ſynoptiſchen Anordnung in mehr als einer Hinſicht ab. Die Synopſis ſtellt nämlich mit Matth. 26, 57 u. 58 und Mk. 14, 53 u. 54 auch die Parallelen Luk. 22, 54 u. 55 und Joh. 18, 12—16 zuſammen, ſchließt, indem ſie Matth. 26, 69 u. 70 und Mk. 14, 66—68 vorweg nimmt, den ganzen Abſchnitt mit dieſen Verſen des Matthäus und Markus und mit Luk. 22, 57 und Joh. 18, 18, und ſtellt hierauf Joh. 18, 19—24 und dann Matth. 26, 59—68 und Mk. 14, 55—65 als beſondere Abſchnitte

*) Der Sinn der erſteren wäre: „die Nacht iſt die Zeit Eures Thuns, und die Finſterniß giebt Euch allein die Macht Eure Werke zu vollführen;“ der Sinn der uneigentlichen Auffaſſung, welche hier der eigentlichen vorgezogen werden muß, iſt: „In Eurem gegenwärtigen Werke zeigt ſich die ganze Macht Eurer Gottloſigkeit, Verblendung und innern, geiſtigen Finſterniß.“

auf. Diese Abtheilung trennt den Bericht über das Verhör vor Kaiphas, der bei Matthäus und Markus nur durch eine vorläufige Bemerkung über das Verhalten des Petrus bei demselben (Matth. 26, 58 und Mk. 14, 54) unterbrochen wird, und stellt einen zusammenhängenden vollständigen Bericht über die Verläugnung des Petrus, wie ihn Lukas giebt, gar nicht dar. Dazu kommt noch, daß der erste Abschnitt, welcher aus der synoptischen Abtheilung entsteht, sich für unsern Gesichtspunkt zum Texte nicht eignet, da er Worte und Thaten Christi oder aus dem Glauben hervorgegangene Worte und Thaten eines Andern gar nicht enthält. Derjenige Theil der Erzählung des Lukas, den die Synopsis in den ersten der angegebenen Abschnitte stellt, muß mit den folgenden Theilen seiner Erzählung verbunden, also von dem ersten Theil des Berichts des Matthäus und Markus über das Verhör vor Kaiphas getrennt werden, weil er die Verläugnung des Petrus in Einem Zusammenhange erzählt. Der Bericht des Johannes aber weicht, auch wenn man das ἀπέςειλεν 18, 24 als Plusquamperf. ansieht und demnach annimmt, Johannes erzähle wirklich wie die übrigen ein Verhör vor Kaiphas und nicht eins vor Hannas, so vielfach von dem Berichte der drei ersten Evangelien ab, daß er in jedem Falle als besondere Perikope behandelt werden muß.

Die Erzählung von dem Verhöre Christi vor Kaiphas hat nun einen bedeutentenden Werth als Text, nicht nur durch das bedeutungsvolle Schweigen Christi, welches sie (Matth. 26, 63) erwähnt, sondern auch durch die Antwort Christi, deren Bedeutung durch die Umstände, unter denen sie gegeben wurde, erhöht wird.

2. Dieser Abschnitt ist von dem vorigen durch seinen Inhalt so bestimmt geschieden, daß nicht allein der Punkt V. 12 Ende, welchen die Synopsis zwar in ein Komma verändert, aber Griesbach und die Luthersche Uebersetzung hat, sondern auch der Beginn eines neuen Abschnittes bei V. 13 gesichert scheint. Denn während im Vorigen lediglich noch von dem, was bei der Verhaftung selbst geschah, die Rede ist, giebt V. 13 das Ziel der Wegführung an, und geht nach einer Erinnerung an den Rath des Kaiphas im Synedrium zu der ersten Verläugnung des Petrus, von dieser aber zu dem Berichte des Verhörs Christi vor dem Hohenpriester über. Da erst V. 20 u. 21 Worte Christi berichtet werden, so muß die Perikope nach unsern Voraussetzungen jedenfalls bis dahin ausgedehnt werden. Die VV. 22—24 aber müssen mit dieser Perikope verbunden werden, weil, was diese Verse berichten, unmittelbare Folge der Worte V. 20 und 21 ist. Die Worte Christi in dieser Perikope heben mit der Oeffentlichkeit des Wirkens Christi eine wesentliche Seite desselben hervor. Nur die Ungewißheit über die Person des V. 15 erwähnten Jüngers, wahrscheinlich des Johannes, und die Abweichungen dieses johanneischen Berichtes von denen der drei ersten Evangelien, welche nicht durch gewaltsame Erklärungen von V. 24 ausgeglichen werden können, setzen seinen homiletischen Werth einigermaaßen herab.

3. Die Begrenzung dieser Perikope, welche die Erzählung von der Verläugnung des Petrus nach allen vier Evangelisten enthält, weicht von der Begrenzung der synoptischen Abschnitte dadurch ab, daß sie Matth. 26, 69 u. 70 u. Mk. 14, 66—68, welche die Synopsis zu dem zu 1 betrachteten Abschnitte stellt, mit diesem verbindet, und daß sie eben so dasjenige Stück des Lukas 22, 54—57, welches die Synopsis mit jenem Abschnitte des Matthäus und Markus zusammenstellt, hierher versetzt, also in allen drei Evangelien den Anfangspunkt des Abschnittes auf eine frühere Stelle setzt. Ueber diese Abweichungen vergl. zu b. 1. Auch der Endpunkt dieser Perikope fällt nicht mit dem Endpunkte der Synopsis zusammen, welche die folgende Perikope mit dieser verbindet. Diese Abweichung unserer Begrenzung aber recht

fertigt sich durch die Bestimmtheit, mit welcher die Erzählung von der Verläugnung des Petrus in allen vier Evangelien abschließt*).

Mit der Nachricht des Lukas, daß Christus Petrum ansah, enthält diese Erzählung eine That Christi. Auch weisen die drei ersten Evangelisten alle, indem sie sagen, daß Petrus sich des Wortes Christi erinnert habe, auf ein früheres Wort Christi zurück und Johannes deutet eine solche Erinnerung des Petrus an, wenn er sie gleich nicht näher ausführt 18, 27. Endlich aber ist das Weinen und Hinausgehen des Petrus, welches die drei ersten Evangelisten erwähnen, eine Aeußerung des durch Christi Blick und durch die Erinnerung an sein Wort im Petrus wieder erweckten Glaubens. Daß nun diese Erzählung mit denen vom Verhör Christi zusammengestellt werden muß, ergiebt sich schon aus dem nahen Zusammenhange, in welchem beide Ereignisse stehen, obgleich die Erzählung nicht das Verhalten Christi gegen seinen Richter während des Verhörs betrifft.

4. Die Erzählung des Lukas von der Verspottung und dem Verhöre Christi vor dem hohen Rathe theilt sich mit diesem ihrem Inhalte von selbst von der ihr vorangehenden Erzählung ab und geht bis an das Ende eines synoptischen Abschnittes. Nur aus der Abweichung dieser Erzählung von den Erzählungen der andern Evangelisten entstehen Schwierigkeiten für die Auffassung dieses an sich sehr klaren Berichtes. Denn die Verspottung Christi wird von den andern Evangelisten später unter ganz andern Umständen erzählt, das Verhör selbst aber viel früher. Der Werth der Erzählung als Text kann für unsern Gesichtspunkt nicht in der Erzählung der Verspottung 22, 63—65 für sich liegen, ist aber durch die Worte Christi, welche sie V. 67—69 und V. 70 enthält, gesichert. Diese Worte stimmen zwar am Schlusse mit den von Matth. 26, 64 und Mark. 14, 62 mitgetheilten sehr überein: indeß fodert der Vorwurf, den Christus hier V. 67 u. 68 macht, so wie die Erwähnung der Umstände, die diesem Verhöre vorangingen V. 63—65, die Behandlung dieses Berichtes als besondere Perikope.

c., 1. Diese Perikope umfaßt einen synoptischen Abschnitt, von welchem sie nur die Parallelen zu Matth. 27, 1 u. 2 ausschließt. Diese Abweichung ist deshalb nöthig, weil weder Matth. 27, 1 u. 2 noch die Parallelen einen eigenen Werth als Text haben und nur die Zeit und die Umstände angeben, unter welchen die im Folgenden erzählten Handlungen geschahen, die nicht bei allen Evangelisten dieselben sind, da nur Matthäus das Ende des Judas berichtet. Das Citat dieses Berichts V. 9 u. 10 enthält nicht allein nachweislich eine Verwechselung des Propheten Zacharias mit Jeremias, sondern weicht auch bedeutend vom Texte des Ersteren (11, 13) ab, und stimmt nur durch die Erwähnung der 30 Silberlinge und des Töpfers mit der Thatsache, auf die es bezogen wird, überein. Es ist demnach viel zu unklar und unsicher um den Werth der ganzen Erzählung als Text irgend zu begründen.

Da Alles, was dieser Abschnitt vom Judas berichtet, eben so wenig als Aeußerung des Glaubens angesehen werden kann, wie dasjenige, was er von Worten und Thaten anderer Menschen erzählt, welche hier erwähnt werden, so würde er sich

*) Das schwierige ἐπιβαλὼν Mark. 14, 72 wird am besten erklärt: „da er es bedachte" oder „indem er sich verhüllte." Bedeutender ist die Schwierigkeit der Frage, wie es unter den obwaltenden Umständen möglich war, daß Christus den Petrus ansah? wie Luk. 22, 61 berichtet.

unserm Textbegriffe auf keine Weise unterordnen, wenn er nicht V. 3 mit dem Worte μεταμεληθεὶς eine Angabe enthielte, die, wennauch nicht ohne thatsächlichen Gehalt, doch offenbar auch das eigene Urtheil des Erzählers ausdrückt vergl. §. 25, 3. Ob nun gleich diese Perikope das Verhör Christi vor Pilatus noch nicht selbst erzählt, so findet sie doch schon durch den Zusammenhang mit diesem Verhöre, in welchen sie das Ende des Judas setzt V. 2 u. 3, hier ihre angemessene Stellung.

2. Ueber die Zuziehung von Mark. 15, 1 und Luk. 23, 1, welche die Synopsis an einer andern Stelle hat, vergl. die vorige Erläuterung. Die Synopsis stellt diesen Versen der drei ersten Evangelien, welche das Verhör Christi vor Pilatus erzählen, Joh. 18, 29—32 voran und läßt ihnen in demselben Abschnitte noch Joh. 18, 33—38, Joh. 19, 1—16 und mehre Erzählungen der synoptischen Evangelien folgen.

Wir begrenzen diese Perikope mit dem angegebenen Endpunkte, weil der Bericht des Joh. 18, 29—38 in sich so zusammenhängt, daß er für den homiletischen Gebrauch nicht getrennt werden kann, und weil die folgenden Erzählungen der synoptischen Evangelien streng genommen nicht mehr das Verhör vor Pilatus selbst sondern nur Maaßregeln betreffen, die Pilatus in Folge desselben ergriff. Lukas ist hier in so fern vollständiger, als er die Anklage gegen Christum angiebt; Matthäus und Markus hingegen in so fern, als sie mit den Worten Christi Matth. 27, 11, die alle drei mittheilen, auch das bedeutungsvolle Schweigen (Matth. 11, 14 und Mk. 15, 5) erwähnen.

3. Ueber den Anfang dieser Perikope und dessen Abweichung von dem des synoptischen Abschnittes vergl. die Erläuterung c., 1 u. 2*). Wir schließen die Perikope mit der Frage „Was ist Wahrheit?" V. 38, obgleich die Synopsis ihren Abschnitt bis 19, 16 ausdehnt, und die V. 38 folgenden Worte καὶ τοῦτο εἰπὼν sich sehr genau an diese Frage anschließen. Denn das eigentliche Verhör Christi ist mit derselben beendigt. Pilatus geht hinaus und wendet sich im Folgenden wieder zu den Juden. Der ganze Auftritt wird also verändert, und Christus erscheint im Folgenden in einem ganz andern Verhältnisse nicht nur zum Pilatus sondern auch zum Volke.

Von V. 28—38 geht der Abschnitt im bestimmtesten Zusammenhange fort, da er nach der Wegführung Christi zum Pilatus und dessen ersten Fragen an die Juden V. 28—32 die Frage berichtet, mit welcher Pilatus Christo die wider ihn erhobene Anklage vorhielt V. 33, dann nach einer vorläufigen Erörterung dieser Frage V. 34 u. 35 die Antwort mittheilt, welche Christus auf diese Frage gab V. 36, und dann die Erklärung dieser Antwort, welche Pilatus V. 37 mit einer neuen Frage veranlaßte, mittheilt, hierauf aber mit den Schlußworten des Pilatus die Wirkung der Antworten Christi auf den Pilatus zeigt.

---

*) V. 28 steht in so fern in einem unauflöslichen Widerspruche mit den synoptischen Berichten, als hier das Paschamahl als noch bevorstehend bezeichnet wird. Die Beziehung von V. 32 auf 12, 32 ist zwar wahrscheinlich, aber nicht ganz klar. Die Frage V. 34 ist darauf gerichtet, ob Pilatus selbst einen solchen Verdacht hege. Die Frage, mit welcher Pilatus jene Frage beantwortet V. 35, sollte übersetzt sein: „Ich bin doch nicht etwa ein Jude?" Die Frage des Pilatus „Was ist Wahrheit?" V. 33 wird von de Wette als Ausdruck des Skepticismus, von Meyer treffender als Aeußerung der Geringschätzung der Wahrheit von einem materiellen Weltmanne erklärt.

d., 1. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. die Erläuterung c., 2. Sie berichtet die Verhandlung des Pilatus mit dem Volke nach dem Verhöre Christi V. 4 u. 5, die Veranlassung des Verhörs vor Herodes V. 6 u. 7, dieses selbst V. 8—10 und seine Folgen V. 11 u. 12. Bei dem angegebenen Endpunkte, über welchen der synoptische Abschnitt bis V. 25 hinausgeht, wendet die Erzählung des Lukas sich wieder zu Pilatus und dessen Handlungen, betrifft also von da ab ganz andere Umstände. Von Christo selbst berichtet dieser Abschnitt nichts Anderes als das V. 9 angegebene Schweigen, welches aber wichtig genug ist um den Werth des Abschnittes als Text zu sichern. Auch kann die Erklärung des Pilatus V. 4 als eine Wirkung der vorangegangenen Verhöre betrachtet werden. Die Erzählung liegt der Zeit und den Umständen nach den späteren Befreiungsversuchen des Pilatus so nahe, daß sie hier eine angemessene Stellung findet.

2. Bei Matthäus und Markus wird diese ganze Erzählung durch die Erwähnung eines herkömmlichen Rechtes gradehin eingeleitet, so daß bei diesen Evangelisten der Anfangspunkt dieser Perikope sich von selbst als solcher darstellt. Ueber den Anfang dieser Perikope bei Lukas vergl. d., 1 und über den bei Johannes c., 3.

Von diesem Anfangspunkte an geht die Erzählung bei allen Evangelisten in ununterbrochenem Zusammenhange bis zu Ende fort, der nur bei Lukas V. 16 etwas loser ist und durch den kritisch unsichern V. 17 getragen wird. Die Synopsis dehnt den Abschnitt über den von uns angenommenen Endpunkt aus. Dieser ist jedoch dadurch begründet, daß mit demselben einerseits der Bericht über den Barrabas abschließt und andererseits im Folgenden die Neigung des Pilatus zur Nachgiebigkeit gegen das Volk viel mehr hervortritt als in diesem Abschnitte. Pilatus spricht, wenigstens nach der Darstellung des Lukas und Johannes, im Anfange ein Urtheil über Christum aus, welches lediglich Wirkung der Worte und des Verhaltens des Letzteren im Verhöre vor Pilatus war. Matth. 27, 18 und Mark. 15, 10 fügen eben so wie Joh. 18, 40 Bemerkungen über die Handlungsweise des Pilatus und über den Barrabas bei, welche vollständig geeignet sind die homiletische Behandlung dieses ganzen Vorganges zu leiten. Der Abschnitt hat also, wenn er gleich keine Worte und Thaten Christi enthält, den Werth eines Textes.

3. In der Synopsis ist Joh. 19, 1—3 mit Matth. 27, 26—30, Mark. 15, 15—19 und Luk. 23, 24 u. 25 zusammengestellt, worauf Joh. 19, 4—15 folgt und der ganze Abschnitt mit Matth. 27, 31, Mark. 15, 20 und Joh. 19, 16 schließt. Wir betrachten den johanneischen Bericht von der Geißelung 19, 1—15 für sich als Perikope, weil die von den drei ersten Evangelisten erzählte Geißelung als unmittelbare Folge der Verurtheilung dargestellt ist, während die von Johannes erzählte Geißelung der erst 19, 16 berichteten Verurtheilung vorangeht, also als ein nochmaliger Versuch Christum dem Tode zu entziehen, und Christus selbst bei derselben in einer andern Lage erscheint als bei der Geißelung, welche die drei ersten Evangelisten berichten.

Die Perikope muß von V. 1 bis 15 ausgedehnt werden, weil die Erzählung erst V. 10 u. 11 Thaten und Worte Christi mittheilt. Die Verse 12—15 stellen mit den wiederholten Versuchen des Pilatus Christum zu befreien die Wirkung jener Worte Christi dar und dienen überdieß, da Pilatus diese Versuche schon V. 4 ff. beginnt, zur Bezeichnung der Lage, in welcher Christus sich bei diesem ganzen Vorgange

befand. V. 15 aber schließt die Perikope mit den Versuchen des Pilatus Christum zu befreien, da V. 16 zur Verurtheilung Christi übergeht*).

e. 1. Die Erzählung von der Verurtheilung Christi erscheint in der Synopsis und zwar mit der Darstellung aller vier Evangelisten am Schlusse eines größeren Abschnittes. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope in den synoptischen Evangelien vergl. deshalb d, 2 und über den bei Johannes d, 3. Die von Matthäus allein gegebene Nachricht von dem Waschen der Hände des Pilatus Matth. 27, 24 u. 25 gehört mit zu dieser Perikope, weil diese Handlung des Pilatus aus der Ueberzeugung von der Fruchtlosigkeit aller seiner bisherigen Versuche hervorging.

Alle Theile dieser Perikope hängen nothwendig zusammen, da die Verspottung, welche sie Matth. 27, 27—30 und Parallelen, und die Abführung zum Kreuze, welche sie V. 31 berichtet, unmittelbare Folgen der Verurtheilung oder der Uebergabe Christi an seine Ankläger ist, mit deren Bericht die Perikope bei allen drei ersten Evangelisten Matth. 27, 26, Mk. 15, 15, Luk. 23, 24 u. 25 beginnt, und auf welche sie bei Joh. 19, 16, wo die Verurtheilung und Abführung nur kurz erwähnt wird, beschränkt ist. Wie entscheidend und bedeutend nun auch die hier berichtete Handlung des Pilatus für Christum ist, so enthält diese Perikope doch weder ein Wort noch eine That Christi. Indeß gehen die Erzählungen des Markus und Lukas über die rein thatsächliche Darstellung hinaus, da Mk. 15, 15 mit der Art und Weise, in der er den Beweggrund zur Verurtheilung Christi angiebt, ein eignes Urtheil ausdrückt, und eben so Lukas mit seiner Darstellung des Barrabas und seiner Andeutung der Nachgiebigkeit gegen das Volk, aus welcher Pilatus Jesum verurtheilte παρέδωκε τῷ θελήματι αὐτῶν 23, 25.

2. Die Erzählung von dem Gange Christi nach Golgatha und den Ereignissen bei demselben steht in der Synopsis im Anfange eines bei weitem größeren Abschnittes, welcher die Berichte über die Kreuzigung selbst mit umfaßt. Die Theilung des synoptischen Abschnittes für den homiletischen Gebrauch ist dadurch begründet, daß Christus auf dem Gange nach Golgatha noch unter Umständen erscheint, die von der Kreuzigung selbst verschieden sind. Auf dem Gange zum Kreuze wurde die That seiner Kreuzigung noch nicht wirklich vollzogen sondern nur vorbereitet, und auch die leiblichen Schmerzen des Todes begannen auf dem Gange zum Kreuze noch nicht. Nach dieser Perikope beginnt in allen Evangelien die Erzählung von der Kreuzigung selbst. Der Vorgang, welchen Matth. 27, 34 und Mk. 15, 23 einschalten, kann schon wegen

*) Die Worte des Pilatus V. 5 sind sehr verschieden als eine Aeußerung, durch welche er Mitleid erregen wollte, als Aeußerung der Verachtung und auch als indirekte Frage erklärt worden. Die erste Erklärung scheint die angemessenste. Luthers Uebersetzung, welche diese Worte als Ausdruck tieferBewunderung behandelt, ist gewiß unrichtig. Die Anklage V. 7 paßt so wenig zu dem Vorangegangenen, daß vermuthet werden muß, die Juden haben ihre Anklage selbst geändert. V. 11 ist das *διὰ τοῦτο* dunkel. Wahrscheinlich berücksichtigt Christus hier die Schwäche des Willens des Pilatus und bezeichnet ihn eben deshalb nur als ein Werkzeug, die Juden aber (nach Meyer den Hohenpriester Kaiphas) als größere Sünder. Auch V. 12 fällt nach so vielen Versuchen des Pilatus Jesum zu befreien auf und nöthigt zu der Vermuthung, daß die letzten Aeußerungen Christi die Neigung des Pilatus ihn zu befreien noch verstärkt haben, und daß er noch Aeußerungen gethan habe, welche der Evangelist nicht mittheilt. V. 14 schwankt die Lesart zwischen *ἕκτη* und *τρίτη* in einer Weise, welche bei einem so bedeutenden Momente auch für die homiletische Behandlung störend ist, zumal die gewöhnliche Lesart, welche mit den synoptischen Berichten Matth. 27, 45, Mk. 15, 25 und Luk. 23, 44 nicht übereinstimmt, mehr äußere Zeugen für sich hat, als die andere. Nach Meyer sind die Worte des Pilatus V. 14 eine „bittre Motion des Pilatus gegen die Juden, unklug, wirkungslos, aber wenigstens dem Ingrimm seiner widerwilligen Stimmung ein Genüge thuend."

seines Zweckes, dann aber auch wegen des Präteritums σταυρώσαντες, mit welchem diese beiden Evangelisten die Kreuzigung berichten, als wenigstens gleichzeitig mit derselben angesehen werden.

Während Matth. und Mark. in ihrer kürzeren Erzählung von dem Gange Christi nach Golgatha diesen selbst gar nicht erwähnen, theilt Luk. in seiner ausführlichen Erzählung V. 28—31 Worte Christi mit, welche die Tiefe des Schmerzes, die ungeschwächte Liebe und die erhabene Ruhe Christi auf diesem Gange so lebhaft ausdrücken, daß sie einen hohen Werth dieser Erzählung als Perikope sicher begründen. Nur der Schluß dieser Worte ist etwas zweideutig, wird aber mit Berücksichtigung von Ezech. 20, 47 und 21, 3 am sichersten durch die Beziehung des grünen Holzes auf die Gerechten und des dürren auf die Ungerechten erklärt.

Charfreitag.

§. 78. Der Tod Christi §. 14, 3.

1. **Matth. 27, 33—38. Mk. 15, 22—28. Luk. 23, 33 u. 34. Joh. 19, 17—24.** Christus wird gekreuzigt.
2. **„ 27, 39—44. Mk. 15, 29—32. Luk. 23, 35—43.** Christus und die beiden Mitgekreuzigten.
3. **„ 27, 45—56. Mk. 15, 33—41. Luk. 23, 44—49.** Christus stirbt.
4. **Joh. 19, 25—27.** Christus spricht vom Kreuze zur Maria und zum Johannes.
5. **„ 19, 28—30.** „Es ist vollbracht."
6. **„ 19, 31—37.** Verwundung des Leichnams Jesu.
7. **Matth. 27, 57—66. Mk. 15, 42—47. Luk. 23, 50—56. Joh. 19, 38—42.** Die Abnahme vom Kreuze und die Bestattung des Leichnams.

1. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope, welcher in dem synoptischen Abschnitte, dem sie angehört (Matth. 27, 32—56, Mk. 15, 21—41, Luk. 23, 26—49, Joh. 19, 17—30), der Abschnitt §. 77 c, 2 vorangeht, vergl. unsre Bemerkungen zu diesem. Matthäus, Markus und Johannes erzählen hier die Ankunft Christi auf Golgatha, die Kreuzigung, die Theilung der Kleider und die Setzung der Ueberschrift am Kreuze. Es findet nur der Unterschied zwischen diesen Erzählungen Statt, daß Matthäus und Markus den Versuch Jesum zu tränken und die Kreuzigung der beiden Missethäter erwähnen, welches Beides Johannes übergeht, daß Matthäus und Markus die von Johannes erzählte Bitte um Abänderung der Ueberschrift nicht erwähnen, und daß endlich Johannes die Erzählung von der Ueberschrift der Erzählung von der Theilung der Kleider voranstellt. Lukas läßt auf die Erzählung von der Kreuzigung Christi und dem von ihm allein mitgetheilten Gebete Christi bei derselben sogleich die Erzählung von der Verspottung folgen, welche bei Matthäus und Markus auf den Bericht von der Theilung der Kleider folgt, von Johannes aber hier gar nicht erwähnt wird. Die Vorgänge, welche Matthäus, Markus und Johannes in dem vorliegenden Abschnitte berichten, hängen so untereinander zusammen, daß sie alle theils die Kreuzigung selbst bedingten, theils zur vollständigen Ausführung brachten. Denn die Theilung der Kleider war ein herkömmliches Recht derer, die das Todesurtheil vollzogen, und die Setzung der Ueberschrift am Kreuze war eben nichts anderes als die sichtbare Bezeichnung der mit der Kreuzigung vollbrachten That. Die Kreuzigung der beiden Missethäter, welche Matth. 27, 38 und Mk. 15, 27 u. 28 berichten, war aber eine mit der Kreuzigung Christi zusammenhängende, den Zweck und das Wesen der ersteren bezeichnende That. Mit der Verspottung Christi am Kreuze, welche die drei ersten Evangelisten nach unserm Abschnitte berichten, und mit dem Gespräche Christi mit Johannes und der Maria vom Kreuze, welche der Evangelist Joh. folgen läßt, verhält es sich offenbar anders. Zwar bilden auch diese Vorgänge bedeutsame Glieder in der Reihe von Momenten, welche der Tod Christi umfaßt, und nothwendige Züge in dem Bilde des sterbenden Erlösers. Allein so gewiß als der Prediger am Charfreitage dieses ganze Bild vor Augen haben muß, eben so nothwendig ist doch schon wegen der übermäßigen Ausdehnung des synoptischen Abschnittes und wegen der Bedeutsamkeit seines Inhalts eine Theilung desselben in mehre Perikopen. Ist aber diese Theilung einmal

unvermeidlich, so kann dieselbe nur nach den einzelnen Momenten vorgenommen werden, welche in dem ganzen großen Momente des Todes Christi, wennauch als untergeordnet, doch als besonders bedeutend hervortreten. Ein solcher, wennauch untergeordneter, doch schon darum, weil er alle folgenden Momente des sterbenden Erlösers bedingt, bedeutender Moment ist nun die Kreuzigung selbst. Wir ziehen eben deshalb von der Erzählung des Lukas nur 23, 33 u. 34 hierher, obgleich die Synopsis auch V. 35 u. 38 in diesen Abschnitt aufnimmt. Denn die Synopsis kann V. 38 nur durch eine Umstellung mit diesem Abschnitte verbinden, welche beim homiletischen Gebrauche kaum zulässig ist; und V. 38 hängt bei Lukas schon mit der Erzählung der Verspottung zusammen, die nicht allein an sich von der Kreuzigung verschieden ist sondern grade nach der Erzählung des Lukas einen besondern, bedeutenden Moment des Todes Christi herbeiführt.

Die hiermit in ihrem Umfange festgestellte Perikope enthält zunächst nach dem Berichte des Lukas, wiewohl derselbe der kürzeste ist 23, 34, einen sehr klaren und bedeutsamen Ausspruch Christi in dem Gebete für seine Feinde, dessen vollständige Auffassung hinreicht ein Bild von seinem Tode zu gewähren und den Eindruck dieses ganzen Ereignisses hervorzurufen. Matthäus und Markus berichten von Christi Worten und Thaten hier nur, daß er den ihm dargebotenen gemischten Wein nicht habe trinken wollen. Da dieß Getränk den Gekreuzigten zur Betäubung angeboten wurde, so läßt sich in der Abweisung des Getränks die Absicht Christi erkennen den Tod mit vollem Bewußtsein zu erdulden: und diese Absicht ist bedeutend genug um eben auch in ihr die ganze Gemüthsverfassung zu erkennen, in der Christus den Tod erlitt. Ueberdieß fügen Matthäus und Markus ihrem Berichte Citate bei, von denen das eine Matth. 27, 35 aus Psalm 22, 19 freilich nur einen äußern Umstand betrifft, das andre Mk. 15, 28 aus Jes. 53, 12 aber einen höheren Werth hat, weil es die Bedeutung des Todes Christi bezeichnet. Indeß ist grade dieses Citat kritisch unsicher. Johannes, der das von Matthäus angeführte Citat mit diesem gemein hat, erwähnt in dieser ganzen Erzählung von Worten und Thaten Christi nur, daß er das Kreuz trug Joh. 19, 17. Da Christus sich eben damit der Verpflichtung unterzog, welche verurtheilte Missethäter hatten, so liegt hierin die vollständige Gleichstellung Christi mit Missethätern, welche Matthäus und Markus durch die Erzählung von den Mitgekreuzigten veranschaulichen. Da nun diese Erzählung bei allen vier Evangelisten wesentlich die Kreuzigung Christi betrifft, mit welcher seine Todesleiden und zugleich die Offenbarung seiner Herrlichkeit im Tode begannen, so ist die Stellung dieser Perikope schon mit der Darlegung ihres Inhalts gesichert.

2. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. die vorige Bemerkung. Matthäus und Markus berichten hier nur die Verspottung, deren Erzählung bis an das Ende des Abschnittes ununterbrochen fortgeht, dort aber mit der Erwähnung der Schmähungen, die Christus auch von den Mitgekreuzigten erfuhr, und der Zeitbestimmung, mit welcher die folgende Erzählung beginnt, sehr bestimmt abschließt. Lukas läßt auf die Erzählung von der Verspottung die Erwähnung einer Tränkung Christi am Kreuze V. 37, dann die der Ueberschrift V. 38, endlich die des Spottes, den einer der beiden Mitgekreuzigten gegen Christum erbob, und die Darstellung des aus derselben entstehenden Gespräches folgen. Doch stehen auch bei Lukas alle Theile dieses Abschnittes in einem Zusammenhange, welcher die Ausdehnung der

Perikope bis zu dem bezeichneten Endpunkte fodert. Denn die Tränkung wird von Lukas V. 36 gradehin auch als eine Handlung des Spottes bezeichnet, und der Uebergang zu der Ueberschrift geschieht V. 38 in einer Weise (ἦν δὲ καὶ) welche auch diese als eine spöttische bezeichnet. Die Erzählung von dem Gespräch mit den Mitgekreuzigten kündigt sich aber schon durch das ἐβλασφήμει V. 39 als Fortsetzung der V. 35 begonnenen Erzählung von der Verspottung an. Der Endpunkt des Abschnittes ist überdieß bei Lukas durch die Worte, welche Christus an den Mitgekreuzigten richtet, so wie durch die Zeitbestimmung, mit welcher die folgende Erzählung V. 44 beginnt, bestimmt bezeichnet.

V. 42 u. 43 ist zwar verschieden ausgelegt worden, läßt sich aber mit de Wette aus Matth. 16, 28 mit großer Sicherheit erklären: und das Paradies V. 43 kann nicht anders als vom Orte der Seligen verstanden werden. Da aber Matth. und Mark. hier eben nur die Verspottung, also nur Worte und Werke des Unglaubens berichten, so entspricht ihr Bericht hier unserm Textbegriffe nicht, während der des Lukas nicht allein wegen des Wortes Christi, welches er enthält, sondern auch wegen der Bitte des Mitgekreuzigten, die wir als Erzeugniß des erwachten Glaubens ansehen können, die nothwendigen Eigenschaften eines Textes hat. Das Wort, welches Christus V. 43 an den Mitgekreuzigten richtet, bezeichnet zwar nur einen einzelnen Moment seines Todes, drückt jedoch die Liebe Christi so wie seine freudige Zuversicht im Tode so bestimmt aus, daß es eine lebhafte Anschauung von dem sterbenden Erlöser gewährt.

3. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope, welche einen synoptischen Abschnitt beschließt, vergl. zu 1 u. 2. Den Abschnitt Joh. 19, 25—30, welchen die Synopsis in diese Erzählung der drei ersten Evangelien einschaltet, übergehen wir hier ganz und behalten ihn einer besondern Perikope vor, weil die Synopsis selbst ihn nicht als eigentliche Parallele sondern als Einschaltung behandelt, und weil er den eigentlichen Moment des Sterbens Christi, der in dieser Perikope von den synoptischen Evangelien erzählt wird, in Verbindung mit Umständen darstellt, welche diese gar nicht erwähnen. Die drei ersten Evangelisten weichen in der Erzählung von dem Sterben Christi nur in so fern von einander ab, als Matth. und Mark. nach der Entstehung der Finsterniß, die sie mit Luk. erzählen, den Ausruf Christi „Mein Gott, mein Gott, warum ꝛc." und die Reden der Umstehenden berichten, welche derselbe veranlaßte, dann den Tod selbst Matth. 27, 50, Mk. 15, 37 folgen lassen; Lukas dagegen jenen Ausruf Christi gar nicht erwähnt, sondern nach der Finsterniß einen andern Ausruf Christi V. 46 und dann sogleich den Tod berichtet.

Bei allen drei Evangelisten hängen aber die Theile dieses Abschnittes eng zusammen. Denn die Nachrichten, mit welchen die Erzählung in allen dreien beginnt, stehen in der bestimmtesten Beziehung zu dem in der Mitte des Abschnittes berichteten Tode. Der Bericht über den Hauptmann und die Frauen, welchen Lukas unmittelbar nach der Erzählung vom Tode giebt, Matthäus und Markus aber erst auf die Erwähnung der Wunder nach dem Tode (Matth. 27, 51—53 u. Mk. 15, 38) folgen lassen, schließt sich der Erzählung des Todes selbst so genau an, daß er dieselbe offenbar vervollständigt und eine Trennung auch auf keine Weise zuläßt*). Der Ausruf Christi Matth. 27, 46 u. Mk. 15, 34 ist auf den ersten Anblick mit dem göttlichen

---

*) Die hier berichteten Wunder sind von Einigen mythisch, von Andern thatsächlich erklärt worden. Nur die letztere Erklärung entspricht dem Zusammenhange der ganzen Darstellung. Indeß gestattet die Nachricht Matth. 27, 52 u. 53 eine klare Anschauung so wenig, daß sie als ungelöstes Problem der Exegese erscheint.

Wesen, welches Christus durch Ruhe und ungetrübte Liebe auch im Tode offenbarte, unverträglich. Allein diese Schwierigkeit verschwindet bei dem Blick auf die Fortsetzung des Psalm 22, der mit jenen Worten beginnt. Denn da diese Fortsetzung ein Lob Gottes enthält, so läßt sich vermuthen, daß Christus auch dieses gedacht habe, indem er jene Worte sprach: und sie erscheinen demnach als Ausdruck derselben Gemüthsstimmung, die Christus sterbend nach Luk. 23, 46 ausspricht*). Dieser Ausruf, welcher nach dieser Auslegung eben so wie der von Lukas mitgetheilte das Bewußtsein Christi von seiner Gemeinschaft mit Gott im Augenblick des Todes ausdrückt, sichert für unsern Gesichtspunkt diesem Abschnitte seinen hohen Werth als Text. Dabei bezeichnen die Wunder, welche im Anfange und von Matthäus und Markus auch in der Mitte des Abschnittes erzählt werden, die hohe Bedeutung des Momentes für die ganze Welt. Der Schluß des Abschnittes beschreibt den Eindruck des Todes Christi auf die bisher ungläubigen und die gläubigen Zeugen desselben.

4. Ueber den Anfangspunkt vergl. zu 1 und 3. Die Synopsis setzt den mit Joh. 19, 25 beginnenden Abschnitt, den wir mit V. 27 schließen, bis V. 30 fort. Indeß wendet der Evangelist sich schon V. 28 durch das μετὰ τοῦτο ausdrücklich zu einem folgenden Momente und leitet hier durch das τετέλεσται die Erzählung des eigentlichen Sterbens Jesu ein, während V. 25—27 einen dem Sterben selbst vorangehenden Moment betrifft. Dieser Abschnitt ist denjenigen Perikopen dieses Festes, welche wie die zu 1 und 2 betrachteten Aussprüche des sterbenden Erlösers in Beziehung auf bestimmte Personen enthalten, ähnlicher als der zu 3 betrachteten, weil er Christum am Kreuze, von dem Bewußtsein seines Verhältnisses zu seinen nächsten Angehörigen ergriffen darstellt. Er entspricht aber schon wegen der unmittelbaren Folge des Todes Christi auf den hier dargestellten Moment der Bedeutung dieses Festes.

5. Ueber den Anfangspunkt dieses Abschnittes vergl. zu 4. Er enthält mit dem διψῶ V. 28 und dem τετέλεσται V. 30 zwei Aussprüche des sterbenden Erlösers, die zwar von sehr verschiedener Bedeutung sind, gestattet jedoch eine Theilung in zwei Perikopen nicht, weil schon der Anfang dieser Erzählung V. 28 sehr bestimmt auf den letzten Ausspruch Christi hindeutet, weil überdieß V. 30 dieser letzte Ausspruch mit der Tränkung in unmittelbare Verbindung gesetzt wird, weil das διψῶ als Ausdruck des bis zum letzten Augenblicke fortdauernden Leidens den Sinn und die Bedeutung des letzten Ausrufs Christi zu heben geeignet ist, und weil

*) Da Mark. 15, 39 auch Geschrei erwähnt, Matth. u. Luk. aber nur auf die den Tod Jesu begleitenden Naturereignisse hinweisen, so lassen die Berichte ungewiß über die eigentliche Veranlassung des Ausrufes des Hauptmanns, und es bleibt Raum für die Vermuthung, daß der Hauptmann zunächst über die schnelle Folge verwundert gewesen ist, in welcher der Tod nach dem letzten Ausruf Christi eintrat. Dabei beweisen die Worte, mit welchen der Hauptmann seine Verwunderung äußerte, und zwar die von Matth. und Mk. noch mehr als die von Lukas mitgetheilten, daß der Hauptmann durch die Art und Weise, in der Christus starb, auch einen Eindruck seines göttlichen Wesens empfangen hatte, und seine Verwunderung, wennauch vielleicht durch die Folge und das Zusammentreffen der Ereignisse zunächst veranlaßt, sich doch mit auf dieses bezog. Luk. 23, 48 läßt sich um so sichrer von einem Zeichen der Reue erklären, als dieser Evangelist von dem Spotte des Volks über den Gekreuzigten nichts erwähnt.

endlich jenes Wort einer bedeutenden Schwierigkeit unterliegt*). Schon wegen dieser Schwierigkeit des διψῶ bildet das bedeutungsvolle und klare Τετέλεσται den eigentlichen Mittelpunkt des ganzen Abschnittes.

6. Die Grenzen dieser Perikope, welche die Erzählung von der Verwundung des Leichnams Jesu enthält, fallen mit denen des synoptischen Abschnittes zusammen**). Der Werth der Erzählung als Text ist durch die eignen Bemerkungen gesichert, mit welchen der Evangelist (V. 35—37) eben so seine Ueberzeugung von dem wirklich erfolgten Tode Christi wie von der Uebereinstimmung einiger Nebenumstände desselben mit den Weissagungen der Propheten ausspricht. Von diesen Bemerkungen hat besonders die erste wegen der Auferstehung Christi für das christliche Bewußtsein einen hohen Werth. Sie begründet, weil sie wesentlich den Tod Christi und seine ganze Bedeutung betrifft, die dem Abschnitte hiermit angewiesene Stellung.

7. Diese Perikope umfaßt mit der Erzählung von der Bestattung des Leichnams Christi und von der Bewachung und Verwahrung seines Grabes zwei synoptische Abschnitte***). Joseph von Arimathia, von welchem die Erzählung bei allen vier Evangelisten ausgeht, wird so ausdrücklich als ein Jünger Christi bezeichnet, daß seine hier erzählte Handlung mit aller Sicherheit als ein aus dem Glauben hervorgegangenes Werk der Liebe und Verehrung gegen Christum gefaßt werden kann. Eben so sind Nikodemus, welchen Johannes, und die Frauen, welche die

---

*) Denn aus dem ἵνα V. 28 entsteht, möge man es mit dem λέγει verbinden oder nach einer andern Erklärung, welcher Meyer beitritt, auf πάντα ἤδη τετέλεσται beziehen, der Schein, als habe Christus jenes διψῶ nur in der Absicht gesprochen jene Weissagung in Erfüllung zu bringen. Durch diesen Schein aber wird einerseits der Durst Jesu selbst ungewiß, andrerseits das Verhältniß Christi zu den Weissagungen des alten Testaments verdunkelt, und letzteres um so mehr, als das Citat aus Ps. 69, 22 ungenau ist.

**) Die Auslegung schwankt in diesem Abschnitte in so fern, als V. 35 gewöhnlich ohne alle Parenthese gelesen wird, einige Ausleger aber und mit ihnen Lücke die Worte καὶ ἀληθινὴ bis λέγει in Klammern setzen, Schulz die Parenthese aber schon bei οἶδεν schließt. Bei aller Unsicherheit der Construction steht fest, daß der Evangelist mit diesem Satze das Gesagte bestätigen und bekräftigen will, und es ist nur ungewiß, was bestätigt werden soll, ob die Uebereinstimmung des Geschehenen mit den folgenden Citaten, wie es nach dem γὰρ V. 36 scheint, oder der Umstand, daß Blut und Wasser aus der Wunde floß und damit der gewiß erfolgte Tod. Doch scheint auch diese Schwierigkeit dadurch gelöst werden zu können, daß an Beides zugleich gedacht wird. Denn der Stich in die Seite vollendete für die Kriegsknechte die Gewißheit des Todes und ihren Entschluß die Beine nicht zu zerbrechen.

***) Die ganze Erzählung von der Bestattung des Leichnams Christi durch Joseph von Arimathia paßt in so fern nicht genau zu der ihr im Johannes vorangehenden von der Verwundung des Leichnams, als nach jener die Juden den Pilatus bereits gebeten hatten den Leichnam abnehmen zu lassen V. 19, 31, also der Schein entsteht, daß die Kriegsleute, die den Leichnam verwundeten, ihn auch wirklich abgenommen haben, hier aber die Bestattung des Leichnams Christi ohne alle Rücksicht auf die bereits erfolgte Abnahme vom Kreuze, ja von Mk. 15, 46 und Luk. 23, 53 so erzählt wird, als sei der Leichnam von Joseph von Arimathia vom Kreuze abgenommen worden. Schon de Wette bemerkt, daß diese Schwierigkeit sich nur durch die Voraussetzung heben lasse, daß die Kriegsknechte die Leichname abgenommen haben, und Joseph nur um die Erlaubniß bitte, den Leichnam Jesu wegzunehmen. Auch mit dieser Voraussetzung ist Joh. 19, 31 und die Erzählung des Markus und Lukas nicht zu vereinigen, wenn man nicht den Hergang der Sache denkt wie Meyer ihn darstellt, nämlich so, daß die Juden bei ihrer Bitte voraussetzen, daß die Soldaten es sein würden, die den Leichnam abnehmen, und daß Joseph, nachdem die Beinbrechung bereits geschehen war, von Pilatus die Erlaubniß zur Abnahme vom Kreuze erbeten und erhalten habe und die Ordre der Soldaten in Bezug auf den einen der Delinquenten redressirt worden sei.

drei ersten Evangelisten als Zeugen dieser Handlung erwähnen, aus den früheren Erzählungen der Evangelisten als Gläubige bekannt. Während nun diese Handlungen Gläubiger den Werth dieses Abschnittes als Text nach unsern Voraussetzungen sichern, hat Alles, was hier von Pilatus gesagt wird, für die homiletische Behandlung nur einen erläuternden Werth. Der letzte der beiden synoptischen Abschnitte hat diesen Werth mit den Nachrichten, welche der erste von Pilatus giebt, gemein, kann aber, weil er nur Worte und Thaten der Pharisäer und des Pilatus enthält, für sich allein nicht als Text betrachtet werden. Der Inhalt dieser Perikope geht streng genommen über den Zeitpunkt, auf welchen die Bedeutung dieses Festes sich bezieht, hinaus. Allein der nächstfolgende Moment des Kirchenjahres, das Osterfest, bietet offenbar keinen angemessenen Ort für diese Perikope dar. Dabei schließt diese Perikope den übrigen dieses Festes sich dadurch an, daß sie mit der Bestattung Christi eine Handlung enthält, die eine unmittelbare Folge des Todes Christi war, und in welcher sich der Glaube und die Liebe der Seinigen mit den Beziehungen und Bestimmungen offenbarte, welche er eben durch den Tod Jesu erhielt.

Ostern.

§. 79. Die Auferstehung Christi und die ersten Erscheinungen des Auferstandenen. §. 14, 3 und 15, 1.

1. **Matth. 28, 1—15; Mk. 16, 1—11; Luk. 24, 1—12; Joh. 20, 1—18.** Erste Erscheinung des Auferstandenen.
2. **Mk. 16, 12 u. 13; Luk. 24, 13—35.** Der Auferstandene auf dem Wege nach Emmaus.
3. **„ 16, 14; Luk. 24, 36—43.** Der Auferstandene vor den Elf.
4. **Joh. 20, 19—23.** Der Auferstandene vor den Elf.
5. **1. Kor. 15, 1—11.** Die Auferstehung wird von Vielen bezeugt.
6. **1. Kor. 15, 12—20.** Christus der Erstling unter denen, die da schlafen.

1. Die Begrenzung dieser Perikope weicht nur in so fern von der synoptischen ab, als Matth. 28, VV. 11—15, welche die Synopsis als besondern Abschnitt aufstellt, mit dieser Perikope verbunden sind. Diese Verse können vom homiletischen Standpunkte aus nur als ein ergänzender Zusatz zu der Erzählung von der ersten Erscheinung des Auferstandenen betrachtet werden, da sie nur eine Handlung, zu welcher Ungläubige durch die Auferstehung veranlaßt wurden, und zwar ohne alle eigne Bemerkungen des Evangelisten erzählen. Vergl. §. 44*).

Nach der Angabe der Zeit und des Gehens der Frauen zum Grabe Christi berichtet Matthäus hier im ununterbrochenen Zusammenhange zuerst das Erdbeben, die Erscheinung des Engels und den Schreck der Wächter V. 2—4, dann die Anrede des Engels an die Frauen und deren Weggehen vom Grabe V. 5—8, ferner das Zusammentreffen der Frauen mit dem Auferstandenen V. 8—10, endlich die Bestechung der Wächter V. 11—15. Die Verbindung dieser Nachrichten in Eine Perikope ist schon wegen ihres Zusammenhanges nöthig. Vom homiletischen Gesichtspunkte aus entscheidet für die Ausdehnung der Perikope bis V. 15 außer dem bereits

*) Das ὀψὲ Matth. 28, 1 steht nach dem gewöhnlichen Sinne des Wortes in gradem Widerspruch mit den Zeitbestimmungen der Auferstehung Christi bei den übrigen Evangelisten. Dieser Widerspruch kann nur durch die Erklärung „nach dem Sabbat" gehoben werden, aus welcher aber auch nothwendig folgt, daß bei dem folgenden τῇ ἐπιφωσκούσῃ zu ergänzen ist ἡμέρᾳ, also übersetzt werden muß: „an dem Tage, welcher anbricht," und Luthers Uebersetzung, die das ὀψὲ mit „am Abend" ausdrückt, hier unbedingt falsch ist.

angegebenen Grunde auch der Umstand, daß erst V. 9 u. 10 der Auferstandene selbst redend und handelnd auftritt. Markus*) deutet schon durch die Wiederholung des πρωΐ V. 9 auf einen Zusammenhang mit V. 2 hin. Er weicht zwar in dem Berichte über die Auferstehung selbst V. 3—5 von Matthäus etwas ab und erwähnt den Stein als schon abgewälzt, läßt aber wie Matthäus den Auferstandenen erst V. 9 eintreten und schließt mit der Erwähnung dessen, was die Frauen nach dem Anblick desselben thaten. Seine Nachrichten stehen also in demselben Zusammenhange wie die des Matthäus und fodern die obige Begrenzung dieses Abschnittes eben so bestimmt, als sie dem Endpunkt der herkömmlichen Perikope widerstreben. Die Erzählung des Lukas weicht eben so in einzelnen Angaben als in der Anordnung derselben von Matthäus und Markus ab, da Lukas hier nach der Ankunft der Frauen bei dem Grabe keine Engelserscheinung aber Männer in weißen Kleidern erwähnt, eine Rede dieser an die Frauen berichtet, auf diese Rede aber sogleich die Mittheilung des Geschehenen von den Frauen an die Elf folgen läßt und dann noch erwähnt, daß Petrus zum Grabe gegangen sei. Doch hängen auch alle Nachrichten des Lukas von Anfang bis Ende hier so eng zusammen, daß die Nothwendigkeit der Verbindung des Ganzen einleuchtet. Nur V. 12 erscheint als ein Nachtrag und ist überdieß kritisch verdächtig. Indeß muß dieser Vers, wenn er einmal anerkannt wird, mit zum Vorigen gezogen werden. In dem Berichte des Lukas tritt freilich der Auferstandene selbst nicht auf. Doch hat auch dieser Bericht den Werth eines Textes, nicht nur weil er Handlungen Gläubiger, die aus dem Glauben hervorgingen, erwähnt, sondern auch wegen der Nachricht von den freilich schwer zu erklärenden Männern in weißen Kleidern und der Anführung ihrer Worte V. 4—7. Vergl. oben §. 55, 1. Der Bericht des Johannes weicht sowohl durch den Inhalt der einzelnen Angaben als durch ihre Folge noch mehr von dem der beiden ersten Evangelisten ab, als der des Lukas, gestattet jedoch eben so wenig wie jener eine weitere Theilung. Denn mit der ersten Wahrnehmung der Abwälzung des Steins, welche Maria 20, 1 macht, hängt die Nachricht, welche sie dem Petrus und dem andern Jünger giebt, mit dieser aber der Bericht über das Gehen dieser beiden Jünger zum Grabe und ihre Wahrnehmungen bei demselben V. 3—10 genau zusammen. V. 11 wendet die Erzählung sich nach einer kleinen Unterbrechung sogleich zur Maria zurück und geht von hier ab mit der Angabe des Anblicks der Engel, des Gesprächs mit denselben V. 11—13 und des unmittelbar darauf folgenden Anblicks des Auferstandenen und des Gespräches mit ihm V. 14—17, endlich der Nachricht, welche Maria den Jüngern von dem Geschehenen giebt, in einem bestimmten, geschlossenen Zusammenhange fort**). Hiernach betreffen die angegebenen Erzählungen aller vier Evange-

---

*) In dem Bericht des Markus fällt die wiederholte und stark hervorgehobene Erwähnung des Unglaubens an die Auferstehung, zumal in Vergleich mit den Berichten des Matthäus und Johannes auf. Auch die Zeitbestimmung V. 9 ist unsicher, da zweifelhaft bleibt, ob das πρωΐ mit ἀναςὰς oder mit ἐφάνη verbunden werden muß. Durch die Unsicherheit der Verbindung dieses Wortes wird überhaupt das Verhältniß von V. 9—11 zu der vorangehenden Erzählung etwas lose.

**) Der Zusammenhang von V. 8 u. 9 ist jedenfalls dunkel und kann durch den sehr gewagten Versuch das ᾔδεισαν als Plusq. aufzufassen nicht sicher hergestellt werden. Besser giebt

listen, wenngleich mit einigen Abweichungen in dem Inhalt und der Folge der Nachrichten die erste Erscheinung des Auferstandenen so bestimmt und ausschließlich, daß die Stellung der Perikope sich unmittelbar aus ihrem Inhalte ergiebt.

2. Luk. 24, 24 ist von einem Gange der Jünger zum Grabe Christi die Rede, den Lukas früher noch nicht erwähnt hat, und V. 34 wird eine früher noch nicht erwähnte Erscheinung des Auferstandenen, die dem Petrus geworden sei, angeführt. Auch steht die Nachricht Luk. 24, 33—35 mit der Nachricht von Mark. 16, 13 in Widerspruch. Dabei schwankt die ganze Erzählung zwischen dem Natürlichen und Wunderbaren, sowohl in Absicht des Eindrucks, den der Auferstandene auf die Jünger machte V. 16, 31 u. 32, als in Absicht der Erscheinung des Auferstandenen selbst V. 31 und Mark. 16, 12. Aber auch diese Unsicherheit der Auffassung entzieht dem Abschnitte den Werth eines Textes um so weniger, als die hier mitgetheilten Reden Christi durchaus klar und ihrem Inhalte nach wichtig sind, da sie den Zusammenhang seiner Auferstehung mit seinem ganzen Wirken und mit der Entstehung seines Reiches darstellen, als die hier erzählten Handlungen Christi, die Liebe und die Hohheit des Auferstandenen in seinem Verkehr mit den Jüngern lebhaft veranschaulichen, und als endlich Alles, was hier von den beiden Jüngern berichtet wird, die Art und Weise, in welcher sich durch die Reden wie durch die Handlungen des Auferstandenen in ihrem Innern der Glaube an die Auferstehung hervorbildete, sehr bestimmt und auf allen Stufen, vom Unglauben und dem Zweifel an bis zur vollendeten Gewißheit, zeigt. Doch eignet sich die Erzählung des Markus wegen ihrer Kürze ungleich weniger zum homiletischen Gebrauche als die ausführliche und anschauliche des Lukas. Das hier berichtete Zusammentreffen fand nach Luk. 24, 13 noch am Tage der Auferstehung selbst Statt. Die Erzählung desselben fodert deshalb die Stellung auf dieses Fest, wenn sie gleich einen späteren Moment betrifft als den der Auferstehung selbst und der ersten Erscheinung des Auferstandenen vergl. §. 15, 1.

3. Die Art und Weise, in welcher diese Erzählung sich dem Vorangehenden und dem Folgenden anschließt, ist etwas dunkel. Nach der Darstellung des Lukas muß diese Erscheinung des Auferstandenen mit der vorangehenden Luk. 24, 13—35 in rascher, unmittelbarer Folge gedacht werden, und dieser Schein ist um so größer, als die Darstellung durch das ἐν μέσῳ αὐτῶν V. 36 ohnedieß die Richtung auf das Wunderbare nimmt. Doch bilden beide Erscheinungen verschiedene Lebensmomente des Auferstandenen, die ungeachtet ihrer Gleichheit sich dadurch von einander unterscheiden, daß der Auferstandene bei der ersten Erscheinung nur zu Zweien seiner Jün-

---

ihn Meyer mit Beziehung auf das ἐπίςευσεν an, welches er von der Auferstehung versteht. V. 10 übersetzt Luther falsch „zusammen" statt „nach Hause". Nachtheiliger für den homiletischen Werth ist aber noch die Unklarheit der Worte Christi V. 17 *Μή μου ἅπτου*. Die gewöhnliche Erklärung, daß Maria Jesu nicht mehr wie früher nahen solle, und de Wette's Erklärung, daß Maria Jesum nicht mit voller Befriedigung an seiner Erscheinung umfassen solle, paßt eben so wenig wie andere Erklärungen, z. B. daß Maria eilen solle, zu dem Folgenden: „denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater." Nur Meyer's Erklärung „Taste mich nicht an, wie Du jetzt zu thun im Begriff bist, denn ich bin noch kein verklärter Geist, welcher aus dem Himmel, wohin er emporgestiegen, wieder herabgekommen ist," giebt einen Zusammenhang mit dem folgenden Satze und hat deshalb die größte Wahrscheinlichkeit für sich.

ger, hier aber in die Mitte der Elfe tritt, und daß er hier noch rascher als dort von den Worten und dem ersten Anblick zu noch augenfälligeren Beweisen von seiner wirklichen Anwesenheit übergeht. Fließender als der Uebergang von der vorangehenden Erzählung zu dieser ist noch der von dieser Erzählung zur folgenden. Denn das καὶ εἶπεν αὐτοῖς, womit Markus 16, 15, und das εἶπε δὲ αὐτοῖς womit Lukas 24, 44 die folgende Rede anknüpft, bezeichnet eben nur die Fortsetzung der Rede ohne eine Veränderung des Momentes und der denselben begleitenden Umstände irgend wie anzudeuten. Allein eben so wie die Rede V. 44—49 wird von Lukas auch V. 50 die Erzählung von der Himmelfahrt Christi ohne alle Zeitbestimmung angeknüpft. Da nun die letztere sicher späteren Tagen angehört, als die Auferstehung Christi und die im vorliegenden Abschnitte erzählte Erscheinung, die nach Luk. 24, 33 noch an dem Tage der Auferstehung selbst zu denken ist, so läßt sich mit Recht vermuthen, daß die Evangelisten in diesen letzten Erzählungen es unterlassen haben verschiedene Momente als solche genau zu bezeichnen. Dazu kommt nun noch, daß die Rede Mk. 16, 15 u. 18 und Luk. 24, 44—49 schon durch ihren ganzen Inhalt einen Moment bezeichnet, welcher von dem im vorliegenden Abschnitt dargestellten verschieden ist. Denn während Alles, was Christus im vorliegenden Abschnitte spricht und thut, lediglich die Absicht hat, die Jünger von seiner Auferstehung zu überzeugen, spricht er sich dort, auf die Vergangenheit und auf die Zukunft gerichtet, über die Ereignisse seines zeitlichen Lebens und über die künftige Entwickelung seines Reiches aus. Endlich aber wäre es jedenfalls unstatthaft die Perikope bis an das Ende der Evangelien auszudehnen. Der vorliegende Abschnitt fodert nun die ihm hiermit angewiesene Stellung, nicht allein weil diese Erscheinung nach Lukas noch an demselben Tage wie die erste und in naher Folge auf dieselbe Statt fand, sondern auch weil auch hier die Absicht von der wirklich erfolgten Auferstehung zu überzeugen in den Worten und in den Handlungen des Auferstandenen sehr entschieden hervortritt.

4. Dieser Bericht, den auch die Synopsis nicht als Parallele zu dem Abschnitt zu 3 behandelt, enthält ganz andere Reden Christi als jener, nämlich Begrüßungen, Befehle und Verheißungen für das spätere Wirken der Jünger in ihrem apostolischen Berufe*). Die Synopsis dehnt den vorliegenden Abschnitt bis V. 31 aus. Allein V. 26 betrifft augenscheinlich eine neue, spätere Erscheinung und damit einen andern Lebensmoment des Erlösers, welcher sich schon durch den Inhalt der in demselben gesprochenen Worte als von dem im Anfange des Abschnittes dargestellten verschieden erweist. Muß aber einmal getheilt werden, so gehört auch V. 24 u. 25 vielmehr als Einleitung zu dem Folgenden, denn als Schluß zu dem Bisherigen. Die Stellung dieser Perikope rechtfertigt sich durch die Aehnlichkeit ihres Inhaltes mit der zu 3 betrachteten.

---

*) Die Erwähnung der verschlossenen Thüren läßt ungewiß, ob Christus nur bei denselben angekommen, oder ob er wirklich durch sie eingetreten sei. Auch im ersteren Falle hat die Darstellung den Schein des Wunderbaren. Das Anblasen V. 22 ist als Symbol zu verstehen.

5. Mit diesem Abschnitte beginnt die ausführliche Belehrung über die Auferstehung der Todten, welche das ganze Kap. 15 dieses Briefes ausfüllt*).

Paulus geht hier nach einer allgemeinen Erinnerung seiner Leser an das ihnen bereits verkündigte Evangelium V. 1 u. 2 zu dem Gegenstande des Kap., der Lehre von der Auferstehung der Todten, über V. 3. Er erinnert seine Leser daran, daß Christus für die Sünden der Menschen gestorben V. 3, begraben, und am dritten Tage auferstanden sei V. 4, und führt alle Zeugen der Auferstehung Christi und unter diesen zuletzt sich selbst V. 5—8 auf. An die Erwähnung seiner Person knüpft der Apostel ein demüthiges Bekenntniß über sein Verhältniß zu Christo und sein ganzes Wirken V. 9 u. 10, geht aber nach demselben sogleich wieder auf die eben erwähnten anderen Zeugen (εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι V. 11) zurück, knüpft (κηρύσσομεν V. 11) wieder an das παρέδωκα V. 3 an und bezeichnet durch das οὕτως den im Bisherigen besprochenen Gegenstand, die Auferstehung Christi, als den Hauptgegenstand sowohl des Bisherigen als des Folgenden**). Die Perikope kann aber nicht über V. 11 ausgedehnt werden, wenngleich der ganze Abschnitt 15, 1—34 nur mit Rücksicht auf §. 43, 2 getheilt werden kann. Denn von V. 12 beginnt der Apostel aus der Auferstehung Christi, die er V. 1—11 nur als eine durch Zeugen beglaubigte Thatsache behandelt und als solche dargethan hat, Folgerungen zu ziehen, deren Auffassung nur in der genauesten Verbindung aller Sätze V. 12 ff. möglich ist. Der Inhalt der auf diese Weise begrenzten Perikope ist allgemein, weil der Apostel hier lediglich von Thatsachen der Erscheinung und des Lebens Christi ausgeht und den Glauben an dieselben durch das δι' οὗ καὶ σώζεσθε als den allgemeinen Grund des Heils bezeichnet. Da nun die Auferstehung Christi als gewisse Thatsache den Hauptgedanken der Perikope bildet, so entspricht sie fast in ihrem ganzen Umfange der Bedeutung dieses Festes. Denn das demüthige Bekenntniß des Apostels bildet, welchen Werth es auch an sich hat, einen sehr untergeordneten Theil des Abschnittes.

6. Ueber den Anfang dieses Abschnittes vergl. die vorige Erläuterung***). Von der V. 1—11 dargethanen Gewißheit der Auferstehung Christi ausgehend, widerlegt der Apostel hier diejenigen, welche die Auferstehung der Todten läugnen, und zwar so, daß er nach Anführung dieser ihrer Meinung V. 12 behauptet, daß, wenn die Todten nicht auferständen, auch Christus nicht auferstanden sein könnte V. 13,

---

*) V. 1 ist die Uebersetzung des γνωρίζω ungenau und V. 2 die der Worte τίνι — κατέχετε gradehin falsch. Denn der Sinn dieser Worte ist: „Wenn Ihr festhaltet, mit welcher Rede ich es Euch verkündigt habe.“ Die folgenden Worte ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστεύσατε werden von Einigen, unter denen auch Meyer, besser mit dem σώζεσθε verbunden als von Andern mit κατέχετε. Die Parenthese, in welche Griesbach die Worte τίνι — κατέχετε faßt, ist deshalb durchaus nothwendig. V. 8 kann nur die Erscheinung Ap. Gesch. 9 gemeint sein.

**) V. 11 muß mit dieser Perikope verbunden werden, und die Begrenzung der herkömmlichen Perikope bei V. 10 ist durchaus unstatthaft.

***) V. 14 läßt die Uebersetzung das als ächt anerkannte καὶ vor „Predigt“ aus. Auch ist V. 15 das εἴπερ ἄρα durch „sintemal“ sehr dunkel und unzulänglich wiedergegeben, da der Sinn dieser Partikeln ist: „wenn wirklich etwa die Todten nicht auferstehen.“ V. 19 giebt die Uebersetzung auch die falsche Wortstellung ἠλπικότες ἐσμὲν ἐν Χριστῷ nicht genau wieder. Die richtige Wortstellung ist aber: εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, und der allein richtige Sinn ist: „Wenn wir nur solche sind, die in diesem Leben auf Christum gehofft haben, nicht aber auch solche, die wirklich auferstehen 2c.“

wenn aber Christus nicht auferstanden, seine Predigt und der Glaube der Christen leer wäre, V. 14 und diejenigen, welche zeugen, daß Christus auferstanden ist, falsche Zeugen Gottes wären V. 15. Nach einer Wiederholung der ersten zur Widerlegung seiner Gegner ausgesprochenen Sätze V. 16 u. 17 (vergl. V. 13 u. 14) sagt dann der Apostel, daß, wenn Christus nicht auferweckt ist, seine Leser noch in ihren Sünden V. 17, diejenigen, die in Christo gestorben sind, verloren V. 18, wir selbst aber nur solche, die in diesem Leben auf Christum gehofft haben und darum elender als alle Menschen sind. V. 20 schließt Paulus die ganze Widerlegung jener falschen Lehre mit der Behauptung der gewissen Auferstehung Christi, mit welcher er den der ganzen Widerlegung zu Grunde liegenden Gedanken, daß Christi Auferstehung der Anfang der Auferstehung aller Uebrigen ist (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων), hervorhebt.

Dieser Gedanke wird zwar im Folgenden V. 21 ff. noch weiter und zwar durch eine Vergleichung Christi mit Adam ausgeführt: allein die Beziehung auf die falsche Lehre, daß die Todten nicht auferstehen, von welcher der Apostel ausgeht, verschwindet von da an. Der Schluß der Perikope bei V. 20 ist demnach durch §. 43, 2 begründet. Da nun hiernach dieser Abschnitt zwar die Begebenheit der Auferstehung selbst als solche nicht schildert, aber den nothwendigen Zusammenhang der Auferstehung der Christen mit der Auferstehung Christi und die Abhängigkeit des ganzen Heils der Christen von der Auferstehung V. 18 u. 19 behauptet, und eben damit die ganze Bedeutung der Auferstehung Christi für das christliche Bewußtsein entwickelt, so fodert er mit seinem ganzen Inhalte die ihm hiermit angewiesene Stellung. Vergl. über dieselbe auch §. 49, 2.

D. Perikopen der vierten Reihe der ersten Hälfte des Kirchenjahres.

Quasimodogeniti.

§. 80. Die Macht und Herrlichkeit des auferstandenen Erlösers, wie sie der Bedeutung dieser ganzen Reihe zu Grunde liegt, §. 15.

1. **Matth. 24, 15—28; Mk. 13, 14—23; Luk. 21, 20—24.**		Christus weissagt die Vorzeichen des Endes.
2. **Joh.**	**15, 1— 8.**	„Ich bin der rechte Weinstock."
3.	**15, 9—17.**	„Bleibet in meiner Liebe."
4.	**20, 24—31.**	Der Auferstandene und Thomas.
5. **1. Kor.**	**15, 21—28.**	Wie in Adam alle sterben, so werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden.
6. **Hebr.**	**5, 4—10.**	Gott hat Christum zum Hohenpr. eingesetzt, nachdem er durch Leiden vollendet war.

1. Ueber die Begrenzung, die Unsicherheit der Auslegung dieses Abschnittes und seinen Inhalt im Allgemeinen vergl. §. 75, 1. Der Schluß des Abschnittes Matth. 24, 24—28 kann schon darum nicht unbedingt auf die Zerstörung Jerusalems bezogen werden, weil die hier geweissagte Erscheinung falscher Propheten bei jener Begebenheit historisch nicht nachgewiesen werden kann*). Das Bild des

*) Unsicher ist V. 15 die Erklärung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, welches am besten auf das römische Kriegsheer bezogen wird. Die Worte „Wer das liest, der merke auf" werden von Einigen als Worte Christi, von Andern wohl besser als Worte des Evangelisten verstanden. Der dunkle Satz „Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler" Matth. 24, 28 scheint am besten von neuern Exegeten mit „Wo die Schuld ist, da ist die Strafe" erklärt zu werden. „Die Zeit der Heiden" Luk. 21, 24 wird am besten von der Zeit verstanden, in welcher diese Jerusalem besetzt hatten.

Blitzes V. 27 kann nicht anders als von dem eben so schnell entstehenden als weit verbreiteten Glanze verstanden werden und stellt damit die Herrlichkeit Christi bei seiner Wiederkehr dar. Bei der Dunkelheit der übrigen Sätze dieser Perikope hängt die Stellung derselben lediglich von diesem ab.

Da nun dieser Vers wesentlich die Macht und Herrlichkeit Christi bei seiner Wiederkehr und damit seine ewige geistige Herrlichkeit überhaupt betrifft, so entspricht der Inhalt dieses Abschnittes der Bedeutung dieser Reihe. Seine Stellung auf diesen Sonntag als den ersten der Reihe aber ergiebt sich aus der Stelle, die er in seinem ursprünglichen Zusammenhange mit den Reden Christi Matth. 24 u. 25 einnimmt, vergl. §. 75, 1.

2. Auf den Anfangspunkt und die Stellung dieser Perikope findet unsre Bemerkung zu 75, 8 um so mehr Anwendung, je bestimmter die Rede 14, 31 abschließt, und je sichrer hier eine neue Rede beginnt und je mehr diese Rede eine Beziehung auf die Zeit und die Umstände, unter denen sie gesprochen wurde, wie die 14, 31 hervortretende, entbehrt. V. 1 hat die Uebersetzung beide Male den unbestimmten Artikel statt des bestimmten.

Die Vergleichung Christi mit dem Weinstocke und der Jünger mit den Reben, welche V. 1 beginnt, wird in diesem Abschnitte zwar nicht ohne Unterbrechung durchgeführt, liegt jedoch allen Sätzen desselben so zu Grunde, daß er bis V. 8 ausgedehnt werden muß. Es folgt nämlich auf die erste allgemeine Darstellung der Vergleichung Christi mit dem Weinstocke V. 1, ehe noch die Jünger mit den Reben verglichen werden und ehe ihr Verhältniß als solcher zu Christo beschrieben wird, eine Erklärung über das Schicksal der Reben, welche nicht Frucht bringen, und derjenigen, welche Frucht bringen V. 2, dann die Erklärung, daß die Jünger bereits zu den letztern gehören V. 3, und eine Ermahnung zum Bleiben in Christo, als der Bedingung des Fruchtbringens V. 4. Hierauf wird die Vergleichung (V. 1) wiederholt, und nun auch nach der andern Seite hin, nämlich in Absicht der Jünger bestimmter ausgeführt, das Bleiben in Christo noch bestimmter als oben als Bedingung des Fruchtbringens bezeichnet V. 5, von dem, der nicht in Christo bleibt, wie oben (V. 2) von dem, der nicht Frucht bringt, gesagt, daß er vom Weinstock entfernt wird V. 6, dann aber zu der Verheißung des Fruchtbringens, welche im Vorigen bereits denen, die in Christo bleiben, gegeben ist, noch die der Gebetserhörung hinzugefügt V. 7 und bei dieser bemerkt, daß eben dadurch der Vater geehrt wird*) V. 8. V. 9 ff. wird die Ermahnung zum Bleiben in Christo noch fortgesetzt, aber auch die Liebe gefodert, von welcher im Bisherigen nicht die Rede ist, und die Grundvorstellung dieses Abschnittes, die des Weinstocks, wird V. 9 gänzlich aufgegeben. Damit ist der Endpunkt des Abschnittes gesichert. Die ganze Vergleichung Christi mit dem Weinstock stellt ihn als den alleinigen Quell alles Lebens und aller Kraft der Seinigen dar und betrifft damit seine ewige Herrlichkeit so bestimmt, daß die Stellung dieses Abschnittes in diese Reihe und zwar auf den ersten Sonntag derselben schon durch §. 15, 2 begründet ist**).

*) Hiernach löst sich die Schwierigkeit dieser Rede, daß sie einerseits von dem Weingärtner sagt, daß er die unfruchtbaren Reben abnimmt, andrerseits zum Bleiben am Weinstocke ermahnt, von selbst und zwar damit, daß das Bleiben in Christo freie That jedes Einzelnen, das Wegnehmen V. 2 und das Hinauswerfen V. 6 aber eine nothwendige Folge der von dem Einzelnen selbst vollbrachten Scheidung und der dadurch bewirkten Unfruchtbarkeit ist.

**) Meyer betrachtet V. 9—11 als noch zu V. 1—8 gehörig und als Schluß dieses Ab-

3. Ueber den Anfangspunkt dieses Abschnittes vergl. die Erläut. 2. V. 9 ist das *ἀγάπη τῇ ἐμῇ* nach dem gewöhnlichen Sinne des Pron. Possess. und wegen des Mangels einer Conjunktion vor *μείνατε* nicht: „Liebe zu mir" sondern mit de Wette: „meine Liebe zu Euch" zu erklären. Das *χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν* V. 11 bedeutet nicht: „die Freude, die ich an Euch habe," auch nicht wie de Wette erklärt „die Freude, welche von mir kommt, oder gewirkt wird," sondern die Freude, die ich habe, wie Meyer erklärt und der Schluß des Verses beweist. V. 16 sind die Worte *ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ* von unvergänglichen, bleibenden Früchten zu verstehen.

Nach einer Ermahnung zum Bleiben in der Liebe Christi V. 9 wird hier das Halten seiner Gebote als die Bedingung des Bleibens in seiner Liebe V. 10 und als Folge davon die vollkommne Freude der Gläubigen V. 11 angegeben. Hiernach bestimmt Christus jene Bedingung des Bleibens in seiner Liebe noch näher dadurch, daß er sein Gebot, nämlich daß die Jünger sich einander lieben, ausspricht und dieses Gebot durch Darstellung seiner Liebe erläutert V. 12 u. 13. Er geht dann, indem er seine Jünger als seine Freunde bezeichnet und die Bedingung angiebt, unter welcher seine Jünger seine Freunde sind, auf die bereits V. 10 angegebene Bedingung seiner Liebe zurück und beschreibt hiernach diese seine Liebe noch näher, indem er das Verhältniß seiner Jünger zu sich von dem der Knechte unterscheidet V. 15 und sagt, daß und wozu er sie erwählt und eingesetzt habe, nämlich daß sie bleibende Frucht bringen und daß ihre Gebete in seinem Namen erhört werden. Er bezeichnet dann V. 17 die Erfüllung des Gebotes der Liebe (V. 12) als die Absicht des bisher Gesagten. Nachdem mit dem Fruchtbringen und der Gebetserhörung V. 16 auch die Folgen der Erwählung der Jünger von Christo angegeben sind, wird V. 17 die Rede mit einem Rückblick auf das Gesagte geschlossen*). Hiernach betrifft dieser Abschnitt wie der vorige in seinem ganzen Umfange das Verhältniß Christi zu den Seinigen, bezeichnet Christum als Grund und Ursprung desselben, und stellt damit seine ewige geistige Herrlichkeit dar. Doch ist dieser Abschnitt in so fern umfassender als jener, als er auch auf den Ursprung jenes Verhältnisses zurückgeht V. 16 und eben so die Thätigkeit Christi in diesem Verhältnisse wie die Thätigkeit der Jünger in demselben vollständiger und eigentlicher beschreibt. Dabei unterscheidet er sich von jenem Abschnitte noch durch die hier von Anfang bis Ende hindurchgehende eigentliche Redeweise. Er ist also in seiner ganzen Fassung so unabhängig von dem vorigen, daß er mit ihm auf denselben Sonntag gestellt werden kann.

4. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 79, 4. Diese Erzählung hat wie jene V. 26 und auch V. 27, wo eine übernatürliche Kenntniß Christi angedeutet wird,

---

schnittes, indem er zu V. 9 bemerkt: Als *μαθηταί* Christi aber sind sie der Gegenstand seiner Liebe, daher zu der allgemeinen Ermahnung in ihm zu bleiben noch die besondre in seiner Liebe zu bleiben. Allein jener vermittelnde Gedanke ist nicht ausgesprochen. Die Grundbegriffe der Liebe Christi zu den Seinigen, der Gebote Christi und des Haltens derselben als Bedingung der Liebe Christi in den Versen 9 u. 10 treten V. 1—8 noch gar nicht, wohl aber V. 12—17 bestimmter und in weiterer Ausführung hervor. V. 9 u. 10 ist deshalb mehr Einleitung zu V. 12—17 als Schluß von V. 1 u. 8. V. 11 bezeichnet zwar das *Ταῦτα λελάληκα* einen Abschluß, hat aber auch nach unsrer Auffassung seinen Werth, da es am Ende der einleitenden Sätze V. 9 u. 10 steht.

*) Denn das *ταῦτα ἐντέλλομαι* kann hier nur auf das Vorangegangene, nicht auf das Folgende bezogen werden, weil eben nur im Vorigen, nicht im Folgenden, wo von der Welt die Rede ist, Gebote vorkommen.

den Schein des Wunderbaren, ist jedoch in der Hauptsache klar. Nach der Darstellung der Zweifel des Thomas an der Auferstehung Christi wird hier die 8 Tage nach derselben erfolgte Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern, und die Art Weise, in welcher Christus den Zweifelnden zum Glauben führte, berichtet. Darauf folgt eine allgemeine Bemerkung über den Zweck des ganzen Evangeliums V. 30 und 31*). Diese Schlußbemerkung betrifft keineswegs ausschließlich die Erzählung V. 24—29 und ermangelt als eigne Bemerkung des Evangelisten über den Zweck seines Buches, auch für unsere Betrachtung keineswegs alles eignen Werthes als Text. Allein wegen ihrer allgemeinen Beziehung auf alle Zeichen Christi gewährt sie für sich genommen so wenig Anschauung, daß sie für sich nicht zum Text geeignet ist, wogegen sie, in Verbindung mit der vorliegenden Erzählung, also mit einem der Zeichen, die sie erwähnt, sogleich an Anschaulichkeit gewinnt und andrerseits den Werth dieser Erzählung als Text erhöht. Wir verbinden sie deshalb unbedenklich mit jener Erzählung selbst zu Einer Perikope. Die Stellung der Perikope aber kann nur nach dem Inhalte jener Erzählung bestimmt werden. Daß aber diese die Stellung auf diesen Sonntag fodert, ergiebt sich aus §. 15, 1, sowie aus dem Beweise der Macht des Auferstandenen über den Zweifelnden, welchen sie enthält.

5. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 79, 6**). Die Lehre, daß Christi Auferstehung der Anfang der Auferstehung der Todten ist, wird hier zuerst durch eine Vergleichung der bleibenden Wirkung des Todes Adams mit der bleibenden und allgemeinen Wirkung der Auferstehung Christi ausgeführt V. 21 u. 22, und hiernach die Beschreibung der allgemeinen Auferstehung V. 22 mit der Bestimmung der Folge der Begebenheiten bei der Parusie Christi V. 23 und einer Beschreibung des Endes selbst fortgesetzt V. 24, bei welcher zur Begründung der Behauptung, daß Christus das Reich erst nach Vernichtung aller Gewalt übergiebt, bemerkt wird, daß die Herrschaft Christi fortdauern müsse, bis alle Feinde, auch der letzte, der Tod, bezwungen sind V. 25 u. 26, nach dieser Besiegung aber die Uebergabe erfolgen muß, damit dann Gott Alles in Allem sei V. 27 u. 28.

---

*) Die Worte des Thomas V. 28 lassen sich nicht anders wie als Anrede Christi fassen. Die andern Zeichen V. 30 sind nicht bloß von andern Beweisen der Auferstehung Christi sondern von seinen Wunderthaten überhaupt zu verstehen.

**) V. 21 trennt die Uebersetzung den Nachsatz, welcher mit „so kommt durch einen Menschen" beginnen sollte, gar nicht vom Vordersatze und giebt eben deshalb einen unvollständigen Satz ohne bestimmten Sinn. Die von de Wette und Meyer gebilligte Beziehung des πάντες V. 22 auf alle Menschen scheint schon deshalb unbedenklich, weil nach Römer 8, 19 auch die Natur an dem einstigen vollendeten Zustande Theil nehmen soll. Das τέλος V. 24 wird von Einigen insbesondere von Meyer vom Ende der Auferstehung, von de Wette vom Ende der eschatologischen Vorgänge, von Andern aber und wohl richtiger vom Ende der Welt und der gegenwärtigen Weltordnung mit überwiegender Rücksicht auf die letzten Vorgänge verstanden. Das βασιλεία ist sehr verschieden, Reich der Gnade, von de Wette und Anderen, überhaupt Reich, aber Reich, welches zwischen der Parusie und der Vollendung eintritt, verstanden worden, läßt aber auch die einfachere Erklärung „königliche Herrschaft" zu. Statt „überantworten wird" sollte die Uebersetzung einfach „übergeben wird" und statt „aufheben wird": „aufgehoben haben wird" heißen. V. 26 sollte mit „Als letzter Feind wird vernichtet der Tod" übersetzt sein. V. 28 sagt die Uebersetzung auch ungenau „der Sohn selbst wird unterthan sein" statt „dann wird auch selbst der Sohn sich unterwerfen."

Von dieser Beschreibung der allgemeinen Auferstehung wendet der Apostel V. 29 sich wieder so bestimmt zu dem eigentlichen Gegenstande seiner Erörterung, der falschen Meinung seiner Gegner zurück, daß die Perikope bei V. 28 geschlossen werden muß. Dieser Abschnitt geht zwar von der Auferstehung Aller aus, setzt dieselbe aber in so nahe Verbindung mit der Parusie und schildert dabei die Herrschaft Christi so bestimmt, daß er der Bedeutung dieser Reihe entspricht. Die Stellung der Perikope auf diesen Sonntag ist überdieß wegen ihres Zusammenhanges mit Kap. 15, 1—20 durch unsere Regel §. 47 bedingt.

6. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. die Bemerkungen zu dem vorangehenden, ausgeschlossenen Abschnitte §. 40, 3. V. 4 wird das zweideutige καὶ von de Wette als eine Andeutung der freilich nicht ausgeführten Absicht die V. 1—3 begonnene Vergleichung fortzusetzen verstanden. Das τις kann nur von einem Hohenpriester verstanden werden. Auch die Uebersetzung läßt diese Auffassung zu. Dagegen ist die Uebersetzung „der auch berufen sei" statt „berufen" durchaus falsch und beruht auf der erweislich unächten Einschaltung des ὁ vor καλούμενος. Bei Anführung der ersten Psalmstelle betrachtet der Verf. die Zeugung Christi als Einsetzung in das Hohepriesterthum*). Da das ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοὴν V. 8 jedenfalls Hauptsatz ist, so muß das εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας V. 7 nicht von der Auferstehung sondern von der Stärkung im Leiden verstanden werden. Das Wort εὐλάβεια kann demnach nur auf das fromme, heilige Handeln Christi, und das ἔμαθε auf die vollständige Erweisung des an und für sich vollkommnen Gehorsams Christi in der That gehen.

Hiernach ergiebt sich folgender Inhalt dieses Abschnittes: Jeder Hoherpriester ist wie Aaron von Gott berufen V. 4. So hat auch Christus sich nicht selbst verherrlicht sondern Gott, der ihn zum Hohenpriester und zwar zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedek eingesetzt hat V. 5 u. 6, nachdem er durch Leiden Gehorsam gelernt hatte und auf diese Weise vollendet war V. 7—10. V. 11 unterbricht der Verf. selbst seine ganze Lehrentwickelung mit Aeußerungen über die Art und Weise seiner Belehrungen. Die von V. 4—10 zusammenhängend fortgehende Perikope wird deshalb bei V. 10 mit aller Sicherheit geschlossen. Die Anwendung der Psalmstellen in diesem Abschnitte beruht zwar wie die meisten Citate dieses Briefes auf durchaus volksthümlichen Vorstellungen, entzieht jedoch dem Abschnitte seinen allgemeinen Werth deshalb nicht, weil der Verf. mit dem Citate V. 5 nur Gott bezeichnet, mit dem andern Citate V. 6 aber bestimmte Eigenschaften Christi andeutet, die er selbst später nachweist. Da nun diese Eigenschaften wesentlich in der Ewigkeit und Erhabenheit über jedes andere Priesterthum bestehen, so stellt dieser ganze Abschnitt die ewige Herrlichkeit Christi als eine von Gott gegebene und von Christo nach seinen Leiden erlangte dar, und entspricht deshalb der Bedeutung dieser Reihe überhaupt und insbesondere der Bedeutung dieses Sonntages wegen seiner Erinnerungen an die Leiden Christi.

---

*) V. 7 sind „die Tage des Fleisches" von Einigen gewiß mit Unrecht als Schilderung der Leiden und des schwachen Zustandes, von Andern aber richtiger als reine Zeitbestimmung gefaßt worden. „Das Gebet und Flehen mit starkem Geschrei" wird von den Meisten richtig auf das Gebet in Gethsemane bezogen. Die Beziehung dieser Worte auf Matth. 27, 46 weist de Wette mit überzeugenden Gründen zurück.

Misericordias Domini.

§. 81. Die Macht und Herrlichkeit des auferstandenen Erlösers. (Fortsetzung.) §. 15.

1. **Matth. 24, 29–36. Mk. 13, 24–32. Luk. 21, 25–33.** Christus weissagt das Ende.
2. **Joh. 15, 18–16, 1.** „So Euch die Welt hasset, so wisset, daß sie mich vor Euch gehaßt hat."
3. **= 21, 1–14.** Der Auferstandene erscheint vor einigen Jüngern am See Tiberias.
4. **1 Kor. 15, 29–34.** Einige Beweise für die Auferstehung der Todten.
5. **Hebr. 7, 23–28.** Christus ist ewig und höher als die levitischen Hohenpriester.

1. Ueber die Begrenzung, die Unsicherheit der Auslegung und den Inhalt dieser Perikope vergl. §. 75, 1. Das εὐθέως Matth. 24, 29 setzt die Begebenheiten, welche hier geweissagt werden, in eine so nahe Beziehung zu dem im vorigen Abschnitt Geweissagten, daß es die Zweideutigkeit jenes Abschnittes auf diesen überträgt. Während V. 29—33 offenbar eine überwiegende Beziehung auf die Parusie oder das Ende der Welt hat, wird V. 33 u. 34 auf den ersten Anschein die Nähe der angekündigten Ereignisse angedeutet. Indeß lassen die Worte ἡ γενεὰ αὕτη V. 34 auch die Erklärung vom ganzen Menschengeschlechte und damit die Beziehung der Weissagung auf das Ende der Dinge zu. Da dieser Abschnitt, wie oben bemerkt ist, überwiegend das Ende der Dinge und mit seinen deutlichsten Sätzen die Parusie und damit auch die geistige ewige Macht und Herrlichkeit Christi betrifft, so entspricht er der Bedeutung dieser Reihe. An diesen Sonntag ist er durch seinen nahen Zusammenhang mit der Perikope §. 80, 1 nach §. 47 gewiesen.

2. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. unsere Bemerkung zu V. 17 §. 80, 3 Not., und wegen des Zusammenhanges in welchem dieser Abschnitt mit dem vorigen steht, §. 43, 2. V. 20 wird scheinbar die Möglichkeit anerkannt, daß die Welt, oder auch nur ein Theil derselben das Wort Christi hält, welche sich mit anderen Aeußerungen dieses Abschnittes über die Welt nicht verträgt. De Wette löst diese Schwierigkeit richtig damit, daß er die beiden letzten Sätze des Verses ganz allgemein nimmt und nicht die Welt oder einen Theil derselben sondern die Menschen überhaupt als Subject dieser Sätze denkt. V. 21 erklärt Meyer das ἀλλὰ als Gegensatz des Trostes gegen die bisherige Schilderung der Verfolgung und zwar so, daß der Trost in dem *διὰ τὸ ὄνομά μου* liegt*).

Christus weist hier den Zusammenhang des Hasses der Welt gegen seine Jünger mit dem Hasse der Welt so wie der Menschen überhaupt gegen sich selbst V. 18 damit nach, daß die Jünger eben nicht aus der Welt, sondern von ihm erwählt sind V. 19, und daß er selbst, ihr Herr, bereits verfolgt und von der Welt gehaßt worden sei V. 20. Er giebt dann die Ursache dieses Hasses mit der Unkenntniß der Welt von Gott an V. 21, und zeigt die Sündlichkeit dieses Hasses, indem er sagt, daß die Menschen ihn hegen, obgleich Christus erschienen ist und zu ihnen gesprochen hat V. 22, daß, wer Christum haßt, auch den Vater haßt V. 23, und daß sie die Werke

---

*) Bei dem Satze „so hätten sie keine Sünde" V. 22 denken einige Exegeten nur an den Unglauben der Welt. Dagegen bemerkt de Wette mit Recht, daß der Satz nach dieser Erklärung ganz bedeutungslos ist. Es kann also die Sünde in diesem Satze nur davon verstanden werden, daß die Welt gar nicht auf Christum gehört und sein Wort verschmäht hatte. Denn eben die durch die Verschmähung Christi begangene Sünde hätte die Welt nicht begehen können, wenn Christus nicht erschienen wäre.

Christi gesehen haben V. 24, ihr Haß also völlig grundlos ist V. 25. Nach dieser Schilderung des Hasses der Welt zeigt Christus, daß er demselben widerstehen werde, und zwar durch den Geist, den er senden werde und der wie die Jünger selbst für ihn zeugen werde V. 26 u. 27, und spricht zuletzt die Absicht dieser Rede mit der Aeußerung aus: damit die Jünger keinen Anstoß nehmen 16, 1. Die ganze Rede betrifft das Verhältniß der Jünger Christi zur Welt, ergänzt also die 15, 1 — 17 ausgesprochenen Lehren von dem Verhältniß der Jünger Christi zu ihm selbst. Alle Sätze derselben stehen, wie sich aus der Darlegung ihres Inhalts ergiebt, in einem Zusammenhange, der die Ausdehnung der Perikope bis 16, 1 fodert*). Die Darstellung des Verhältnisses der Jünger Christi zur Welt in dieser Perikope entspricht nun der Bedeutung dieser ganzen Reihe in so fern, als Christus sich selbst und seine Wahl der Jünger ausdrücklich für die eigentliche Ursache des Hasses der Welt gegen sie erklärt V. 19, sich als den Herrn bezeichnet V. 20, sich selbst und die Erkenntniß seiner Person mit der Erkenntniß Gottes gleich und zusammenstellt V. 21—25, und endlich von dem Geiste als der Kraft spricht, die er senden und die mit den Jüngern für ihn zeugen werde. Ueber die Stellung der Perikope auf diesen Sonntag vergl. auch §. 47.

3. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist durch die vorangehende Schlußbemerkung Joh. 20, 30 u. 31 gesichert. Der Endpunkt ist durch die Zählung 21, 14, in so fern dieselbe eine Bemerkung über das Vorangehende enthält, bezeichnet. Das folgende Gespräch V. 15 ff. wird eben durch diese Bemerkung von V. 1—14 geschieden**). V. 5 sollte die Uebersetzung heißen: „Ihr habt doch nicht etwa etwas Zukost.“ V. 9 läßt ungewiß darüber, woher die dort erwähnten Kohlen und Speisen kamen. Nach Meyer hatte Jesus selbst das Mahl vorbereitet. Die Zählung der Erscheinungen des Auferstandenen V. 14 kann nur von denjenigen Erscheinungen vor den Jüngern verstanden werden, welche Johannes berichtet.

Die Worte und Thaten Christi in dieser Erzählung offenbaren seine Liebe V. 5,

---

*) Der Schluß der Perikope mit 16, 1 bedarf indeß noch einer Rechtfertigung, da er von der bisherigen Eintheilung dieser Reden Christi abweicht. Wir bemerken dabei zunächst, daß die Begrenzung der herkömmlichen Perikope 15, 26—16, 4 durchaus willkührlich ist und dem Gedankengange offenbar widerstrebt. Unsre Begrenzung wird durch eine Bemerkung Meyers begünstigt, welcher sagt, daß das ταῦτα λελάληκα ὑμῖν sich wie ähnliche Formeln auf den vorherigen Abschnitt, also auf 15, 18—27 bezieht, wogegen de Wette 15, 22—27 und 16, 1—4 als besondre Abschnitte behandelt. Eine Verbindung von 16, 1 mit dem Folgenden ist aber nur möglich, wenn man das ταῦτα eben so auf das Vorangehende wie auf das Folgende bezieht, was sehr gewagt ist. Noch weniger verträgt das λελάληκα diese doppelte Beziehung, da es sich als Perf. offenbar bestimmt auf das eben Gesprochene bezieht. Auch in dem ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε liegt diese Beziehung, da in dem Bisherigen vom Haß und von den Verfolgungen der Welt die Rede war. Wenn nun 16, 1 sich auf das Vorangehende bezieht, so bezeichnet dieser Satz unläugbar den Abschluß der ganzen Gedankenreihe. Dazu kommt, daß in dem ganzen Stücke des Evangeliums Kap. 15 u. 16, dem dieser Abschnitt angehört, eine gleiche oder doch sehr ähnliche Formel wie 16, 1 wiederholt und zwar mit der ähnlichen Bedeutung einer Schlußformel 14, 25; 15, 11 u. 15, 17 vorkommt. 14, 25 bildet diese Formel zwar keinen Schluß, faßt aber doch das Gesagte zusammen um auf die Verheißung des Geistes 14, 26 vergl. V. 17 zurückzukommen. Ueber 15, 11 u. 17 vergl. §. 80, 3. Aehnliche Formeln finden sich weiter unten 16, 25, wo Christus mit denselben Worten zu einem andern Gegenstande übergeht, und 16, 33, wo alle in diesen Kapiteln enthaltenen Reden Christi zu Ende geben.

**) Die Zweifel an der Aechtheit dieses Kapitels, welche aus dem vorangehenden Schlusse entstehen, berühren den Werth der Perikope als solcher nicht, da das Kapitel jedenfalls der ersten apostolischen Ueberlieferung angehört und nach Meyer nur mit Ausschluß von V. 25 johanneisch ist.

12 u. 13, seine Macht über die Jünger und zugleich seine wunderbare Macht über die Natur V. 6—11 so deutlich, daß diese ganze Erzählung die Macht und Herrlichkeit des Auferstandenen sehr bestimmt zur Anschauung bringt. Bei der ersten Erscheinung spricht der Auferstandene nur wenige Worte zu den Seinigen, indem er sie begrüßt und beruhigt, bei den folgenden überzeugt er sie von der Wirklichkeit seiner Auferstehung Luk. 24, 13—43 u. Joh. 20, 25—29, und giebt ihnen Befehle und Verheißungen für die Zukunft, Joh. 20, 19—24; bei der hier erzählten tritt er mit ihnen in den gewohnten Verkehr auch in Beziehung auf leiblichen Genuß durch wunderbare Hilfe wieder zurück. Die Stellung dieser Perikope auf diesen Sonntag ist demnach durch ihren innern Zusammenhang mit den vorangehenden Erzählungen eben so gesichert wie durch den äußern, in welchem sie erscheint §. 47.

4. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 80, 5*). Paulus giebt hier, nachdem er den Zusammenhang der Auferstehung der Todten und der Auferstehung Christi vollständig ausgeführt hat, einige andre Gründe gegen die bestrittene Irrlehre an nämlich die Sitte der Christen sich für ungetauft Verstorbene taufen zu lassen V. 29, den Muth der Apostel und insbesondere seinen eignen in Lebensgefahren und sein freiwilliges Eingehen in dieselben V. 30 — 32 Mitte, ferner das sittliche Leben seiner Leser, in so fern aus dem Bestreiten der Auferstehung ein unsittliches Leben folgt V. 32 letzte Hälfte. V. 33 u. 34 enthält Ermahnungen zur Beherzigung der bisher ertheilten Lehren, welche sehr deutlich den Schluß nicht nur dieser Perikope sondern auch des ganzen ersten Abschnittes der Belehrungen über die Auferstehung der Todten in diesem Kapitel bezeichnen.

Der Werth dieses Abschnittes als Perikope wird nicht allein durch die angegebenen hermeneutischen Mängel sondern auch durch die Partikularität des Anfangs sehr beschränkt. Doch ist der Sinn der VV. 30—32 und der Werth der Ermahnung V. 33 u. 34 klar und allgemein. Die Beziehung dieses allgemeinen Inhalts der Perikope zu der Bedeutung dieser Reihe ist durch den Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitte in so fern vermittelt, als eben dort die Auferstehung der Todten ganz an die Auferstehung Christi geknüpft und von derselben abgeleitet wird. Vergl. über die Stellung derselben auch §. 47.

5. Ueber die Zulässigkeit des scheinbar unstatthaften Anfangspunktes dieser Perikope so wie über ihren Endpunkt und ihr Verhältniß zu dem größern Theile des Briefes 7, 1—10, 18 vergl.

---

*) Das ἐπεὶ V. 29, welches an die falsche Lehre, daß keine Auferstehung der Todten sei V. 12, wieder anknüpft und den Anfang eines neuen gegen dieselbe aufzuführenden Grundes bezeichnet, ist in der Uebersetzung gar nicht ausgedrückt. Auch übersetzt Luther das ποιήσουσιν mit dem Präs. und verwischt damit den hypothetischen Sinn der Frage, die nur so gefaßt werden kann: „Dann: was würden, wenn keine Auferstehung der Todten wäre, diejenigen thun, welche &c." Die Worte „so allerdings die Todten nicht auferstehen" müssen nicht wie in der Uebersetzung mit dem Vorangehenden, sondern mit dem Folgenden: „Was lassen sie sich taufen über den Todten?" verbunden werden. V. 32 f. zeigt deutlich, daß Paulus hier ganz aus dem Bewußtsein seiner Leser argumentirt, also auch einen Grund für die Auferstehung geltend machen konnte, der nur in diesem lag. V. 31 kann das „Ich sterbe täglich" nur auf die beständige Todesgefahr gehen. Statt „unserm Ruhm" würde richtiger „eurem Ruhm" oder „Ruhm an Euch" stehen. V. 32 wird das κατὰ ἄνθρωπον am besten so erklärt, daß darin der Gedanke liegt: ohne Hoffnung auf Auferstehung. Meyer erklärt: im Interesse gewöhnlicher Menschen. Die Beziehung des ἐθηριομάχησα ist hier unklar. Die uneigentliche Erklärung ist wahrscheinlicher als die eigentliche. Die Worte εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται V. 32 müssen zum Folgenden gezogen werden, nicht wie in der Uebersetzung zum Vorangehenden.

oben §. 40, 6. V. 23 sollte die Uebersetzung lauten „und jener sind mehrere Priester geworden." Das „Bleiben" kann nicht bloß vom Priesterthum verstanden werden. Das ὅθεν V. 25 bezieht sich auf die eben bewiesene Unvergänglichkeit des Priesterthums. Mit V. 26 verläßt der Verf. nicht, wie de Wette bemerkt, den bisherigen Gedankengang, sondern setzt denselben fort, wie schon das γὰρ zeigt, und zwar so, daß er die nun folgenden Vorzüge Christi vor den levitischen Priestern als eine nothwendige Folge seiner V. 24 u. 25 nachgewiesenen Aehnlichkeit mit Melchisedek darstellt. V. 27 wird das „täglich" am besten von Tholuck und de Wette und zwar ganz allgemein mit „immerwährend" erklärt. Das τοῦτο wird hier gewiß richtiger auf das Opfern für das Volk als auf das Opfern überhaupt bezogen.

Der Verfasser führt hier die Kap. 7, 1 begonnene Vergleichung Christi mit Melchisedek (vergl. §. 40, 6) mit der Betrachtung Christi aus, stellt nach dem Uebergange V. 23, in welchem er die Vergänglichkeit der levitischen Priester als eine Eigenschaft hervorhebt, durch welche diese wie von Melchisedek so auch von Christo verschieden waren, die Ewigkeit Christi als die erste Eigenschaft, die er mit Melchisedek gemein hat V. 24 u. 25, dann seine Erhabenheit über die levitischen Hohenpriester als die zweite jener Eigenschaften V. 26 u. 27 dar und schließt diese beiden Eigenschaften wieder an die Psalmstelle, welche der Vergleichung Christi mit Melchisedek zu Grunde liegt, an V. 28. Diese ganze Gedankenreihe ist nicht mit der Partikularität behaftet, wegen welcher insbesondere 7, 11 — 22 oben ausgeschlossen werden mußte. Auch V. 28 gründet der Verfasser nicht wie 7, 11 ff. einen Beweis auf jene oft angeführte Psalmstelle, sondern führt sie nur an um in und mit ihr eine eigne Lehre darzustellen. Der ganze Abschnitt legt die Macht und Herrlichkeit Christi und zwar gleich sehr die seiner zeitlichen Erscheinung als die seiner ewigen Wirksamkeit dar und fodert die Stellung auf diesen Sonntag wegen seines erläuternden und ergänzenden Verhältnisses zu der Perikope §. 80, 6.

Jubilate.

§. 82. Die Macht und Herrlichkeit des auferstandenen Erlösers. (Fortsetzung.)

1. **Matth. 24, 37—44.** Christus weissagt den Zustand der Menschen zur Zeit des Endes.
2. **Joh. 16, 2—11.** „Wenn derselbe kommt, der wird die Welt strafen."
3. **" 17, 1— 8.** „Nun verkläre mich, du Vater."
4. **" 21, 15—19 M.** „Simon Johanna, hast du mich lieb?"

1. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 75. 1. Sie stellt den sorglosen Zustand der Menschen zur Zeit der Parusie durch eine Vergleichung mit dem Zustande der Menschen zur Zeit Noahs dar V. 37—39, verkündigt verschiedene Schicksale auch solcher Menschen bei der Parusie, welche bis zu dem Eintritt derselben in gleichen Verhältnissen und unter gleicher Beschäftigung gelebt haben V. 40 und 41, und ermahnt dann zur Wachsamkeit, mit der Lehre, daß die Zeit des Eintrittes der Parusie dem Menschen so unbekannt ist wie dem Hausherrn die Stunde, wo der Dieb kommt V. 42—44. Die mit V. 45 beginnende Vergleichung ist eben als solche von dem Bisherigen beziehungsweise unabhängig und gestattet als ein Ganzes eine eigne Auffassung und Behandlung. Da diese Perikope mit dem größeren Stücke Matth. 24 u. 25 im Zusammenhange steht, so rechtfertigt ihre Stellung sich in derselben Weise wie die der Perikope §. 81, 1.

2. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 81, 2. Schon V. 4 finden wir hier die Worte ταῦτα λελάληκα wieder, denen wir oben die Bedeutung einer Schlußformel beigelegt haben. Demungeachtet dehnen wir die Perikope über dieselbe aus, weil V. 2 u. 3, in so fern sie Leiden weissagen, welche die Jünger erdulden werden, den Inhalt der Rede 15, 17 — 16, 1 zusammenfassen und wiederholen, also nur die Einleitung zu der neuen Rede bilden, zu welcher, nachdem die erste Hälfte von V. 4 an das Vorangehende erinnert hat, die zweite durch das ταῦτα δὲ, welches sich eben durch das δὲ gegensätzlich an V. 2—4 anschließt, übergeht. Diese neue Rede beginnt nach der Bemerkung über ihren Inhalt ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον mit dem νῦν δὲ, wird aber nicht sogleich sondern erst nach einer eingeschalteten Bemerkung über den nahen Hingang Christi und das Verhalten der Jünger bei demselben (V. 5 u. 6), nämlich V. 7, dort aber mit den Worten ἀλλ' ἐγώ τὴν αλήθειαν λέγω ὑμῖν, welche das νῦν δὲ wieder aufnehmen, ausgeführt*). Dieser Auffassung des Verhältnisses der Sätze von ταῦτα δὲ V. 4 — 7 ff. zu V. 2—4 tritt nur das Bedenken entgegen, daß dieselbe einen stilistischen Fehler des Evangelisten voraussetzt, da die V. 5 eingeschaltete Bemerkung die Rede gradehin unterbricht und besser zu Anfang oder zu Ende des Abschnittes ihre Stelle gefunden haben würde. Allein es finden sich auch anderwärts bei Joh. 6, 39, 51; 11, 11; 17, 1 u. 2 ganz ähnliche Verschiebungen und Umstellungen der Sätze, so daß dieses Bedenken im Vergleich mit den der gewöhnlichen Erklärung, welchen die unsrige entgeht, gering erscheint. Die Schwierigkeit, daß die Frage „Wo gehst du hin?" V. 5 in der That von den Jüngern 13, 36 u. 14, 5 schon gethan worden war, wird freilich durch unsre Auffassung nicht ganz gehoben. Allein auch jede andre, nach welcher bei V. 4 abgetheilt wird, unterliegt derselben, und auch bei unsrer Auffassung bleibt die von de Wette ergriffene Auskunft übrig, daß der Vorwurf Christi V. 5 der stummen Betrübniß der Jünger im Allgemeinen gilt. Auch V. 8—11 hat eine verschiedene Auffassung und Erklärung erfahren. Allein die Erklärung des ἐλέγξει mit „überführen," der Sünde, von der Sünde der Welt, und der Gerechtigkeit, von der Gerechtigkeit Christi, der eignen und derjenigen, welche er giebt, erscheint hinreichend begründet.

Christus verheißt in diesem Abschnitte, nachdem er die Verkündigung der Leiden der Jünger wiederholt V. 2 u. 3 und den Grund derselben angegeben hat V. 4, und nachdem er gesagt hat, daß und warum er den Jüngern die folgende Verheißung noch nicht gegeben hat V. 4, und erst jetzt giebt V. 5, und nach einer Bemerkung über ihr Verhalten bei seinem nahen Hingange, das Kommen des Geistes und zwar als ein durch seinen Hingang bedingtes, und dann das Gericht des Geistes über die Welt. Diese Perikope erreicht nicht denjenigen Endpunkt, an welchen wir

---

*) Wenn 16, 1—4 als besondrer Abschnitt gefaßt wird, so ist zwar V. 2 u. 3 leicht und klar, aber V. 4 selbst in so fern sehr schwierig, als das doppelte ταῦτα beide Male von den Leiden verstanden werden muß. Denn das zweite ταῦτα kann schon wegen des beigefügten δὲ nicht füglich auf denselben Gegenstand bezogen werden wie das erste. Dazu kommt aber noch, daß Christus in der That schon früher Leiden verkündigt hatte, also in Beziehung auf diese hier nicht füglich sagen konnte: „Dieses habe ich Euch von Anfang an nicht gesagt." Vergl. Matth. 5, 10 und 10, 16. Auch muß, wenn bei V. 4 abgetheilt wird, die sehr bestimmt angedeutete Beziehung des νῦν δὲ V. 15 gradehin aufgegeben und der mit δὲ angedeutete Gegensatz als völlig bedeutungslos angesehen werden, so daß de Wette sagt: „Es bildet einen Gegensatz zu dem μεθ' ὑμῶν ἤμην, gehört aber doch nicht mit demselben zusammen," und damit zu einer sehr unklaren Bemerkung seine Zuflucht nimmt. Andre Exegeten nehmen bei πέμψαντά με eine Pause an, sehen sich also zu einer Voraussetzung getrieben, die immer nur ein willkührlicher Nothbehelf ist. Meyer findet hier weder eine Pause noch eine Verschiebung der Sätze und erklärt das νῦν δὲ V. 5: Jetzt aber ist dieses μεθ' ὑμῶν ἤμην vorüber, jetzt gehe ich hinweg zu dem, der mich gesandt hat, und in welche Stimmung seid ihr bei diesem meinem bevorstehenden Weggange versetzt." Aber auch durch diese Erklärung wird das δὲ bei dem νῦν nicht gerechtfertigt.

durch die erst V. 25 wiederkehrenden Worte ταῦτα λελάληκα ὑμῖν gewiesen sind, allein die Rede V. 2 bis V. 25 muß wegen ihrer Ausdehnung getheilt werden (§. 43, 2,) und zwar bei V. 11, weil V. 8—11 schon durch den sorgfältig ausgeführten Schematismus V. 8 die Absicht eine vollständige Darstellung zum Abschluß zu bringen bezeichnet, weil V. 12 die Verheißung des Geistes selbst unterbricht, und weil die Fortsetzung dieser Verheißung V. 13 nicht mehr wie das bisher Gesagte das Verhältniß des Geistes zur Welt betrifft. Der Bedeutung dieser Reihe entspricht der Inhalt dieser Perikope dadurch, daß Christus hier von seinem Hingange zum Vater spricht, den Geist als seine Sendung, die Wirkung des Geistes aber als eine Ueberführung der Welt wegen ihres Unglaubens an ihn bezeichnet. Diesem Sonntage aber gehört diese Perikope schon wegen ihres Zusammenhanges mit Kap. 15 an, in welchem sie ungeachtet des Schlußsatzes 16, 1 offenbar schon deshalb steht, weil sie die dort begonnene Verheißung des Geistes 15, 25 u. 26 weiter ausführt und die dort ausgeführte Schilderung des Hasses der Welt, noch einmal, wennauch nur um sie bald zu verlassen, aufnimmt.

3. Das sogenannte hohepriesterliche Gebet Christi ist von dem Evangelisten so wenig mit dem Vorangehenden verknüpft, daß es eine besondre Auffassung gestattet, auch wenn es nach Meyer's etwas gewagter Vermuthung vor Jesu Hinausgehen (14, 31) gesprochen sein sollte. V. 1 bezieht sich das δόξασόν unverkennbar auf den Tod am Kreuze, während es V. 5 weit über denselben hinausgeht und die überirdische Herrlichkeit Christi mit umfaßt. Die δόξα muß deshalb mit de Wette von einem Zustande verstanden werden, der mit dem Tode Christi beginnt und mit seinem Hingange zum Vater vollendet wird. In diesem Sinne ist die δόξα der Faden, an dem dieser Abschnitt sich von Anfang bis Ende fortbewegt.

Auf das Gebet Jesu um seine Verklärung, und auf die Bestimmung der Absicht derselben mit der Verklärung des Vaters V. 1, folgt eine Bestimmung jener Verklärung durch eine Vergleichung derselben mit der Jesu ertheilten Macht Allem, was ihm gegeben ist, das ewige Leben zu geben V. 2, eine Beschreibung des ewigen Lebens selbst V. 3, so wie eine Beschreibung des Werkes Jesu als eines bereits vollbrachten V. 4. Hierauf wird das Gebet um Verklärung mit einer neuen Bestimmung V. 5 und auch die Erklärung Christi, daß er sein Werk vollendet hat, jedoch mit dem Unterschiede von V. 4, wiederholt, daß dasselbe hier als eine Offenbarung des Namens Gottes an die Menschen, die Gott ihm gegeben hat V. 6, und ihre Erkenntniß, daß Alles, was Gott Christo gegeben hat, von Gott ist, als das jetzt erreichte Ziel seines Wirkens (νῦν V. 7), als Grund und Ursach dieses Ziels aber dargestellt wird, daß Christus ihnen die Worte gegeben hat, die ihm der Vater gegeben, daß sie erkannt und geglaubt haben, daß er von Gott gesandt ist V. 8. Da alle Sätze dieses Abschnittes von den beiden Hauptgedanken ausgehen „Verkläre mich, Vater! Ich habe dich durch Vollendung meines Werkes verklärt,“ so betrifft V. 1—8 überwiegend Christum selbst, indeß von V. 9 an das Gebet sich auf die Jünger richtet und eben deshalb die Theilung bei V. 8 gestattet, wenngleich V. 6—8 schon den Uebergang zu V. 9 bildet, vergl. §. 43, 2. In so fern nun dieser Abschnitt in seinem ganzen Umfange die Verklärung oder die Herrlichkeit Christi, und zwar gleich sehr die zeitliche V. 1 als die zeitlose V. 5 betrifft, entspricht er in allen

seinen Theilen der Bedeutung dieser Reihe. Die Unangemessenheit des Inhalts dieses Abschnittes zu dieser Reihe, daß dieß Gebet vor der Auferstehung gesprochen ist, gleicht sich durch die Art und Weise aus, in welcher sich uns oben §. 15, 2 die Bedeutung dieser Reihe ergeben hat. Die Stellung dieses Abschnittes auf diesen Sonntag aber ist einerseits durch die Nothwendigkeit den Schluß dieses Gebets unmittelbar vor der Himmelfahrt festzustellen, andrerseits durch die Theilung des Ganzen in drei Perikopen (vergl. §. 83 u. 84) bedingt.

4. In diesem Abschnitte, der die Erzählung von den Vorgängen am See Tiberias (vergl. §. 81, 3) fortsetzt, erscheint Christus nicht mehr im Gespräch mit allen Jüngern sondern im ausschließlichen Gespräch mit Petrus und mit Aeußerungen, welche sich sehr bestimmt auf die eigenthümliche Gemüthsverfassung des Letzteren beziehen. Die etwas dunkle Absicht der dreimaligen Frage an den Petr. wird durch die Beziehung jener wiederholten Frage auf die Verläugnung des Petr. hinreichend erklärt. Christus konnte bei jener Frage auch die Absicht haben den Petr. mit einer Erinnerung an seine Verläugnung zur wiederholten Prüfung seiner selbst und zur eignen Erneuerung seiner Liebe aufzufodern und ihn eben dadurch auf die Verkündigung der Leiden vorzubereiten, welche jener wiederholten Frage V. 18 unmittelbar folgt*).

Nach jener dreimaligen Frage, nach ihrer dreimaligen Beantwortung und nach der eben so oft wiederholten Uebertragung des apostolischen Berufes an den Petrus enthält diese Erzählung eine Weissagung der Leiden des Letzteren und schließt in der ersten Hälfte V. 19 mit einer erklärenden Bemerkung zu dem letzten Ausspruche Christi in dieser Unterredung ab. Denn im Folgenden wendet sich die Unterredung zu einem ganz andern Gegenstande, und schon die zweite Hälfte von V. 19 gehört weit mehr dem folgenden Abschnitte an als dem vorliegenden**). Dieser aber berichtet, wie der Auferstandene nach den früheren Unterredungen mit seinen Jüngern §. 81, 3 nun insbesondre den Petrus mit einer Erneuerung an seinen früheren Fall zur Liebe und Treue und zur Standhaftigkeit auch unter bevorstehenden Leiden ermuntert und damit seine Macht und Herrlichkeit offenbart. Die Stellung dieser Perikope auf diesen Sonntag ist demnach wie durch ihren Inhalt so auch durch §. 47 begründet.

Cantate.

(Frühlingsfest. §. 49, 4.)

§. 83. Die Macht und Herrlichkeit des auferstandenen Erlösers. (Fortsetzung) §. 15.

1.	**Matth. 24, 45–51; Mk. 13, 33–37; Luk. 21, 34–36.**		Eine Vergleichung in Betreff der Schicksale der Menschen am Ende.
2.	„	**25, 1–13.**	Das Gleichniß von den zehn Jungfrauen.
3.	**Joh.**	**16, 12–24.**	„Der Geist wird Euch in die ganze Wahrheit leiten."
4.	„	**17, 9–19.**	„Ich bitte für die, die Du mir gegeben hast."
5.	„	**21, 19 M. –25.**	Christus weist eine Frage des Petrus zurück.

1. Ueber das Verhältniß dieser Perikope zu den Reden über die Wiederkehr Christi überhaupt vergl. §. 75, 1 und 82, 1. Die Erklärung des dunklen τίς V. 45

*) Denn daß mit V. 18 Leiden des Petrus verkündigt werden, ist sicher, und auch die Weissagung des gewaltsamen Todes liegt nach Meyer in den Worten Christi; doch streiten die Ausleger darüber, ob das Ausstrecken der Hände auf den Kreuzestod oder nur auf eine Gefangenschaft gehe.

**) Auch Meyer nimmt vor ἀκολούθει eine Pause an und bemerkt, daß Jesus während des Gesprächs mit Petrus mit diesem sich von den Jüngern entfernt hat.

liegt auf keine Weise im Vorigen, womit dieser Satz der Form wie dem Inhalte nach nur in losem Zusammenhange steht, sondern im Folgenden. Es muß als Fragwort, und der ganze Satz, wie de Wette erklärt, gefaßt werden: „Wer ist wohl der treue und kluge Knecht, den sein Herr über sein Gesinde gesetzt hat?" Mit der folgenden Vergleichung, welche nicht vollständig ausgeführt ist, lehrt Christus, daß, wie der Knecht, der auch in der Abwesenheit des Herrn dessen Willen thut, bei dessen unerwarteter Ankunft erhöht, derjenige Knecht aber, der in der Abwesenheit des Herrn seine Pflicht versäumt, in der Meinung, daß der Herr nicht kommt, bei der unerwarteten Ankunft des Herrn gerichtet und verstoßen wird, so auch die Menschen bei seiner plötzlichen und unvorhergesehenen Wiederkehr zum Theil erhöht, zum Theil verstoßen und gerichtet werden, je nachdem sie bis dahin seinen Willen gethan haben oder nicht. Die Vergleichung enthält also, indem sie die Wiederkehr Christi als eine unvorhergesehene darstellt, eine Ermahnung zur beständigen, fortgesetzten Erfüllung seines Willens, auch bei der Verzögerung seiner Wiederkehr*). Der Bedeutung dieser Reihe entspricht diese Perikope schon durch ihre Beziehung auf die Parusie, mit welcher sie die Macht Christi, die sich bei derselben über die Bösen und Guten offenbaren wird, darstellt. Ihre Stellung auf diesen Sonntag ist durch ihren Zusammenhang mit Matth. 24, 37—44 vergl. 82, 1 bedingt. Vergl. §. 47.

2. Dieses Gleichniß unterscheidet sich mit seinem eigentlichen Sinne von der Vergleichung Mtth. 24, 45—51 nur dadurch, daß dort die Sorglosigkeit mehr als ein Thun gegen den Willen des Herrn, hier aber mehr als ein Unterlassen dessen, was zur Vorbereitung auf das ungewisse Kommen des Bräutigams nöthig ist, dargestellt wird, und daß hier noch gezeigt wird, wie beim wirklichen Kommen des Bräutigams oder des Herrn jeder Versuch das bis dahin Versäumte nachzuholen fruchtlos ist. Da es im Wesentlichen bei dem Hauptgedanken jener Vergleichung stehen bleibt und seiner ganzen Fassung nach durchaus selbstständig ist, so fodert es wie jene Perikope die Stellung auf diesen Sonntag.

3. Daß V. 12 nicht zum vorigen Abschnitte sondern zu dem vorliegenden gehört (vergl. §. 82, 2), ergiebt sich aus dem Gegensatze des ἄρτι V. 12 zu dem ὅταν δὲ V. 13 und des Satzes „Ihr könnt es nicht tragen" V. 12 zu dem „er wird Euch in die ganze Wahrheit leiten" V. 13. Die Uebersetzung dieser Worte V. 13 mit „alle Wahrheit" ist nicht genau. Der schon den Jüngern unverständliche Ausspruch V. 16 muß schon wegen der nahen Verbindung mit der Verheißung des Geistes auf die Sendung desselben bezogen werden**). Die Worte καὶ ὄψεσθέ με sind den Worten ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με Joh. 14, 19 dem Sinne nach durchaus gleich, vergl. §. 76, 6. Auch entscheidet der Schluß V. 16 ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα in so fern für die Beziehung jener Worte auf die Sendung des Geistes, als Christus kurz vor diesem Abschnitte seinen Hingang zum Vater als Bedingung der Sendung des Geistes bezeichnet hat 16, 7. Die Ungewißheit der Jünger über den Ausspruch Christi V. 16 wird zwar auf verschiedene Weise ausgedrückt V. 17 u. 18, allein die Fassung, welche dieselbe im Munde Christi selbst erhält, und die Erklärung, welche Christus giebt V. 15—22, zeigt, daß die Jünger besonders den Wechsel,

*) Luk. 21, 36 ist das σταθῆναι bald „bestehen," bald „erscheinen," „treten" erklärt worden.

**) Gegen eine andre Erklärung, nach welcher Christus hier bei dem πάλιν μίκρον, καὶ ὄψεσθέ με an die Auferstehung gedacht haben müßte, spricht schon der Zusammenhang, in so fern derselbe die Auferstehung in keiner Weise betrifft, wohl aber die Sendung des Geistes.

welchen Christus mit V. 16 verkündigt hatte, nicht zu fassen vermochten. Da Christus mit diesen Worten die Verheißung des Geistes erklärt, so sind die Worte πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς V. 22 wie die ähnlichen 14, 18 u. 19 von der Sendung des Geistes zu verstehen. Die letzten Worte von V. 22 „und Eure Freude soll Niemand von Euch nehmen" gehen streng genommen schon über die von den Jüngern gewünschte Erläuterung hinaus, und noch weiter geht V. 23 von jener Erörterung ab. Allein das ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ kann hier nur auf das ὄψομαι V. 22 bezogen, also von dem Tage der Sendung des Geistes verstanden werden, und entspricht als Zeitbestimmung dem μικρὸν V. 16 so genau, daß die folgenden Worte als Fortsetzung der durch die Erläuterung V. 17—22 unterbrochenen Verheißung des Geistes gefaßt werden müssen. Die Worte ταῦτα λελάληκα V. 25 können hier mit Sicherheit als Schlußformel angesehen werden, obgleich ihr grammatisches Verhältniß zur zweiten Hälfte V. 25 die Verbindung mit der folgenden Perikope fodert. Die Rede nimmt nämlich offenbar V. 25 eine andre Wendung, nach welcher die Verheißung des Geistes mehr zurücktritt, wenngleich immer noch vorausgesetzt wird.

Christus verheißt hier nach dem einleitenden Ausspruch V. 12, daß der Geist die Jünger in die ganze Wahrheit leiten werde, indem er Alles, was er sagen werde, von ihm und eben deshalb von Gott nehmen werde, weil Alles, was der Vater hat, sein ist V. 13—15. Darauf deutet Christus die Zeit der Sendung des Geistes an und erläutert diese Andeutung, da sie den Jüngern unklar ist, durch deutlichere Aussprüche über den bereits angedeuteten ihnen bevorstehenden Wechsel V. 17—22. Endlich aber ergänzt Christus die Verheißung der Wirkungen des Geistes auf die Jünger durch die Verheißung der bleibenden Freude V. 22 und des Betens in seinem Namen und der Erhörung desselben*). Der dargelegte Inhalt dieser Perikope entspricht der Bedeutung dieser Reihe schon durch die Art und Weise, in welcher V. 14 u. 15 das Verhältniß Christi zum Geiste beschrieben wird so wie durch die Aussprüche am Schluß über das Gebet in Jesu Namen und dessen Erhörung. Diesem Sonntage aber gehört diese Perikope nach §. 47 schon wegen ihres Zusammenhanges mit V. 2—11 an, da sie von den Wirkungen des Geistes auf die Welt, die in jenem Abschnitte beschrieben sind, zu den Wirkungen des Geistes in den Jüngern fortschreitet.

4. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 82, 3. V. 17 werden die Worte ἐν τῇ ἀληθείᾳ besser „in der Wahrheit" als „durch die Wahrheit" erklärt, da das Gebet die volle geistige Gemeinschaft der Jünger mit Christo betrifft, und Christus sich selbst die Wahrheit nennt. Das ἁγιάζω V. 19 kann nur von Christi Opferung seiner selbst im Tode verstanden werden. Die einzelnen Sätze dieses Abschnittes sind der Form nach ganz aphoristisch, hängen aber dem Inhalte nach in so fern sehr genau zusammen, als der eine Theil Bitten Christi für die Jünger, der andere lediglich Gründe für diese Bitten enthält.

Die Bitten Christi für die Jünger in diesem Abschnitte, welche nach der ganz allgemeinen V. 9, V. 11 Ende, V. 13, V. 15, V. 17 u. 18, V. 19 ausgesprochen

---

*) Mit diesem Zusammenhange der Sätze zeigt sich die herkömmliche Trennung der Sätze bei V. 23 in den Perikopen eben so unstatthaft wie die Abtheilung bei V. 5 u. 16. De Wette's Eintheilung, nach welcher V. 16—28 einen besondern Abschnitt und V. 20—28 noch einen Theil desselben bildet, erscheint, auch ganz abgesehen von dem Werthe, den wir den Formeln 16, 1, 25 u. 33 beilegen, schon deshalb unhaltbar, weil V. 16 der Anfang eines neuen Abschnittes auf keine Weise angedeutet wird, und weil V. 16 eine ergänzende Bestimmung zu der vorangehenden Verheißung des Geistes enthält. Die Theilung der Rede bei V. 20 durchschneidet aber offenbar die Erläuterung Christi zu seinem Ausspruch V. 16, da diese von V. 20—22 fortgeht, und die Theilung bei V. 28 sondert die Worte der Jünger von den Worten Christi, auf welche jene sich beziehen, so ab, daß sie die Auffassung der ersten verhindert.

sind, treffen alle in dem Einen Gegenstande, der vollen Gemeinschaft der Jünger mit Christo und durch ihn mit Gott, zusammen, wenngleich die Bitte V. 11 mehr die Wirkung dieser Gemeinschaft, nämlich das Einssein der Jünger untereinander, und V. 15 mehr die Bedingung jener Gemeinschaft, nämlich die Bewahrung vor der Welt betrifft, und V. 11 mehr auf das Bleiben in jener Gemeinschaft, V. 13, 17, 19 mehr auf die Fortschritte und das Wachsthum in derselben geht. Die Gründe für die Bitten Christi für seine Jünger V. 9 E., V. 10, V. 11 Anf., V. 12 u. 13 Anf., V. 16 u. 18 lassen sich auch leicht auf den Einen zurückführen, daß die Jünger bereits Christo und durch ihn Gott angehören. Nur die Verse 12 u. 13 enthalten nicht sowohl die Gründe für das Erbetene als den Grund dafür, daß Christus eben jetzt bittet: Νῦν δὲ πρός σε ἔρχομαι V. 13. Wegen der hiermit nachgewiesenen Einheit des Inhalts von V. 9—19 muß die Perikope bis dahin ausgedehnt werden. Von V. 20 an nehmen die Bitten eine andere Richtung. Der dargelegte Inhalt der Perikope entspricht nun der Bedeutung dieser Reihe schon durch die Art und Weise, in welcher Christus sich hier selbst V. 9 und 10 als Bedingung und Grund aller Gemeinschaft der Seinigen mit Gott bezeichnet und seine Einheit mit Gott hervorhebt V. 11. Ueber ihre Stellung auf diesen Sonntag vergl. §. 82, 3.

5. Diese Perikope beginnt mit den Worten εἰπὼν λέγει αὐτῷ vergl. 82, 4. Die wortreiche Bezeichnung des andern Jüngers V. 20 kann nicht anders als von Johannes verstanden werden. Luthers Uebersetzung der Worte οὗτος δὲ τί V. 21: „Was soll aber dieser?" wird zwar durch das unmittelbar Vorangehende begünstigt, aber die andere Erklärung dieser Worte: „Was wird mit diesem werden?" gewinnt durch die vorangehende Weissagung Christi V. 18 wie durch seine Antwort V. 22 größere Wahrscheinlichkeit. Denn in dieser Antwort Christi liegt, daß das Bleiben oder am Leben-Bleiben des Johannes nur von Christo abhänge, und daß es deshalb dem Petrus nicht zustehe nach dem Schicksale des Johannes zu fragen oder einen Unwillen darüber zu äußern, daß Johannes nicht einen so schmerzhaften Tod wie er zu erwarten habe. V. 24 u. 25 hängen mit der Erzählung in so fern zusammen, als sie den einen der Jünger, von denen hier die Rede ist, noch näher bezeichnen, und V. 25 hat für die Erzählung als Perikope denselben Werth wie der frühere Schluß des Evang. 20, 30 u. 31 vergl. §. 80, 4.

Christus weist in dem hier mitgetheilten Gespräch den Petrus in die Grenzen zurück, in welchen er sich bei aller Liebe und allem Vertrauen in seinem Verhältnisse zu ihm halten sollte. Er erscheint demnach hier tadelnd und demüthigend, während er in allen andern Unterredungen nach seiner Auferstehung Glauben erweckend, erhebend und leitend auftritt. Dieser Unterschied des hier mitgetheilten Gesprächs von den früheren berechtigt nach §. 43 zu einer Trennung des Abschnittes von der vorangehenden Erzählung, mit welcher er eng verbunden ist, ohne jedoch besondere Beziehungen auf denselben zu enthalten. Die Stellung dieser Perikope ist durch diesen Zusammenhang mit den Vorangehenden begründet §. 47.

Rogate.

§. 84. Die Macht und Herrlichkeit des auferstandenen Erlösers (Schluß) §. 15.

1. **Matth. 25, 14—30. Luk. 19, 11—28.** Das Gleichniß von den anvertrauten Pfunden.
2. **„ 28, 16—20.** „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden."
3. **Joh. 16, 25—33.** „Es kommt die Stunde, daß ich nicht mehr durch Sprüchwort mit Euch reden werde."
4. **„ 17, 20—26.** „Ich bitte auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden."
5. **Hebr. 9, 6—14.** Vergleichung des Dienstes Christi mit dem der levitischen Hohenpriester.

1. In der Darstellung des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden weicht Lukas in so fern von Matthäus ab, als er dem Gleichnisse eine viel frühere Stellung giebt, als er Bürger erwähnt, welche die Herrschaft des verreisten Herrn verschmähten V. 14 und V. 27, und eine viel geringere Summe als den Knechten anvertraut angiebt. Doch setzt auch Lukas dieses Gleichniß mit 19, 11 in eine bestimmte Beziehung auf die Parusie, die Matthäus durch ὥςπερ 25, 14 und das in der Uebersetzung übergangene γάρ ausdrückt*). Der Sinn des Gleichnisses ist nach beiden Evangelisten, daß in dem Gerichte, welches Christus bei seiner Wiederkehr halten wird, nur diejenigen bestehen werden, welche mit ihren Gaben thätig für das Reich Gottes gewirkt haben, während diejenigen verstoßen werden, welche diese ihre Gaben nicht benutzt haben, auch wenn sie ihre Unthätigkeit mit ihrer Furcht vor dem Herrn glauben entschuldigen zu können. Christus setzt mit diesem Gleichnisse die Foderungen an die Menschen in Absicht seines Gerichtes fort und zwar so, daß er der im vorigen Gleichniß ausgesprochenen Foderung der Bereitschaft zu seinem Empfange die der fortgesetzten Thätigkeit und Benutzung der empfangenen Gaben hinzufügt.

Die bei Matthäus folgende Schilderung des eigentlichen Gerichtes bei der Parusie Matth. 25, 31—46 steht zwar mit dem ganzen prophetischen Stücke Matth. 24 u. 25 noch im Zusammenhange, ist jedoch von dem vorliegenden Abschnitte durch eine besondere Einleitung getrennt und stellt in ihrem ganzen Umfange die Handlung des Gerichts so vollständig und ausschließlich dar, daß sie einem späteren Sonntage als dessen Bedeutung mehr entsprechend vorbehalten werden muß. Die Stellung dieser Perikope rechtfertigt sich wie die der vorangehenden Abschnitte dieses ganzen Stückes, vergl. §. 83, 1 u. 2.

2. Der Anfangspunkt dieser Perikope fällt mit dem eines synoptischen Abschnittes zusammen. Wir verlassen jedoch hier die Anordnung der Synopsis, in so fern als sie mit diesem Abschnitte Mark. 16, 15—18 und Luk. 24, 44—49 zusammenstellt, und zwar zunächst deshalb, weil Matthäus hier die einzige Erscheinung des Auferstandenen, welche er berichtet, und zwar als in Galiläa vorgegangen erzählt, die Worte Christi in den angeführten Versen des Markus sich dagegen dessen übrigen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen so nahe anschließen, daß sie wie diese alle in Jerusalem gedacht werden müssen. Dazu kommt, daß die Reden Christi bei Matthäus von denen des Markus in der Art, wie sie die Taufe erwähnen, und in den Verheißungen Christi für das apostolische Wirken, und noch mehr von denen des Lukas in dem entsprechenden Abschnitte abweichen, und daß die Abschnitte des Markus und Lukas mit dem Schluß der Evangelien verbunden werden müssen, vergl. §. 85**).

---

*) Das ὥσπερ Matth. 25, 14 erscheint ohne entsprechende Vergleichungspartikel. Das χαρά Matth. 25, 21 ist bald von einem Gastmahle, bald von dem Freudenfeste des zurückkehrenden Herren, bald angemessener von himmlischer Seligkeit verstanden worden.

**) Durch die kritische Unsicherheit der Tauffornel V. 19 wird der Perikope ihr jedenfalls bedeutender Werth als solcher nicht entzogen.

In dem bezeichneten Umfange stellt diese Perikope mit großer Bestimmtheit einen der letzten Lebensmomente des Auferstandenen, vielleicht den dem Hingange selbst unmittelbar vorangehenden und zwar mit Worten dar, in welchen derselbe das Bewußtsein seiner ewigen unendlichen Macht und Herrlichkeit ausspricht, früher ertheilte Befehle für das Wirken seiner Jünger im weitesten Umfange und in der größten Bestimmtheit wiederholt und seinen immerwährenden Beistand verheißt. Mit diesem Inhalte entspricht diese Perikope der Bedeutung dieser Reihe sehr bestimmt, und sie gehört diesem Sonntage an, weil Matthäus sein Evangelium mit derselben beschließt ohne die Himmelfahrt selbst zu berichten.

3. Da im Vorangehenden höchstens V. 21 ein Gleichniß, aber nicht mehre vorkommen, so sind die Worte ἐν παροιμίαις V. 25 unklar und hat die erste Hälfte dieses Verses einen geringen Werth für das Vorangehende, während sie mit dem vorliegenden Abschnitte schon durch den Gegensatz παῤῥησίᾳ und durch die Verbindung des ganzen Satzes zusammenhängt. Da im Vorigen die Sendung des Geistes verheißen ist, so müssen auch die Worte ἔρχεται ὥρα und ἐν ἐκεινῇ τῇ ἡμέρᾳ in Beziehung auf dieselbe gesetzt werden, wennauch nicht so, daß die hier ausgesprochene Verheißung genau an dem Tage der Sendung des Geistes erfüllt werden soll, doch so, daß ihre Erfüllung Wirkung der Sendung des Geistes ist. V. 29, wo das παροιμίαν wiederkehrt, sprechen die Jünger einen besonders lebhaften Eindruck der Worte Christi (V. 26—28, nicht V. 20—28, wie Meyer erklärt, wegen des παροιμίαν) aus. V. 31 wäre die Uebersetzung nur dann richtig, wenn sie eine Frage ausdrückte, was nicht ihr Sinn zu sein scheint. Denn Christus verneint mit der Frage Ἄρτι πιϛεύετε; die eben von den Jüngern ausgesprochene Erklärung und begründet diese Verneinung mit einer Hinweisung auf die Zukunft V. 32, nach welcher er, wieder anknüpfend an V. 25 u. 26, die Rede schließt (ταῦτα λελάληκα) V. 33*).

Christus verkündigt hier den Jüngern, daß er künftig, nach der Sendung des Geistes, klarer und deutlicher über den Vater zu ihnen reden werde, und daß sie zu derselben Zeit das, wozu er sie V. 23 aufgefodert hatte, thun, nämlich den Vater in seinem Namen bitten werden V. 26 Anf. Nachdem Christus auf diese Weise den Jüngern eine Vervollkommnung ihres Verhältnisses zu ihm selbst durch die Sendung des Geistes verheißen hat, zeigt er ihnen, warum sie selbst und nicht er den Vater bitten werde, nämlich weil sie Liebe zu ihm gefaßt und Glauben an seine göttliche Sendung erlangt haben, und er in der That, wie er von Gott ausgegangen sei, so auch zu Gott gehe. Hierauf erklären die Jünger, daß durch diese unumwundene Rede der oben V. 25 u. 26 angedeutete Zeitpunkt bereits eingetreten sei V. 29 u. 30. Diese Erklärung aber weist Jesus zurück, indem er ihnen zu erkennen giebt, daß sie die bevorstehende Prüfung ihres Glaubens nicht bestehen werden V. 32, aber nachdem er den Frieden, den die Jünger in ihm haben sollen, als Zweck der Rede bezeichnet hat, mit dem Troste schließt, daß er nicht allein sei, und daß er die Welt, in der die Jünger Trübsal haben, überwunden habe V. 33. Aus diesem Inhalte des Abschnittes ergiebt sich sein durchgreifender Zusammenhang, also die Nothwendigkeit

*) Meyer bestreitet die Fassung des V. 31 als Frage und zwar deshalb, weil ἄρτι den Nachdruck habe und weil Jesus den jetzigen Glauben der Jünger nicht bezweifeln könnte. Er nimmt V. 31 als concessiv. Aber auch bei der fragenden Fassung ruht wegen V. 29 u. 30 der Nachdruck auf ἄρτι, und V. 32 u. 33 kündigen den Beweis einer Schwäche an, mit welcher der Glaube der Jünger jetzt eben so behaftet war, als später, wo sie sich zeigte.

ihn zusammenzufassen. Da er ein vollkommneres Verhältniß der Jünger zu Christo, und zwar als Wirkung der Sendung des Geistes verheißt, so schließt er sich den vorangehenden Reden und Verheißungen, in welchen vom Haß der Welt, vom Wirken des Geistes auf dieselbe 16, 2—11 und von dem Wirken desselben in den Jüngern V. 12—24 die Rede ist, ergänzend und steigernd an und fodert diese Stellung schon nach §. 47. Durch den sehr hervorgehobenen Schluß der bisherigen Reden bei 16, 33 entspricht der Abschnitt auf besondere Weise der Bedeutung dieses Sonntages als desjenigen, der dem Feste der Himmelfahrt unmittelbar vorangeht*).

4. Mit dem Anfange dieses Abschnittes wendet das Gebet Christi sich auf alle Gläubigen, auch die durch das Wort der Jünger Glaubenden**). Christus bittet hier, daß alle, gegenwärtige und künftige Gläubige eins seien, wie er mit dem Vater eins ist, damit die Welt an ihn glaube V. 20 u. 21, sagt dann, daß die Einheit der Gläubigen der Zweck seines Wirkens gewesen sei V. 22, und wiederholt die Beschreibung der schon V. 21 geschilderten Einheit der Gläubigen V. 23. Hierauf folgt eine zweite Bitte für alle Gläubigen, welche auf örtliches Zusammensein mit ihnen gerichtet ist, mit einer Angabe des Zweckes dieser Bitte V. 24. Endlich sagt Christus, daß die Welt Gott nicht erkenne, aber die Gläubigen durch ihn Gott erkannt haben V. 25, und spricht dann den Zweck seines Wirkens mit der Liebe, und eben deshalb in ganz ähnlicher Weise wie oben (V. 22) aus V. 26. Die beiden Bitten V. 21 u. 24 hängen durch ihren Inhalt so untereinander zusammen, daß die zweite die erste versinnlicht und eben damit ausführt. An diese beiden Bitten schließen sich alle übrigen Sätze genau an. Da die Einheit mit Christo als Bedingung der Einheit mit Gott bezeichnet wird V. 20, 21 u. 22, V. 25, so betrifft auch dieser Abschnitt die Macht und Herrlichkeit Christi. Diesem Sonntage aber gehört er als Perikope nicht allein wegen seines Zusammenhanges mit den auf die vorangehenden Sonntage gestellten ersten Abschnitten des hohenpriesterlichen Gebetes sondern auch als Schluß dieses Gebetes selbst an, da dieser Sonntag der letzte von allen ist, deren Bedeutung sich wesentlich auf Momente des zeitlichen Lebens des Erlösers gründet.

5. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 40, 8, über den Endpunkt §. 40, 9. V. 6 hat die Uebersetzung falsch: „Da nun solches zugerichtet war — gingen" statt „da nun solches bereitet ist — gehen" und „richten aus ꝛc." V. 7 ist das ἅπαξ etwas dunkel, weil der Hohepriester am Versöhnungstage zweimal in das Allerheiligste gehen mußte, wird aber am sichersten „an einem Tage" erklärt. Am Schluß hat die Uebersetzung falsch: „für sein selbst und des Volkes Unwissenheit" statt „für sich selbst und die Vergehungen des Volkes." V. 8 können die ersten

*) Die Abtheilung der herkömmlichen Perikope V. 23—30 nimmt im Anfange einen Satz in dieselbe auf, der zum vorigen Abschnitt gehört, und bricht mit V. 31—33 die Spitze des Ganzen ab.

**) Das Perf. δέδωκα αὐτοῖς V. 22 ist wohl nicht historische Prolepsis sondern bezeichnet die Herrlichkeit der Gläubigen als durch das bisherige Wirken Christi bereits vollständig gesichert. V. 25 wird das καὶ von Einigen „und doch," von de Wette aber so erklärt, als habe der Evangelist eigentlich καὶ — καὶ schreiben und damit „freilich, zwar" sagen wollen und dann die Construction geändert. Meyer hält zwar die gewöhnliche Bedeutung „und" fest, nimmt aber dabei eine gegensätzliche Beziehung des καὶ zu dem δίκαιε an, so daß es so viel bedeute als „und gleichwohl". Diese Erklärung des schwierigen καὶ, welches die Uebersetzung ganz übergeht, erscheint gewagter als die de Wette's.

Worte nur durch die Voraussetzung erklärt werden, daß dabei der heilige Geist als Urheber des alttestamentlichen Gottesdienstes angesehen wird. Die Worte „Weg zur Heiligkeit" in Luthers Uebersetzung entsprechen dem Sinne und dem Zusammenhange der Worte τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν weniger als de Wette's Erklärung „Weg zum Heiligthume" oder die vielleicht noch passendere „Weg der Heiligen." Auch scheint das τῆς πρώτης σκηνῆς richtiger mit „vordere Hütte" als mit „erste Hütte" übersetzt zu werden. V. 9 ist die Uebersetzung „Welche mußte zur selben Zeit ein Vorbild sein ꝛc." falsch und sollte heißen: „Welches Sinnbild für die gegenwärtige Zeit ist, nach welchem Gaben und Opfer dargebracht werden, welche nicht vermögen den, der den Gottesdienst verrichtet, im Gewissen zu vollenden*)." V. 10 verbindet die Uebersetzung falsch mit „Gottesdienst thut," da hier die Beschreibung der Gaben und Opfer V. 9 fortgesetzt wird. Sie überträgt überdieß das ἐπὶ im Anfange durch „mit." De Wette erklärt dasselbe treffend durch „nebst," während es Andre für „in Beziehung auf" nehmen. Das „äußerlicher Heiligkeit" der Uebersetzung steht sehr frei statt „fleischlichen Satzungen." Das ἐπικείμενα am Ende V. 10 kann nicht anders als auf θυσίαι V. 9 bezogen werden, und ist eine stilistische Unregelmäßigkeit, deren Veranlassung in dem δῶρα liegt. V. 11 hat die Uebersetzung willkührlich „ist gekommen, daß er sei" statt „Christus kam als Hoherpriester der zukünftigen Güter und ging." Auch steht „die nicht also gebauet ist" statt „nicht von dieser Schöpfung." V. 13 sollte statt „die Asche — Reinigkeit" stehen: „die Asche von der Kuh, indem sie die Verunreinigten besprenget, heiliget zur fleischlichen Reinigkeit." V. 14 sollte nach der richtigern Lesart stehen „ewigen Geist" (vom geistigen Wesen Christi). Das ἄμωμον, welches sich auf die Beschaffenheit der Opferthiere bezieht, sollte mit „fehllos" statt mit „ohne allen Wandel" übersetzt sein.

Die V. 10 schließende Beschreibung des Dienstes der jüdischen Hohenpriester betrifft wesentlich vier Eigenschaften desselben, den Ort, an dem er Statt fand (τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων V. 6), von welchem im Bisherigen gezeigt wurde, daß er mit Händen gemacht ist, dann die Wiederholung der levitischen Opfer (διὰ παντὸς V. 6), ferner den Umstand, daß der jüdische Dienst eben in Darbringung von Opfern bestand V. 7, endlich die Unzulänglichkeit dieses Dienstes, welche V. 8—10 damit dargethan wird, daß der heilige Geist in und mit der Einrichtung des jüdischen Priesterthums selbst die Unzulänglichkeit desselben angedeutet habe, und daß die Opfer und Gaben das Gewissen dessen, der den Gottesdienst verrichtete, nicht zu reinigen vermochten. Diesen vier Eigenschaften des Dienstes der jüdischen Hohenpriester gegenüber führt der Verfasser V. 11 — 14 vier Eigenschaften des Dienstes Christi, des Hohenpriesters der Güter, die da kommen sollten, V. 10 an, nämlich daß er in ein Heiligthum einging, welches nicht mit Händen gemacht ist V. 11, daß er ein einmaliges Opfer von ewiger Wirkung brachte, daß er nicht Gaben und Opfer sondern sich selbst darbrachte V. 12, und daß eben darum sein Priesterthum die Gewissen der Menschen reinigt V. 13 u. 14. Beide Theile des Ab-

*) Schon V. 8 enthält die παραβολή. Das ἥτις παραβολὴ muß also zusammen als Subjekt des in den Worten εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα enthaltenen Prädicats „für die gegenwärtige Zeit," (nicht „zur selbigen Zeit," wie Luther übersetzt) gefaßt werden. Dieses καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα ist von der mosaischen Zeit, von der Zeit des Verfassers und der Leser, also der Zeit des Reiches Gottes, und von beiden zugleich (de Wette) erklärt worden. Da hier nicht füglich an eine andre Zeit gedacht werden kann, als V. 10 bei den Worten καιροῦ διορθώσεως, so muß auch hier an die Zeit des Reiches Gottes gedacht werden. Auch die folgenden Worte der Uebersetzung „in welcher Gaben und Opfer geopfert wurden" sind in jedem Falle falsch, möge man nun die Lesart καθ' ὅν, oder die von de Wette verworfene, aber dem Zusammenhange entsprechendere καθ' ἥν vorziehen.

schnittes entsprechen und ergänzen sich so genau, daß ihre Verbindung durchaus nothwendig ist. Die Weglassung von V. 6—10 in der gewöhnlichen Perikope ist für die homiletische Behandlung und für die Auffassung des Ganzen eben so nachtheilig, als die Zuziehung von V. 15 ohne Wirkung ist. Daß diese Perikope wesentlich die ewige Herrlichkeit Christi betrifft, leuchtet aus ihrem Inhalte unmittelbar ein. Sie findet aber an diesem Sonntage ihre angemessene Stellung, weil sie die Vergleichung Christi mit den jüdischen Hohenpriestern vollständiger durchführt als alle übrigen Abschnitte des Hebräerbriefes, und eben deshalb zugleich mit einer Hindeutung auf seinen Hingang zu Gott das Wesen und den Zweck seiner ganzen Wirksamkeit in der Zeit umfaßt, auf welche dieser Sonntag in so fern zurückweist, als er der letzte von allen Sonntagen des Kirchenjahres ist, die sich unmittelbar auf Momente des zeitlichen Lebens Christi beziehen.

Himmelfahrt.

§. 85. Der Hingang Christi zu Gott. §. 15, 1.

1. **Mk. 16, 15—20.** Christus wird vor den Jüngern nach den letzten Worten an dieselben zum Himmel aufgehoben.
2. **Luk. 24, 44—53.** Christus führt die Jünger nach seiner letzten Rede nach Bethanien und scheidet von ihnen.
3. **A.G. 1, 1—11.** Christus wird nach einem Befehle und einer Verheißung vor den Augen der Jünger aufgehoben.
4. **Hebr. 8, 1 u. 2.** Zusammenstellung der Vorzüge des Priesterthums Christi vor jedem andern.

1. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist bereits durch unsre Bemerkung zu §. 79, 3 sicher gestellt. Auch ist bereits §. 84, 2 dargethan, warum wir mit Bestimmung dieser Perikope die Anordnung der Synopsis, welche Mark. 16, 15—18 mit Matth. 28, 19 u. 20 zusammenstellt, verlassen*). Der Abschnitt berichtet den Befehl zur allgemeinen Verkündigung des Evangeliums, welchen Christus im letzten Augenblick den Jüngern ertheilte, seine Belehrung über die Folgen des Glaubens und des Unglaubens V. 16, seine Verheißungen für die Gläubigen V. 17 u. 18, seine Himmelfahrt V. 19 und die Verkündigung des Evangeliums nach derselben. Die beiden in der Synopsis getrennten Theile dieser Perikope V. 15—18 u. 19—20 verhalten sich, da V. 19 lediglich die äußre Begebenheit, V. 15—18 aber die Befehle, die Lehren und Verheißungen Christi bei seiner Himmelfahrt, also die Gedanken und Hoffnungen darstellt, welche in diesem Momente sein Bewußtsein erfüllten, wesentlich wie die äußre und innre Seite derselben Thatsache, und V. 20 stellt die unmittelbare Wirkung derselben auf die Jünger dar.

2. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 79, 3. Es wird hier berichtet, wie Christus den Jüngern mit Anwendung der Weissagungen der Propheten befohlen habe bis zur Sendung des Geistes in Jerusalem zu bleiben V. 44—49, wie er dann die Jünger nach Bethanien geführt habe und vor ihnen aufgenommen sei, die Jünger selbst aber nach Jerusalem zurückgekehrt seien V. 50—53. Die Erzählung der Begebenheit der Himmelfahrt selbst ist hier V. 50 mit der vorangehenden Rede keinesweges so eng verbunden wie Mark. 16, 19, und der Moment der

*) Die sehr bestimmten Weissagungen Christi lassen sich durch die Vermuthung erklären, daß sie in der späteren Ueberlieferung mit der Erzählung bereits geschehener Thatsachen vermischt worden sind. Ueber den Sinn der Worte ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ vergl. Erl. 4.

Himmelfahrt ist nach der Darstellung des Lukas noch durch eine Handlung Christi, durch das Segnen der Jünger, bezeichnet. Da aber Christus nach dem Bericht des Markus, ja auch nach dem anderen Bericht des Lukas von der Himmelfahrt Christi Apost. Gesch. 1, 8 u. 9 noch in dem letzten Momente seines Lebens auf der Erde zu seinen Jüngern von seinem Reiche und dessen Verbreitung sprach, so müssen die von der Synopsis getrennten Theile dieser Perikope V. 44—49 u. 50—53 aus denselben Gründen wie die der Erzählung des Markus (vergl. zu 1) verbunden werden.

3. Nach der Anrede an den Theophilus und nach einer Darstellung des Umgangs Christi mit seinen Jüngern nach der Auferstehung V. 3 berichtet Lukas hier den Befehl, daß die Jünger Jerusalem vor der Sendung des Geistes nicht verlassen sollen V. 4 u. 5, theilt dann ein Gespräch Christi mit den Jüngern mit, welches sich an jenen Befehl knüpft, und mit einer nochmaligen Verheißung des Geistes und dem Befehl für Christum zu zeugen endet V. 6—8. An dieses Gespräch schließt sich die Erzählung von der Himmelfahrt Christi V. 9 und von der Rede zweier Männer in weißen Kleidern über dieselbe an V. 10 u. 11*). Mit der durchaus zusammenhängenden Erzählung von der Himmelfahrt muß die Anrede an den Theophilus V. 1 u. 2 verbunden werden, da sie selbst schon diese Begebenheit berührt. Der Bericht über das Verhalten der Jünger nach der Himmelfahrt Christi V. 12—14 ist aber in dem Maaße ausführlicher und selbstständiger als der ihm entsprechende Luk. 24, 52 u. 53, daß er die Behandlung als besondre Perikope gestattet, die vorliegende Perikope also bei V. 11 geschlossen werden muß. Da dieselbe fast durchgängig den Hingang Christi von der Erde betrifft, so leuchtet die Angemessenheit ihrer Stellung, die mit der der herkömmlichen Perikope ganz übereinstimmt, von selbst ein.

4. Die Abtheilung dieses kurzen Abschnittes ist durch unsre früheren Nachweisungen in so fern unbedingt gesichert, als bereits §. 40, 6 dargethan ist, daß mit 7, 28 der erste untergeordnete Abschnitt des Hauptabschnittes Kap. 7, 1 — 10, 18 zu Ende geht, und als §. 40, 7 der unmittelbar folgende Abschnitt ausgeschlossen worden ist. Der Anfang *κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις*, den de Wette etwas abweichend von Luther übersetzt „die Hauptsache bei dem, was gesagt wird" bezeichnet den Inhalt von 8, 1 u. 2 sehr bestimmt als eine zusammenfassende Darstellung der ganzen Lehrentwickelung 7, 1—10, 18, die hier am Ende des ersten Abschnittes jener Entwickelung zu der Fortsetzung derselben hinüberleitet, welche freilich V. 3 ff. u. V. 8 ff. noch unterbrochen und erst 9, 1 aufgenommen wird. Die Worte *ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης κ.τ.λ.* V. 1**) fassen zunächst den Inhalt der bisherigen Entwickelung jenes Hauptabschnittes zusammen. Denn der Vorzug Christi vor allen Menschen nicht allein, sondern auch vor allen jüdischen Hohenpriestern insbesondre ist mit seiner Aehnlichkeit mit

---

*) Die Worte *διὰ πνεύματος ἁγίου* V. 2 werden besser mit *ἐξελέξατο* verbunden als mit *ἐντειλάμενος*. Der Zusammenhang der Frage V. 6 mit V. 5 läßt sich nur durch die Vermuthung herstellen, daß die Jünger sich einen genauen Zusammenhang der Sendung des Geistes mit der Wiederherstellung des Reiches Gottes gedacht haben.

**) Diese Worte sind von Luther mit „der da sitzet zu der Rechten, auf dem Stuhl der Majestät im Himmel" nicht genau übersetzt. Richtiger wäre: „Welcher sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät im Himmel." Das Sitzen zur Rechten Gottes ist verschieden, bald von der Theilnahme an der Herrschaft, bald von dem besonderen Schutze Gottes, erklärt worden. Die letzte, von Bleek mit großer Wahrscheinlichkeit ausgeführte Erklärung stimmt mit jener darin überein, daß die ganze Formel einerseits die volle Gemeinschaft Christi an dem Wesen und der Macht Gottes und andrerseits die Erhabenheit über alle andern Wesen ausdrückt.

Melchisedek Kap. 7 und zwar besonders V. 23—28 ausgeführt worden. Die Worte τῶν ἁγίων λειτουργὸς V. 2 sind mit „Pfleger der heiligen Güter" ungenau übersetzt und müssen mit „Diener der Heiligen" erklärt werden*). Da Christi Dienst sich nach der folgenden Ausführung 9, 11 — 14 von dem Dienst der jüdischen Priester eben dadurch unterscheidet, daß er ein Dienst solcher ist, die wirklich geheiligt werden, während der Dienst der jüdischen Priester innerlich nicht heiligte, und darum ein Dienst solcher war, die nicht geheiligt wurden, so betreffen diese Worte die zweite Seite des im ganzen Hauptabschnitte dargestellten Unterschiedes des Priesterthums Christi von jedem andern Priesterthume, nämlich eben die in der Art und Weise des Dienstes selbst liegende. Die σκηνὴ ἀληθινὴ aber betrifft den Unterschied des Ortes des Priesterthums Christi von dem Orte des jüdischen Priesterthums, also die dritte Seite des Unterschiedes Beider, welche auch in diesem Hauptabschnitte und zwar 9, 24 ff. näher beschrieben wird. Am Schluß sollte in der Uebersetzung statt „kein Mensch" stehen „und nicht ein Mensch."

Da der ganze Hauptabschnitt 7, 1—10, 18 das Priesterthum Christi wesentlich in jenen drei Beziehungen, in Beziehung auf die Person des Priesters, in Beziehung auf die Art und Weise des Priesterdienstes und in Beziehung auf den Ort desselben darstellt, so enthält der vorliegende Abschnitt gleichsam den Brennpunkt, in welchem alle Strahlen jenes größeren Abschnittes zusammenlaufen, und bezeichnet den Gipfel, von welchem aus sich alle Züge und Wendungen des letzteren übersehen lassen. Er entspricht, da er auf diese Weise wie der größere Abschnitt die Macht und Herrlichkeit Christi in allen Beziehungen darstellt, zunächst der Bedeutung dieser Reihe im Allgemeinen, dann aber auch insbesondere der Bedeutung dieses Festes, weil er die Darstellung der Herrlichkeit Christi mit einer bestimmten That beginnt, welche, eben in so fern sie zeitlich gedacht werden soll, keine andre sein kann, als der Hingang Christi zu Gott.

Exaudi.

§. 86. Der Zustand der Jünger Christi nach seinem Hingange zu Gott und seine ewige Macht und Herrlichkeit. §. 15, 1.

1.	Ap. Gesch.	1, 12—14.	Die Apostel mit andern Gläubigen nach der Himmelfahrt in Jerusalem.
2.	„	1, 15—26.	Wahl des Matthias zum Apostel.
3.	Hebräer	4, 14—16.	Weil wir einen Hohenpriester haben, der durch die Himmel gegangen ist, lasset uns festhalten am Bekenntniß.
4.	„	9, 24—28.	Vergleichung des Hohenpriesterthums Christi mit dem der Leviten in Absicht des Ortes.
5.	„	10, 11—18.	Zulänglichkeit des einmaligen Opfers Christi.

1. Diese Erzählung schließt sich zwar der vorangehenden sehr nahe an, fodert aber die Behandlung als besondre Perikope schon deshalb, weil V. 1—11 Christus noch einmal redend und handelnd erscheint, hier aber mit der Rückkehr der Apostel nach Jerusalem nach der Himmelfahrt und ihrem Aufenthalt daselbst lediglich Thaten der Apostel und andrer Gläubigen berichtet werden. Die Perikope endet mit V. 14,

*) Sie werden von Einigen in Uebereinstimmung mit Luthers Uebersetzung mit „Diener der heiligen Dinge," von de Wette mit „Diener des Heiligthums" erklärt. Die letzte Erklärung erscheint unstatthaft, da die Worte nach derselben von Christo nichts Besonderes aussagen würden, weil auch das Heiligthum der jüdischen Priester, wenngleich ein mit Händen gemachtes, doch immer ein Heiligthum war, und da die Worte τῶν ἁγίων nach dieser Erklärung keinen andern Sinn haben würden als die folgenden τῆς σκηνῆς ἀληθινῆς. Die Erklärung „heiliger Dinge" ist der Erklärung „Heiligthum" so nahe verwandt, daß sie denselben Bedenken unterliegt.

weil die bis dahin allgemeine und zusammenfassende Erzählung V. 15 ff. eine besondere Handlung darstellt. Diese Erzählung von Thaten der Christen der ersten apostolischen Zeit ist zwar ohne alle Einmischung des Urtheils des Lukas, rein historisch gehalten, entspricht aber unserm Textbegriffe nicht nur in so fern, als hier die Gesammtheit der Apostel und apostolischen Christen als thätiges Subjekt dargestellt wird §. 25, 3, sondern auch in so fern, als das hier berichtete Bleiben in Jerusalem eine nahe Beziehung zu V. 4 hat und als Erfüllung des dort von Christo ertheilten Befehls erscheint. Einen allgemeinen Werth hat die Erzählung schon wegen der Bedeutsamkeit des Zeitpunktes, den sie betrifft. Da dieser Zeitpunkt zwischen der Himmelfahrt und der Sendung des Geistes liegt, so entspricht diese Erzählung auch sehr genau der Bedeutung dieses Sonntages, in so fern dieselbe durch seine eigenthümliche Lage zwischen dem Himmelfahrtsfeste und Pfingsten bedingt ist.

2. Diese Erzählung stellt die Wahl des Matthias zum Apostel an die Stelle des Judas, welche die Jünger, von Petrus dazu aufgefodert, mit Gebet V. 24 durch das Loos vollziehen, dar*). Sie ist eben so zusammenhängend, als sie bei V. 26 bestimmt abschließt. Wenngleich Lukas selbst der Rede des Petrus keine Bemerkung beifügt, so erweist diese sich doch schon durch ihren ausgesprochenen Zweck die Anzahl der Apostel zu ergänzen und damit die vollständige Verkündigung des Evangeliums zu sichern als ein Erzeugniß des Glaubens. Die Wahl selbst aber thut sich als ein Werk des Geistes eben so durch das ihr vorangehende Gebet als dadurch kund, daß eben die Gesammtheit der Christen daran Theil nahm §. 25, 3. Der allgemeine Werth der Erzählung ist schon durch die Bedeutung der Wahl eines Apostels für die erste Entwickelung der christlichen Kirche gesichert. Die Stellung dieser Perikope beruht auf denselben Gründen wie die der Perikope zu 1.

3. Der Verf. des Briefes ermahnt hier zum Festhalten an dem Bekenntnisse Jesu des Sohnes Gottes, bekräftigt diese Ermahnung durch die Bezeichnung Christi als eines großen, durch die Himmel gegangenen Hohenpriesters V. 14, so wie durch die Erinnerung an seine Gleichheit mit den Menschen im zeitlichen Leben V. 15, und ergänzt sie zuletzt durch die Ermahnung zum Zutritt zum Throne der Gnade V. 16**). Der allgemeine Werth so wie der untheilbare Zusammenhang dieses kurzen Abschnittes leuchtet aus diesem seinem Inhalte unmittelbar ein. Sein Anfangspunkt ist trotz des οὖν V. 14 gesichert, weil 4, 14 ein größerer bis 6, 20 fortgehender Abschnitt beginnt und das οὖν ähnlich wie das ὅθεν 3, 1 auf Alles, was der Verf. bisher von den Vorzügen Christi gesagt hat, also zu weit zurückgreift, um bei der

---

*) Die Beziehung des Citats V. 20 ist schon deshalb unsicher, weil dasselbe aus zwei Stellen Ps. 62, 2 und 109, 8 zusammengesetzt ist. V. 25 schwankt die Erklärung der Worte πορευθῆναι εἰς τόν τόπον τὸν ἴδιον zwischen der Beziehung derselben auf den Nachfolger des Judas und den Judas selbst. Die Meisten denken an den letzteren; aber auch bei dieser Beziehung bleiben die Worte τόπον τὸν ἴδιον zweideutig, wenn sie gleich, wie von de Wette, mit großer Wahrscheinlichkeit von dem Strafort des Judas in der Hölle verstanden werden.

**) V. 14 hat die Uebersetzung falsch „der gen Himmel gefahren ist“ statt „welcher durch die Himmel hindurch gegangen ist“ und „halten“ etwas zu schwach statt „fest halten.“ V. 15 ist das χωρὶς ἁμαρτίας verschieden, nämlich von Einigen „ausgenommen in der Sünde gleich,“ von Andern „versucht ohne die Sünde“ erklärt worden. Letzteres erscheint richtiger.

homiletischen Abtheilung berücksichtigt werden zu können. Ueber den Endpunkt vergl. §. 40, 3. Die Schilderung der Herrlichkeit Christi im zeitlichen Leben und in seinem ewigen Sein nimmt in diesem Abschnitte augenscheinlich einen viel größeren Raum ein als die Ermahnung, mit der er beginnt. Er gehört deshalb als Perikope nach §. 48 dieser Reihe, diesem Sonntage aber deshalb an, weil er die Himmelfahrt, wenngleich in einer eigenthümlichen Weise, als bereits geschehen erwähnt (διεληλυθότα V. 14).

4. Die Grenzen dieser Perikope sind bereits oben §. 40, 9 u. 10 durch die Ausschließung der umgebenden Abschnitte festgestellt worden. Mit der Ausschließung §. 40, 9 ist auch dargethan worden, daß der Sinn und die Beziehung des γάρ im Anfange von V. 24 unbestimmt genug ist um die selbstständige Behandlung des vorliegenden Abschnittes zuzulassen. V. 24 hat die Uebersetzung unklar und unbestimmt „welches ist ein Gegenbild der Rechtschaffenen" statt „das Abbild der Wahrhaftigen". Das ἐμφανισθῆναι ist hier nach 7, 25 nicht vom bloßen Erscheinen sondern vom Vertreten zu verstehen. V. 26 können die Worte ἐπεὶ ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, die Griesbach in eine von de Wette verworfene Parenthese setzt, ganz so gefaßt werden, wie Luther sie in der Uebersetzung ausdrückt, nämlich als apagogischer Beweis für das einmalige Opfer Christi. Die Parenthese ist zulässig, wennauch nicht nothwendig. V. 28 ist das χωρὶς ἁμαρτίας von Einigen „ohne Sündopfer", von Andern „ohne Sündengeschäft", von noch Andern „ohne Berührung mit der Sünde", am besten wohl von Bleek mit Beziehung auf den dereinstigen Zustand der Menschheit, „in so fern in demselben keine Sünde mehr herrscht" erklärt worden.

Der Verf. sagt hier: Christus ist nicht wie die jüdischen Priester in ein von Menschen gemachtes Heiligthum sondern in den Himmel selbst eingegangen, und er hat nicht wie jene wiederholte Opfer sondern einmal sich selbst dargebracht, weil er sonst oft hätte leiden müssen, und weil die Menschen einmal sterben und dann ins Gericht kommen. Hiermit enthält dieser Abschnitt die Vergleichung des Ortes des Priesterdienstes Christi mit dem Orte des Dienstes der Leviten, welche der Verf. dem ganzen Zusammenhange des Hauptabschnittes 7, 1—10, 18 nach durchführen wollte, jedoch so, daß die Betrachtung des Ortes hier eben so wenig für sich und ausschließlich ausgeführt ist wie oben 9, 6—14, die der Art und Weise des Priesterthums ausschließlich ausgeführt ist. Wegen des Uebergewichts, welches hier die Betrachtung des Ortes des Dienstes Christi, des Himmels, hat und wegen der damit verbundenen Hinweisung auf die künftige Erscheinung Christi erfodert diese Perikope die Stellung auf einen andern spätern Moment als jene. Sie verbindet aber mit der Lehre von dem Eingange Christi in den Himmel zu viele andre Beziehungen, als daß sie sich für das Himmelfahrtsfest selbst eignete, und findet demnach an diesem, jenem Feste unmittelbar folgenden Sonntage ihre angemessenste Stellung.

5. Ueber die Begrenzung dieses Abschnittes vergl. §. 40, 10. V. 11 schwankt die Lesart zwischen ἱερεὺς, was Luther übersetzt, und ἀρχιερεὺς. Das ἕστηκε übersetzt Luther falsch mit „ist eingesetzt" statt mit „stehet." V. 12 steht „ein Opfer, das ewiglich gilt" falsch statt „ein Opfer, sitzt er ewig*)."

---

*) V. 16 ist streitig, ob der Anfang des zweiten Theils der Weissagung bei den Worten „spricht der Herr" gedacht werden soll, wie in der Uebersetzung, oder bei V. 17. Da schon V. 16 eine Beschreibung der Vollendung enthält, so ist jene erste Erklärung wahrscheinlicher.

Der Verf. geht hiervon der Erinnerung an die Unfähigkeit der Opfer der jüdischen Priester die Sünden hinwegzunehmen V. 11 zu Christo mit der Bemerkung über, daß er ein Opfer für unsre Sünden dargebracht hat und zur Rechten Gottes eingegangen, des Sieges über alle seine Feinde wartet V. 12 u. 13, zeigt dann die Zulänglichkeit des Opfers Christi damit, daß er die Geheiligten auf immer vollendet hat V. 14, und beweist das Letztere anknüpfend an ein Citat von wirklich messianischem Gehalte (vergl. §. 57, 11), dadurch, daß durch Christum das Gesetz des Herrn in die Herzen der Gläubigen selbst gegeben ist V. 15 u. 16, und daß ihnen die Sünden von Gott vergeben werden, worauf er seine ganze Beweisführung mit der Bemerkung abschließt, daß mit der Vergebung der Sünden das Opfer aufhört. Alle Sätze dieses Abschnittes vereinigen sich in der Darstellung der Zulänglichkeit des einmaligen Opfers Christi im Vergleich mit der Unzulänglichkeit aller früheren Opfer. Diese Vergleichung betrifft das Wirken Christi in seinem ganzen Umfange und eben deshalb auch seine ewige Macht und Herrlichkeit. Sie begründet die Stellung des Abschnittes auf diesen Sonntag, weil sie sich mit V. 12 auf die Himmelfahrt und auf das ganze zeitliche Werk Christi als vollendet und auf die Wirkungen desselben als bereits eingetreten bezieht.

Pfingsten.

§. 87. Die Sendung des heiligen Geistes und seine Wirkungen in der Kirche. §. 15.

1.	Ap.-Gesch.	2, 1—13.	Sendung des heil. Geistes.
2.	"	2, 14—21.	Rede des Petrus bei Sendung des heil. Geistes. 1.
3.	"	2, 22—36.	Rede des Petrus bei Sendung des heil. Geistes. 2.
4.	"	2, 37—41.	Wirkungen der Rede des Petrus.
5.	1. Kor.	2.	Unterschied der Weisheit von Gott von der Weisheit der Welt.
6.	"	12, 1—11.	Die Einheit und die Vielheit in den Gaben des Geistes.
7.	"	12, 12—31.	Vergleichung des Geistes und der Gaben mit dem Leibe und den Gliedern.
8.	1. Joh.	4, 1— 6.	Das Wesen des Geistes für sich und in den Gläubigen.

1. Die Begrenzung dieser Perikope mit V. 13, wo auch die herkömmliche Perikope schließt, rechtfertigt sich, da V. 14 die Rede des Petrus beginnt, durch §. 43, 2. Das πνοῆς βιαίας V. 2 wird verschieden, bald von einem wirklichen Sturme, bald von einer demselben ähnlichen Erscheinung verstanden, welches Letztere wegen des vorangehenden ὥσπερ richtiger scheint. V. 3 ist das γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς von zungenförmigen Flammen nach Jes. 5, 24 zu verstehen*). V. 3 ist das Subjekt von ἐκάθισε schwer zu bestimmen, da das Folgende zwar auf πνεῦμα hindeutet, dieses aber im Vorigen nicht erwähnt ist, und das vorangehende γλῶσσαι wegen des verschiedenen Numerus nicht dazu paßt. Das τῆς φωνῆς V. 6 wird am besten von dem ἦχος V. 2 verstanden**). Das ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν V. 4 wird hier als erste Wirkung der Sendung des Geistes überhaupt, also als eine allgemeine Aeußerung einer allgemeinen innern Begabung aller damaligen Christen dargestellt, und die vorliegende Erzählung geht von dieser innern Begabung (καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου V. 4) aus, während das γλώσσαις λαλεῖν 1. Kor. 14 lediglich als Wirkung des Geistes in einzelnen Christen besprochen wird, und die ganze Schilderung 1. Kor. 14 mehr die Aeußerung betrifft. Es kann eben darum keinem

---

*) De Wette faßt diese Worte als eine Vergleichung mit einem Feuer höherer Art. Indeß ist diese Vorstellung in jedem Falle sehr unklar, und das ὤφθησαν bezeichnet sehr deutlich eine sichtbare Erscheinung.

**) Andere denken an die Rede V. 4, noch Andere an ein Gerücht.

Zweifel unterliegen, daß hier mit dem *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* eine reine, vollständige Wirkung des Geistes gemeint ist, während diese Wirkung 1. Kor. 14 schon getrübt und keinesweges ganz rein erscheint. Dabei giebt diese Erzählung eine sehr bestimmte Anleitung zur Vorstellung von dem Inhalte des Gesprochenen V. 11.

Nach einigen äußern wunderbaren Erscheinungen, von denen die Sendung des Geistes begleitet war V. 1—3, berichtet dieser Abschnitt diese selbst V. 4 und die ersten Aeußerungen des Geistes durch die Apostel, den Eindruck, welche dieselben durch ihre Verständlichkeit (V. 6 und V. 8) so wie durch ihren Inhalt V. 11 auf die Zeugen der Begebenheit machten, und stellt diesen als einen verschiedenen, als Verwunderung V. 7 und 12, als Neigung zum Glauben V. 11 und als Neigung zum Spott V. 13 dar. Die Thaten und Worte der Apostel, welche dieser Abschnitt in einem engen Zusammenhange, sowohl mit dunkleren Andeutungen über die Form, als mit klareren über den Inhalt der letzteren berichtet, werden so unmittelbar auf den Geist bezogen und von demselben abgeleitet, daß die ganze Erzählung sich von selbst dem Begriff des Textes §. 22 unterordnet. Die hier erzählte Begebenheit war zugleich für die ganze Entwickelung des Reiches Gottes so wichtig, daß auch der allgemeine Werth der Erzählung unbedingt einleuchtet. Da sie in ihrem ganzen Umfange die Sendung des Geistes betrifft, so ist diese ihre Stellung, welche sie auch in den herkömmlichen Perikopen bereits einnimmt, apodiktisch §. 48.

2. Ueber den Anfangspunkt vergl. zu 1*). Petrus weist zuerst den Vorwurf der Trunkenheit zurück V. 14 u. 15 und zeigt dann das Wesen und die Bedeutung der eben geschehenen Ausgießung des heiligen Geistes V. 16 damit, daß er dieselbe als Erfüllung einer ausführlich ausgesprochenen Weissagung des Propheten Joel V. 17—21 bezeichnet. V. 22 geht er mit einer neuen Anrede zur Auferstehung Christi über. Der Schluß der Perikope bei V. 21 ist deshalb nach §. 43, 2 zuläßig. Der Werth der ganzen Rede als Text ist schon §. 25, 3 dargethan. In so fern diese Rede das Bewußtsein des Petrus von der eben geschehenen Ausgießung des Geistes ausspricht, hat sie den allgemeinen Werth mit der Erzählung der Begebenheit selbst gemein, der hier auch dem Citate aus dem alten Testamente zukommt, da dasselbe ganz in Uebereinstimmung mit dem Inhalte der Stelle des alten Testaments und von der volksthümlichen traditionellen Exegese unabhängig ist. Mit dem nachgewiesenen Inhalte ist dieser Abschnitt so wie der folgende eine nothwendige Ergänzung der Erzählung der Sendung des Geistes selbst, die schon als solche die ihr hiermit angewiesene Stellung fodert und nach §. 49 zuläßt.

3. Ueber den Anfang vergl. zu 2. V. 36 eignet sich schon als Schluß der Rede des Petrus zum Endpunkte der Perikope. Das Citat V. 25—28 aus Psalm 16, 8—11 führt Petrus als Beweis für die eben erwähnte Auferstehung Christi an, und zwar so, daß er damit die Auferstehung Christi, deren Wirklichkeit er bereits V. 24 behauptet hat, nun auch als ein nothwendiges, durch die alttestamentischen Weissagungen bedingtes Ereigniß darstellen will. Es enthält aber, da der Psalmist in diesem Citate lediglich von sich selbst spricht, für sich noch nicht den durch das *γάρ* V. 25 eingeleiteten Beweis, ob es gleich die Hoffnung ausspricht, daß die Seele

*) Das *αἷμα καὶ πῦρ* V. 19 wird von einigen Exegeten von Blutvergießen und Feuersbrunst, von andern und wohl richtiger von Blutregen und feurigen Lufterscheinungen verstanden.

nicht in der Hölle gelassen werde V. 27. Nach V. 28 bricht die Rede scheinbar ab, da V. 29 eine neue Anrede hat, kehrt jedoch nach der Erwähnung, daß David wirklich gestorben V. 29, daß er ein Prophet gewesen ist V. 30, und daß jene Psalmstelle sich auf die Auferstehung Christi bezieht V. 31, zu dem Citate zurück. V. 30 u. 31 hängt demnach mit V. 25—28 genau zusammen. V. 29 unterstützt den mit der Psalmstelle geführten Beweis für die Nothwendigkeit der Auferstehung Christi mit dem Beweise, daß jene Stelle nicht auf David gehen könne. V. 32 wiederholt Petrus die Behauptung der Auferstehung Christi, erwähnt V. 33 seine Erhöhung zur Rechten Gottes und geht dann auf die Sendung des Geistes und damit auf den Anfang seiner Rede zurück. Er will demnach durch die Erwähnung der Auferstehung Christi in dieser Rede zeigen, daß Christi Wirken mit seinem Tode nicht aufgehört habe. V. 34 u. 35 folgt nun der Beweis für die Nothwendigkeit der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, jedoch so, daß hier V. 34 der Beweis dafür, daß die anzuführende Psalmstelle nicht auf David gehen könne, dieser selbst vorangestellt wird.

Alle Sätze dieses Theils der Rede hängen demnach in folgender Weise genau zusammen. Das, was Ihr jetzt sehet und höret, der heilige Geist, ist ausgegossen (V. 35) von Christo, der durch die Kreuzigung nicht vernichtet, vielmehr auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht ist und fortwährend wirkt, und der nach den Weissagungen Davids auferstehen und zur Rechten Gottes erhöht werden mußte V. 22—32 und V. 34 u. 35, und darum ist dieses Ereigniß für Euch ein Beweis, daß Jesus Herr und Christ ist. Da diese Sätze unmittelbar jene Thatsachen aus dem Leben Christi und die Sendung des Geistes betreffen und den Zusammenhang und die Einheit derselben veranschaulichen, so ist ihr Inhalt durchaus allgemein. Der Gebrauch, welcher hier von dem alten Testament gemacht wird, kann freilich nicht als dem ursprünglichen Sinn der angeführten Stellen entsprechend angesehen, muß vielmehr auf jene traditionelle Exegese der Juden zurückgeführt werden. Indeß entzieht dieses freilich partikuläre Element dem Abschnitte seinen Werth als Perikope schon deshalb nicht, weil der eigentliche Hauptgedanke, daß der Geist vom Auferstandenen und Erhöhten ausgegossen ist, unabhängig von jenen Citaten durchgeführt und ausgesprochen ist. Noch weniger wird der Werth des Abschnittes als Perikope dadurch herabgesetzt, daß Ps. 18, 5 in V. 24 nach einer falschen Uebersetzung angeführt ist, und daß V. 33 der Dativ τῇ δεξιᾷ statt „zur Rechten Gottes" steht. Auf die Stellung dieser Perikope finden unsere Bemerkungen zu der Perikope 2 Anwendung.

4. V. 37 wird die durch die Rede des Petrus unterbrochene Erzählung der Begebenheiten bei der Sendung des Geistes damit fortgesetzt, daß Petrus die Frage seiner Zuhörer V. 37 mit der Auffoderung zur Reue und zur Taufe, mit Verheißungen V. 38 u. 39*) und andern Ermahnungen V. 40 beantwortete, und daß mehr als 3000 getauft wurden. Da die Worte, welche Petrus hier spricht, sich zu seiner eben vollendeten Rede als Fortsetzung und bestimmtere Anwendung verhalten, und da die Frage und die Taufe der Zuhörer V. 37 und V. 41 eine unmittelbare Wirkung der

*) Die Worte πᾶσι τοῖς εἰς μακρὰν V. 39 werden besser auf die Heiden bezogen als auf die entfernteren und späteren Juden, da schon vorher die Kinder der Juden erwähnt sind.

vorangehenden Rede des Petrus war, so stellen sich alle hier berichteten Worte und Handlungen unmittelbar als Erzeugnisse und Wirkungen des Geistes dar. Der Abschnitt entspricht also in allen seinen Theilen den oben §. 25 festgestellten Foderungen an einen Text. Auch ist die hier berichtete Wirkung der Rede des Petrus und die Taufe der 3000 für die Entwickelung der christlichen Kirche so entscheidend, daß der Inhalt dieses Abschnittes einen sicher allgemeinen Werth hat. Da nun Alles, was hier erzählt wird, unmittelbare Wirkung der Rede des Petrus, diese selbst aber die erste klare und bedeutende Aeußerung des Geistes ist, so steht auch diese Erzählung noch in einem ergänzenden Verhältnisse zu den Berichten über die Sendung des Geistes, welches diese ihre Stellung als Perikope fodert.

5. Die Begrenzung dieser Perikope kann nur durch die Darlegung ihres Inhalts gerechtfertigt werden. V. 1 sollte in der Uebersetzung statt „Und ich" stehen „Auch ich." V. 2 läßt die Uebersetzung des *καὶ τοῦτον* „und zwar den" aus. Das vieldeutige *ἀσθενείᾳ* V. 3 ist nach dem Gegensatze V. 4 mit de Wette von Mangel an Kraft der Wissenschaft und Beredtsamkeit zu verstehen, aber nicht von körperlicher Schwäche, wofür Einige es nehmen, und auch nicht von Schüchternheit, wie Meyer erklärt. V. 6 verdunkelt die Uebers. den Zusammenhang durch die Umstellung des im Urtext durch die Stellung sehr hervorgehobenen *σοφίαν**). Da der Apostel im Folgenden wie im Bisherigen von der Weisheit redet, und da das *σοφίαν ἐν τοῖς τελείοις* von der christlichen Weisheit zu verstehen ist, also im bestimmten Gegensatze zu dem *ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων* V. 5 steht, so muß V. 6 ff. mit V. 1—5 verbunden werden, zumal der Apostel im Folgenden die christliche Weisheit nach ihrem Quell beschreibt, aber den V. 2 bereits angegebenen Inhalt derselben nicht näher bezeichnet. Der Absatz bei V. 6, den Griesbach hat und auch de Wette anerkennt, erscheint deshalb unnöthig und störend. V. 9 wird mit dem hier angeführten Ausspruche gewöhnlich als Anakoluthie angesehen, von Meyer aber wohl richtiger als Vordersatz zu den Worten *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς* V. 10 betrachtet. Als Gegenstand der Offenbarung kann bei diesen Worten nichts Anderes gedacht werden als die *σοφία* und zwar die *σοφία ἐν τελείοις***). V. 13 können die Worte *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες* nicht füglich anders als von allen Erzeugnissen des Geistes, Reden und Thaten, und von deren Verbindung nach ihrer Aehnlichkeit oder von ihrer Beurtheilung verstanden werden. V. 14 bezeichnet das *ψυχικὸς* den Ungläubigen, der den Geist noch nicht hat, und bildet einen Gegensatz zu *ἡμῖν δὲ* V. 10 und *ἡμεῖς δὲ*. V. 12.

Der Apostel führt hier den Satz, daß die Weisheit der Menschen in Vergleich mit der Weisheit, die von Gott kommt, ohne Werth ist 1, 25, der 1, 26—31 durch

---

*) Die Auslegung dieses Wortes ist, zumal in Rücksicht der Verbindung mit *ἐν τοῖς τελείοις* schwankend, da Einige die letzten Worte von Christen überhaupt und demgemäß die *σοφία* von dem christlichen Heilsleben erklären, Andere dagegen wie de Wette und Meyer bei der *σοφία* an eine tiefere Erkenntniß und bei den *τελείοις* an Solche denken, welche dieselbe erlangt haben. Der Sinn und die Absicht des ganzen Abschnittes widerstrebt der Unterscheidung verschiedener Stufen der Erkenntniß innerhalb der christlichen Kirche, da der Apostel von 1, 17 an sich selbst und seine Lehre lediglich im Gegensatze zu der Welt und ihrer Weisheit beschreibt. Auch hat die Erklärung *ἐν τοῖς τελείοις* von Christen überhaupt, also die Uebersetzung „unter den Vollkommnen" hier in so fern einen guten Sinn, als diese Bezeichnung einen Gegensatz zu dem V. 1—5 angedeuteten Zustande der Korinther bildet. 3, 1 u. 2 steht dieser Erklärung nicht entgegen, weil angenommen werden kann, daß der Apostel hier von seiner gegenwärtigen Wirksamkeit im Allgemeinen spricht.

**) Es ist eben so wenig nöthig hier das *ημῖν* mit de Wette und Meyer von apostolischen Lehrern zu erklären, wie oben das *τελείοις*, vielmehr kann dasselbe, zumal wegen des Gegensatzes zu dem *αἰῶνος τούτου* im Vorigen, auf alle Christen bezogen werden.

die Erfahrung bewiesen ist, mit der Bemerkung aus, daß er bei seinem Wirken in Korinth sich menschlicher Weisheit und menschlicher Redeweise nicht bedient habe V. 1, bezeichnet demgemäß Christum, den Gekreuzigten, als den alleinigen Gegenstand seines Wissens V. 2 und beschreibt dann sein Wirken in Korinth weiter mit nochmaliger Verneinung aller menschlichen Redekunst und mit der Hinweisung auf seinen Zweck, den rechten Glauben der Korinther V. 3—5. Hiernach setzt der Apostel die Beschreibung seines Wirkens und seiner Lehre, deren Inhalt er bereits V. 2 angegeben, damit fort, daß er seine Weisheit als von der Weisheit der Welt verschieden V. 6, als Weisheit Gottes als bisher der Welt und auch den Obersten verborgen V. 7—9, nun aber den Christen durch den Geist geoffenbart V. 10 bezeichnet, und zeigt dabei noch, daß der Geist Gottes jene Weisheit geben kann, indem er ihn mit dem Geiste des Menschen vergleicht V. 10, ferner daß die Christen jene Weisheit haben, weil sie nicht den Geist der Menschenweisheit (πνεῦμα τοῦ κόσμου) sondern den Geist Gottes empfangen haben V. 12, endlich daß dieser Geist sich bei ihnen in Worten und in der Beurtheilung dessen, was vom Geiste ist, äußert V. 13, wobei er noch bemerkt, daß der Mensch ohne den Geist dazu immer unfähig V. 14, der Mensch, der den Geist hat, aber ebenso gewiß dazu fähig ist V. 15 u. 16. Alle diese Sätze vereinigen sich, wennauch in verschiedenen Wendungen, in der Darstellung des Unterschiedes der Weisheit von Gott von der Weisheit der Welt, und in der Beschreibung jener nach ihrem Inhalte V. 2, ihrem Ursprunge V. 7—12 und ihren Aeußerungen V. 13—16. Mit diesem Inhalte hat der Abschnitt, wenngleich von dem Wirken des Apostels ausgehend, allgemeinen Werth. Er ist, wenn er gleich auf das Vorige zurückweist, doch schon deshalb für sich verständlich, weil der Apostel 2, 1 von seinem eignen Wirken ausgeht. Andererseits bricht der Apostel die gegenständliche Erörterung über die christliche Weisheit, welche in diesem Kapitel mit der über sein Wirken eng verflochten ist, im Anfange des folgenden Kapitels mit der Besprechung seines Verhältnisses zu der korinthischen Gemeinde wieder ab. Der nachgewiesene allgemeine Inhalt dieser Perikope entspricht nicht unbedingt und ausschließlich der Bedeutung dieses Festes. Allein die Darstellung der christlichen Weisheit ist hier grade in Beziehung auf ihren Quell, den Geist, am weitesten und sorgfältigsten und zwar mit so bedeutsamen Belehrungen über das Wesen V. 10 u. 11 und über die bleibenden und allgemeinen Wirkungen des Geistes in den Gläubigen V. 12 u. 13 ausgeführt, daß die meisten und bedeutendsten Sätze dieser Perikope der Bedeutung dieses Festes und zwar mit Belehrungen entsprechen, die sich mit solcher Klarheit und Bestimmtheit in keinem andern Theile des neuen Testaments wiederfinden. Demnach ist die der Perikope hiermit angewiesene Stellung durch unsere Regel §. 48 begründet.

6. Mit diesem Abschnitte beginnt der Hauptabschnitt K. 12—14, mit welchem der Apostel die korinthische Gemeinde über die Geistesgaben im Allgemeinen, die Gabe des Zungenredens insbesondre, und über die Mißbräuche, welche sich in Korinth mit dieser Geistesgabe verbunden hatten, belehrt. V. 1 hat das πνευματικῶν für das Folgende nur den Werth der Ueberschrift. Die Ungewißheit über das Genus dieses Wortes ist deshalb für den Sinn des Ganzen unerheblich. V. 2 übergeht die Uebersetzung das kritisch sichere ὅτε nach ὅτι und ver-

meidet die unläugbare Anakoluthie des Urtextes, die sich nicht anders wiedergeben läßt, als: „daß ihr, als ihr Heiden waret, zu den stummen Götzen hingeführt werdend, wie ihr etwa geführet wurdet." V. 3 ist der Zusammenhang mit der V. 2 ausgesprochenen Erinnerung an den Dienst der stummen Götzen dunkel*). Die Worte ἄφωνα und λαλῶν stellen sich in so fern als Träger des Zusammenhanges von 2 u. 3 dar, als sie in einem sehr bestimmten Gegensatze stehen. Sie deuten folgende Gedankenverbindung an: „Ihr wisset, daß ihr früher zu stummen Götzen hingeführt wurdet. Deshalb, weil diese Götzen stumm waren und Euch keine Einsicht und Erkenntniß gewährten, thue ich Euch kund, daß der Geist, der in den Christen ist und sie führt, sich wie überhaupt so besonders darin von den stummen Götzen unterscheidet, daß er redet, Erkenntniß giebt und die, in denen er ist, fähig macht seine Erkenntniß auszusprechen**)." V. 3 folgt die Uebersetzung der falschen Lesart κύριον Ἰησοῦν statt κύριος Ἰησοῦς. V. 7 muß der Ausdruck φανέρωσις, weil im Folgenden noch von demselben Gegenstande wie im Bisherigen die Rede ist, aus dem Bisherigen erklärt werden. Er umfaßt, wie de Wette bemerkt, die bisher vorgekommenen Ausdrücke χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα und bedeutet Aeußerungen, Offenbarungen. In der Anführung der einzelnen Gaben V. 8—10 verursacht das λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως, welches auch in der neusten Zeit noch in entgegengesetzter Weise erklärt worden ist, so wie das πίστις V. 9, welches nicht in der gewöhnlichen Bedeutung genommen werden kann, und mit großer Wahrscheilichkeit vom wunderthätigen Glauben verstanden wird, endlich das γένη γλωσσῶν V. 10 Schwierigkeiten, die immer noch nicht als völlig gelöst betrachtet werden können. Diese Schwierigkeiten betreffen aber offenbar nur untergeordnete Punkte des ganzen Abschnitts, der von Anfang bis Ende im Zusammenhange fortgeht.

Der Apostel beschreibt hier, nach der allgemeinen Angabe seines Gegenstandes V. 1, das einige und gleiche Wesen des Geistes, in allen Christen, im Gegensatze zu dem Verhältniß der stummen Götzen und ihrer Verehrer V. 2 u. 3, und stellt dann die Mannigfaltigkeit der Aeußerungen des Geistes in den Einzelnen dar, indem er sie zunächst im Allgemeinen unter einem dreifachen Gesichtspunkte beschreibt und dabei die ihnen zu Grunde liegende Einheit als Geist, Herr und Gott angiebt V. 4—6, dann aber auch ihre verschiedene Erscheinung als Gaben der einzelnen Christen bezeichnet und auch bei der Darstellung dieser Mannigfaltigkeit die Einheit des Zweckes der Geistesgaben V. 7 und des ihnen zu Grunde liegenden Geistes selbst hervorhebt. V. 12 ff. wird das bisher besprochene Verhältniß des Einen Geistes zu den vielen Aeußerungen desselben noch durch die Vergleichung des Verhältnisses des Leibes zu den Gliedern erläutert: allein die Darstellung nimmt eben durch die Beziehung auf jene Vergleichung eine neue Wendung, welche den Abschluß der Perikope bei V. 11 nach §. 43 zuläßt. Einige der V. 8—10 angeführten Gaben sind zwar mit dem apostolischen Zeitalter verschwunden, aber der Gegenstand des Ab=

---

*) Er wird von den Exegeten auf sehr verschiedene Weise angegeben, jedoch mit Einmischung von Beziehungen, welche den Worten fremd sind. Auch der Gegensatz des Bewußten und Bewußtlosen, den de Wette einmischt, wenn er dem Apostel den Gedanken beilegt „Jetzt aber als Christen ziemet Euch ein klares Bewußtsein und Urtheil über die Sache, und darum thue ich Euch vor Allem kund" ist den Worten des Apostels selbst fremd. Wahrscheinlich schrieb der Apostel einen Satz, den er im Sinne hatte, nicht wirklich nieder. Die Schreibart des Apostels, besonders in den Briefen an die Korinther, läßt diese Vermuthung zu. Es kommt darauf an jenen Satz und damit den Zusammenhang aus den Worten des Textes herzustellen.

**) Auch Meyer findet in dem ἄφωνα V. 2 die Andeutung, daß die Götzen kein pneumatisches Reden wirken konnten, und erklärt das διὸ V. 3 „weil euch" aus eurem Heidenthume Erscheinungen der Geistesbegabtheit nicht bekannt sein können.

schnittes ist, in so fern er die Einheit des Geistes in der Mannigfaltigkeit seiner Gaben betrifft, durchaus allgemein. Eben damit aber betrifft der Abschnitt das eigentliche Wesen des Geistes und sein fortwährendes Sein in der Kirche so bestimmt und ausschließlich, daß seine Stellung als Perikope sich unmittelbar aus seinem Inhalte ergiebt.

7. Mit V. 12 beginnt die Vergleichung der Kirche mit dem Leibe, vergl. zu 6. V. 12 kann das ὁ χριςὸς dem ganzen Zusammenhange nach nicht auf die Person Christi allein bezogen und muß in gleichem Maaße von den Christen verstanden werden. V. 13 Ende ist zu lesen πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Diese Worte müssen nicht mit „zu Einem Geiste", sondern „mit Einem Geiste getränkt" übersetzt und von der Taufe verstanden werden.

Der Apostel stellt hier, nachdem er den Grundgedanken der ganzen Vergleichung: „Wie der Leib zugleich Eins ist und Vieles, so ist auch die Kirche zugleich Eins und Vieles V. 12," ausgesprochen hat, zuerst die Mannigfaltigkeit oder die Vielheit und die Einheit in der Kirche dar, indem er die ursprünglichen Unterschiede der Christen angiebt und als durch den Geist zur Einheit aufgenommen und erhoben bezeichnet V. 13. Er wendet sich dann zur Ausführung der einen Seite der Vergleichung, dem Leibe, indem er zunächst zeigt, daß der Leib nicht bestehen kann ohne die von einander verschiedenen Glieder und nicht mehr Leib sein würde, wenn die Glieder nicht mannigfaltig wären V. 14—20, dann aber daß auch die einzelnen Glieder, wie sie das Ganze des Leibes bedingen, so auch gegenseitig durch einander bedingt sind V. 21—25, und spricht zuletzt den hierdurch bewiesenen Satz damit aus, daß das Leiden und die Freude des einen Gliedes das Leiden und die Freude aller übrigen bedingt V. 26. Hiernach wendet der Apostel sich wieder zu der ersten Seite der Vergleichung, der Kirche, zurück und weist auch in dieser die Abhängigkeit des Einen Ganzen von der Vielheit der Theile und die gegenseitige Abhängigkeit der vielen Theile von einander, jedoch in umgekehrter Folge, nach. Er zeigt nämlich zuerst, daß Apostel, Propheten, Lehrer u. s. w. sein müssen, also die Christen gegenseitig ihr Leben und Bestehen bedingen V. 28. Er zeigt dann, daß die ganze christliche Kirche in ihrem Wesen und Dasein durch die Mannigfaltigkeit der Gaben der Einzelnen bedingt ist V. 29 u. 30. An diese ganze Entwickelung, welche hiernach im genauen Zusammenhange von V. 12—30 fortschreitet und eine Theilung auf keine Weise gestattet, schließt sich V. 31 eine Ermahnung an, welche an und für sich sowohl, wie auch in Absicht ihres Zusammenhanges weniger klar ist*). Der angegebene Grundgedanke der Perikope hat offenbar allgemeinen Werth. Nur die Angabe der einzelnen Aemter und Gaben der Kirche V. 28 enthält temporäre Beziehungen auf die apostolische Zeit, welche jedoch dem ganzen Abschnitte seinen Werth als Perikope nicht entziehen. Von der Perikope

---

*) Schon der Plural χαρίσματα τὰ κρείττονα erregt hier Bedenken, weil der Apostel doch im Folgenden nur von Einer Gabe, der Liebe, spricht. Man hat deshalb „Früchte der Liebe" erklärt, was jedoch gewagter erscheint als die Erklärung von Morus „Glaube, Hoffnung, Liebe," vergl. K. 13, 13. Da der Apostel durch die bisherige Entwickelung eine Ermahnung zum Streben nach Geistesgaben gar nicht begründen, vielmehr, wie Kap. 14 zeigt, von der Ueberschätzung einer einzelnen Gabe abrathen will, und Kap. 13 den Werth der Liebe darstellt, und da in jedem Falle hier eine Unterbrechung des Gedankenganges anerkannt werden muß, so könnte es nöthig scheinen V. 31 zu dem folgenden Kap. 13 zu ziehen. Aber 13, 1 setzt die Ermahnung von V. 31 keinesweges fort und fängt durchaus selbstständig an.

zu 6 unterscheidet sich diese, obgleich der Grundgedanke beider derselbe ist, nicht bloß durch die Einführung des Bildes und der Vergleichung mit dem Leibe, sondern auch dadurch, daß sie die Abhängigkeit des Ganzen von der Vielheit der Theile und eben so die Abhängigkeit der vielen Theile von einander zur Anschauung bringt und hervorhebt. Sie enthält eben in dieser Hinsicht einen Fortschritt des Gedankenganges, welcher die nöthige Berücksichtigung bei der Stellung der Perikopen nach §. 49 eben damit findet, daß sie wie jene diesem Feste zugewiesen wird.

8. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist durch den Anfang der Ermahnung V. 1 gesichert. V. 2 hat die Uebersetzung „daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen", statt „als im Fleische gekommen". V. 3 drückt sie auch den wahrscheinlich unächten Zusatz ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα aus.

Der Apostel ermahnt die Geister zu prüfen, weil viele falsche Propheten in die Welt gegangen sind V. 1, und beschreibt den Unterschied jedes Geistes aus Gott von jedem Geiste aus der Welt mit dem Bekenntniß Christi, des im Fleische Gekommenen V. 2 u. 3. Er zeigt hierauf den Lesern, daß sie aus Gott sind, und die falschen Propheten überwunden haben, jene aber aus der Welt V. 4 u. 5. Nachdem er dann seine Betrachtung auf alle Christen (V. 6 ἡμεῖς, nicht wie V. 4 ὑμεῖς) ausgedehnt hat, bemerkt er, daß, wer aus Gott ist, die Christen hört, und wer nicht aus Gott ist, die Christen nicht hört, und eben daran der Geist der Wahrheit und des Irrthums sich unterscheiden lasse. Mit den VV. 1—3, deren geschlossener Zusammenhang unmittelbar einleuchtet, müssen die VV. 4—6 ungeachtet des etwas schwierigeren Zusammenhanges verbunden werden. Schon die neue Ermahnung V. 7 deutet an, daß die Sätze V. 1—6, die auch mit einer Ermahnung beginnen, welche freilich nicht als ihr Hauptinhalt angesehen werden kann, zusammenhängen. Dazu kommt noch, daß der Abschnitt am Ende auf das πνεῦμα τῆς ἀληθείας und, da dieses kein andres sein kann, als das πνεῦμα τοῦ θεοῦ V. 2, auf die Grundvorstellung des ganzen Abschnittes zurückkommt. Endlich entscheidet das Verhältniß des Inhalts von 4, 1—6 zu dem Ganzen des Briefes für jene Verbindung. Denn der Verf. hat im Bisherigen die Freudigkeit zu Gott und zwar als Kennzeichen unsers Seins aus Gott besprochen und 3, 24 durch die Beziehung auf den Geist, den Gott uns gegeben hat, erläutert. Diese Erläuterung aber bedurfte einer nähern Entwickelung durch die Darlegung des Wesens des Geistes. Eben diese macht der Apostel in diesem Abschnitte damit, daß er das Wesen des Geistes zuerst für sich und dann nach der Art, wie er in den Gläubigen ist, darlegt. Das Erste geschieht V. 1—3, das Letztere V. 4—6, und zwar so, daß der Apostel die Christen zuerst als vermöge des Geistes Siegende V. 4, und dann als Solche darstellt, welche, weil sie den Geist haben, von denen, die aus Gott sind, gehört werden, aber nicht von der Welt. Der Inhalt des Abschnittes entspricht der Bedeutung dieses Festes eben so vollständig als ausschließlich und stimmt überdieß mit 1 Kor. 12, 1 ff. sehr genau überein.

Zweiter Abschnitt.

Perikopen der zweiten Hälfte des Kirchenjahres.

E. Perikopen der ersten Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres.

Fest Trinitatis.

(Erster Sonntag der ersten Reihe.)

§. 88. Das Leben in Christo. §. 16, 3.

1.	**Matth.**	**13, 44.**	Das Himmelreich ist gleich einem verborgenen Schatze.
2.	„	**13, 45 u. 46.**	Das Himmelreich ist gleich einer köstlichen Perle.
3.	**Römer**	**5, 1–6.**	Wir haben Frieden mit Gott und rühmen uns in Hoffnung.
4.	„	**10, 1–13.**	Unterschied der Gerechtigkeit aus dem Glauben von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze.
5.	**Ephes.**	**4, 17–24.**	Ihr habt gelernt den neuen Menschen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit anzuziehen.
6.	**Philipp.**	**3, 1.**	Freuet Euch in dem Herren.
7.	„	**4, 4.**	Freuet Euch in dem Herren allewege.
8.	**Hebräer**	**11, 1–16.**	Das Wesen des Glaubens.
9.	**Jakob.**	**2, 14–26.**	Unzulänglichkeit des Glaubens für sich allein, ohne die Werke.
10.	**1 Joh.**	**1, 1–4.**	Inhalt und Zweck der apostolischen Verkündigung.
11.	„	**1, 5–2, 2.**	Gott ist Licht.
12.	„	**5, 19–21.**	Wir wissen, daß wir aus Gott sind.

1. Dieser Ausspruch Christi bildet zwar nur einen kleinen Theil eines größeren synoptischen Abschnittes, ist aber durchaus aphoristisch, vergl. §. 106, 1. Mit Recht zieht de Wette die Erklärung des etwas dunklen ἔκρυψε „wieder verbarg" allen übrigen vor.

Es ergiebt sich daraus als eigentlicher Sinn dieser Vergleichung, daß die Theilnahme am Himmelreiche jedes andre Gut an Werth übertrifft, und daß Jeder, der sie erlangt, sich dieses ihres Werthes bewußt ist und ihn erkennt. Da nun die Theilnahme jedes Einzelnen am Himmelreich auf seiner Gemeinschaft mit Christo oder seinem Leben in ihm beruht, so zeigt diese Vergleichung, daß der Einzelne sich seines Lebens in Christo als eines alle andern Güter an Werth übertreffenden Schatzes bewußt ist, und entspricht sehr genau der Bedeutung dieses Sonntages.

2. Dieser Abschnitt unterscheidet sich nur dadurch von dem zu 1, daß hier der hohe Werth der Theilnahme am Himmelreich durch die Vergleichung mit einer Perle dargestellt wird. Unsre Bemerkung über die Begrenzung und Stellung jener Perikope findet daher auf diese eine gleichmäßige Anwendung.

3. Mit den ersten Worten dieses Abschnittes *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως* knüpft der Apostel an 3, 21—31 an, indem er den Hauptgegenstand des Briefes an die Römer, den er Kap. 4 nur negativ und mit Abweisung eines Einwurfs besprochen hat, nun positiv näher behandelt, vergl §. 34, 3. V. 2 übersetzt Luther das *ἐσχήκαμεν* falsch mit „haben" statt „erhalten, gewonnen," oder nach Meyer, „gehabt haben." Die Worte *χάριν ταύτην* können nur auf den der ganzen Entwickelung zu Grunde liegenden Begriff der Gerechtigkeit aus dem Glauben bezogen werden. V. 4 hat die Uebersetzung „Erfahrung" statt „Bewährung." V. 5 ist das „Liebe Gottes" in der Uebersetzung eben so zweideutig wie das *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* („Liebe Gottes zu uns" und „unsre Liebe zu Gott"). Da der Apostel V. 6 fortfährt „Denn, da wir noch schwach waren zur rechten Zeit, ist Christus für Gottlose gestorben," so erscheint die Erklärung „Liebe Gottes zu uns" allein zulässig. Denn der Tod Christi, da wir noch Sünder waren, ist ein Beweis der Liebe Gottes zu den Menschen und erhöht das Bewußtsein der Menschen von der Liebe Gottes. Dieser Vers gehört nun zwar mehr zu dem Folgenden als zu dem Vorangehenden, hat aber für das Vorangehende den angegebenen erläuternden Werth, während alles Folgende 5, 7—19 sich oben §. 34, 4 als bei der Wahl der Perikopen unzulässig gezeigt hat.

Der Apostel sagt hier, daß wir, gerechtfertigt aus dem Glauben, Frieden zu Gott haben V. 1 u. 2, setzt dann die Schilderung der Wirkungen der Gerechtigkeit mit dem freudigen und muthigen Bekenntniß (καυχώμενα) V. 2 fort, welches auch in Trübsal fortdauert V. 3, weil es auf einer Erkenntniß (εἰδότες V. 3) beruht, die V. 3—5 näher beschrieben wird. Da der Apostel hiermit den innern Zustand der Gläubigen und zwar als eine Folge der Gerechtigkeit darstellt, so enthält dieser Abschnitt alle wesentlichen Elemente eines Gemüthszustandes, welcher durch das Bewußtsein des Christen von seinem Leben in Christo erfüllt ist, und gehört als Perikope diesem Sonntage an. Das Bewußtsein des Christen ist zwar hier als Bewußtsein aller Christen ausgesprochen, allein die Gemeinschaftlichkeit dieses Bewußtseins ist nicht hervorgehoben.

4. Der Apostel äußert hier, nachdem er 9, 30—33 die Behauptung, daß die Heiden zur Gerechtigkeit aus dem Glauben gelangt sind und nicht die Juden, wiederholt hat (vergl. §. 34, 5), seinen Wunsch und sein Gebet, daß auch die Juden errettet werden mögen V. 1, und dann weiter, daß die Juden zwar geeifert aber die Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht erkannt und in dieser ihrer Unkenntniß sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen sondern die Gerechtigkeit aus dem Gesetz aufrecht zu erhalten (*στῆσαι* „nicht aufrichten" L.) gesucht haben V. 3. V. 4 ist das *τέλος* verschieden ausgelegt worden. Luthers Uebersetzung „Ende" ist richtig, nimmt aber durch Umstellung der Worte dem ganzen Satze seinen Werth und seine Beziehung auf den Zusammenhang. Der Satz sagt im Allgemeinen aus, daß mit der Erscheinung Christi das Gesetz und die Gerechtigkeit aus demselben aufgehört habe, und weist den Unterschied in der zeitlichen Erscheinung der Gerechtigkeit aus dem Gesetz und der Gerechtigkeit aus dem Glauben nach. Die Stelle 5. Mos. 30, 11—14, welche Paulus der Gerechtigkeit aus dem Glauben in den Mund legt, bietet keinen andern Vergleichungspunkt des Gesetzes mit dem Glauben dar, als daß Beides an und für sich dem Menschen nicht fern und fremd ist und in seinem Innern wohnt. Der Sinn von V. 6—8 ist demnach: die Gerechtigkeit aus dem Glauben besteht nicht darin, daß der Mensch mit großer Thätigkeit nach einem fernen unerreichbaren Ziele strebt, sondern sie wohnt im Menschen, in seinem Herzen und giebt sich durch die Rede kund *).

---

*) Wir schließen uns hiermit der Erklärung de Wettes an: indeß scheint es nicht nöthig hier mit de Wette anzunehmen, Paulus wolle hier aus jener Stelle argumentiren, vielmehr benutzt P. jene Stelle hier nur zur Darstellung seiner eignen Gedanken, was schon die freie Behandlung der ganzen Stelle beweist.

Paulus zeigt demnach in diesem Abschnitte nach den einleitenden Sätzen V. 1—3 über die Juden und ihr Verhalten zur Gerechtigkeit aus dem Glauben den Unterschied derselben von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze, indem er zuerst sagt, daß Christus das Ende des Gesetzes selbst ist V. 4, und dann das Wesen der Gerechtigkeit aus dem Gesetze mit 3. Mos. 18, 5, das Wesen der Gerechtigkeit aus dem Glauben aber, die er redend einführt, mit 5. Mos. 30, 11—14, V. 5—8 und mit eignen Worten V. 9 u. 10 als Glauben an Christum und als Bekenntniß beschreibt. Er führt dann noch Beweise aus der Schrift an, und zwar für die Behauptung, daß der Glaube gerecht macht V. 11 u. 12, mit einer Berücksichtigung des Gegensatzes der Juden und Heiden, für die Behauptung, daß das Bekenntniß selig macht V. 13, nur mit der Abweichung, daß er hier statt ὁμολογεῖσθαι das ähnliche ἐπικαλεῖσθαι setzt. Während in dieser Weise die Gedankenreihe des Apostels in der Darlegung des Unterschiedes der Gerechtigkeit Gottes von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze bis V. 13 und eben damit der oben V. 2 behaupteten Unkenntniß der Juden von der Gerechtigkeit aus dem Glauben fortgeht, wendet V. 14 sich zum Beweise der andern oben V. 3 ausgesprochenen Behauptung, daß die Juden sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen haben. Hierdurch ist der Endpunkt der Perikope gesichert nach §. 43, 2. Die Auffassung von V. 6—8 ist zwar nicht ganz sicher, allein schon der deutlichere und sichrere Sinn von V. 4 enthält einen ganz allgemeinen Lehrsatz: und V. 9—13 beschreibt die Erfodernisse der Gerechtigkeit aus dem Glauben und mit derselben wesentliche Erfodernisse des Lebens in Christo in ganz allgemeiner Weise. Der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist der Christ sich in jedem Momente bewußt, in welchem sein Leben in Christo oder sein Verhältniß zum Erlöser sein Gemüth erfüllt. Mit den Erfodernissen der Gerechtigkeit aus dem Glauben und mit der Bezeichnung derselben als solcher stellt demnach dieser Abschnitt den wesentlichen Inhalt eines Gemüthszustandes wie der oben beschriebene dar und gehört als Perikope diesem Sonntage an.

5. V. 17 leitet Paulus selbst die neue Ermahnung mit mehrern Worten ein. Das οὖν knüpft vielleicht an 4, 1 an und hat für das Folgende eine geringe Bedeutung. Das hier sehr auffallende λοιπὰ muß entweder getilgt oder durch einen etwas laxen Gebrauch erklärt werden. V. 18 denkt Calvin bei dem Leben aus Gott mit Recht an die regeneratio. V. 19 übersetzt Luther das ἐν πλεονεξίᾳ unrichtig „sammt dem Geiz" statt „bei, mit Habsucht." V. 21 ist das ἐν αὐτῷ nicht bloß für ab eo oder de eo sondern mit de Wette von dem geistigen Sein in Christo oder, wie er sagt, von der christlichen Sphäre des ἐδιδάχθητε zu verstehen. Das folgende καθώς verstehen Einige als Bezeichnung des Objekts der Lehre, und Luther übersetzt nach dieser Auffassung. Andre übersetzen und erklären „Wie denn Wahrheit in Christo ist," Andre wieder und mit ihnen de Wette sehen es als Bezeichnung der Art und Weise der Lehre an, noch Andre endlich verbinden dieses καθώς, wie es scheint, am Angemessensten unmittelbar mit dem ἀποθέσθαι V. 22 und machen Beides auf gleiche Weise von ἐδιδάχθητε abhängig, so daß sich der Gedanke ergiebt: „daß, wie in Jesu Wahrheit ist, so ihr ablegen sollt ꝛc."*) Die Uebersetzung

*) Gegen diese Erklärung bemerkt de Wette, daß zwischen der ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ und dem ἀποθέσθαι kein unmittelbarer Zusammenhang Statt finde, und daß nach ihr das καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ in der Luft schwebe. Allein die Vergleichung Christi und der Christen wird im Folgenden, wennauch nicht sogleich, doch damit sehr bestimmt ausgeführt, daß V. 24

„rechtschaffnes Wesen" statt „Wahrheit" ist auf jeden Fall sehr ungenau und verfehlt. V. 22 löst die Uebersetzung durch den Imperativ, den sie statt des Infinitivs hat, den Zusammenhang mit V. 21. Auch sollte statt „nach dem vorigen Wandel" stehen „was den vorigen Wandel betrifft." V. 23 hat die Uebersetzung in jedem Falle falsch „im Geiste Eures Gemüthes." Richtiger als Luther übersetzt de Wette die sonst bei Paulus nicht vorkommende Zusammenstellung τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν „dem Geist Eurer Gesinnung nach," noch besser aber Meyer „den Geist Eures Sinnes." V. 24 E. sollte die Uebersetzung heißen: Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit.

Paulus ermahnt hier seine Leser nicht mehr wie die Heiden zu wandeln V. 17, und führt diese Ermahnung zuerst mit einer Beschreibung des Wandels der Heiden V. 18 u. 19, dann aber mit einer Beschreibung des Wandels der Christen V. 20 bis 24 aus. Beide Beschreibungen betreffen mehr den innern geistigen Zustand als äußere Handlungen. Die Beschreibung des Zustandes und der Gesinnungen der Christen enthält eine Vergleichung der Christen mit Christo, mit welcher in Christo Wahrheit V. 21 hervorgehoben und andrerseits den Christen mit der Erneuerung am Geist Wahrheit als nothwendige Eigenschaft der Gerechtigkeit und Heiligkeit vorgehalten wird V. 24. Diese Vergleichung geht V. 24 sehr bestimmt zu Ende, und mit ihr schließt auch die Ausführung der Ermahnung. V. 25 bezeichnet Paulus selbst durch das διὸ den Anfang einer neuen Ermahnung. Mit Recht setzen deshalb die Exegeten bei V. 24 ab. Die herkömmliche Perikope geht ohne allen Grund über diesen Endpunkt bis V. 28 hinaus. Die Schilderung des innern Lebens der Christen hat einen offenbar ganz allgemeinen Werth und ist von persönlichen und zeitlichen Beziehungen ganz frei, während die Beschreibung des Lebens der Heiden mit solchen Beziehungen vermischt ist. Die Vergleichung mit dem Leben der Heiden, von welcher der Apostel zu dem der Christen übergeht, dann aber auch die Vergleichung der Christen mit Christo selbst, die nach unsrer Erklärung mit V. 21 beginnt, endlich die Schilderung des neuen Menschen selbst am Ende V. 24 stellt nun, wenngleich auch der Anfang und das Wachsthum des Lebens in Christo V. 22 und 23 erwähnt wird, das eigentliche Wesen und die Beschaffenheit desselben dar. Diese Schilderung aber ist ihrem ganzen Wesen nach ein sehr bestimmter und vollständiger Ausdruck des Bewußtseins des Christen von seinem Leben in Christo und eines Gemüthszustandes wie der oben beschriebene.

6. Das τὸ λοιπὸν bezeichnet sehr bestimmt die Absicht des Apostels nun zur Schlußermahnung überzugehen *).

Diese ganz aphoristische und ganz allgemeine Ermahnung bezeichnet die Art und

---

mit der Wahrheit, als dem Wesen und dem Grunde der Gerechtigkeit und Heiligkeit des neuen Menschen, endigt. Dagegen ist der Sinn der zweiten Erklärung durchaus haltlos, die beiden andern aber sind gesucht und gezwungen. Meyer hat auch hier eine eigenthümliche Erklärung, die jedoch gezwungen erscheint.

*) Der Versuch de Wette's einen Zusammenhang mit dem Folgenden nachzuweisen ist durch die Vermuthung eines verloren gegangenen Briefes bedingt und darum eben so unsicher wie Meyers Erklärung dieser Stelle, nach welcher die erste Hälfte dieses Verses bis ἐν κυρίῳ als eine abgebrochene Ermahnung und bei diesen Worten eine Pause zu denken ist, so daß die zweite Hälfte des Verses von τὰ αὐτὰ an mit V. 2 zu verbinden und das τὰ αὐτὰ auch auf einen früheren, verlornen Brief zu beziehen wäre.

Weise, in welcher der Christ sich seines Verhältnisses zu Christo bewußt wird, indem sie eben sagt, daß der Christ sich dessen freut, und gehört diesem Sonntage ganz eben so an wie die beiden zu 1 u. 2 betrachteten Perikopen. Denn die Form der Ermahnung, welche hier der Ausdruck jenes Bewußtseins hat, ändert den wesentlichen Inhalt desselben nicht ab.

7. Dieser Satz enthält eine der aphoristischen Ermahnungen am Schluß des Briefes, vergl. §. 43, 3. Der Anfang der Perikope mit demselben rechtfertigt sich insbesondre durch §. 38, 3, der Schluß durch den abweichenden Inhalt der folgenden Ermahnung*). Auf den allgemeinen Werth und die Stellung dieser Ermahnung finden wegen ihrer Uebereinstimmung mit 3, 1 unsre Bemerkungen zu jener eine unbedingte Anwendung. Vergl. zu 6.

8. Der Glaube, dessen Wesen in diesem Abschnitte dargelegt wird, ist zwar schon im vorangehenden erwähnt, dort aber nicht wie hier eigentlicher Gegenstand der Erörterung. Ueber 10, 38 u. 39, die Griesbach zu diesem Abschnitte zieht, vergl. §. 90, 14. Da V. 1 die *πίστις* jedenfalls Subjekt ist, so ist *ὑπόστασις* und *ἔλεγχος* Prädikat und die ganze Erklärung des Begriffes des Glaubens hat zwei Theile, von denen der eine den Glauben als Zuversicht und Gewißheit (*ὑπόστασις*), der andre als Ueberführung und Beweis (*ἔλεγχος*) faßt. Die Uebersetzung hat hier ungenau „nicht zweifelt an dem, was man nicht sieht" statt „Beweis dessen, das man nicht siehet." Da die beiden hier gebrauchten Worte in dem Begriff der Gewißheit und des Beweises zusammenfallen, so sind beide Theile der Erklärung des Glaubens nicht koordinirt sondern subordinirt, und zwar so, daß der zweite Theil derselben als der weitere den ersten als den engeren mit umfaßt. Denn auch die *ἐλπιζόμενα* sind *μὴ βλεπόμενα*, aber die letzteren umfassen mehr als das Gehoffte, nämlich alle unsichtbaren Dinge. V. 3 hat die Uebersetzung sehr frei „Daß Alles, was man sieht, aus Nichts geworden ist" statt „daß das Sichtbare nicht aus erscheinenden Dingen entstanden ist." Offenbar aber hat schon wegen dieser Worte das hier angeführte Beispiel der Schöpfung eine viel nähere Beziehung zum zweiten allgemeineren Theile der Erklärung V. 1 als zum ersten beschränkteren: denn die Schöpfung gehört nicht zu den *ἐλπιζομένοις*, wohl aber zu den *οὐ βλεπομένοις*. Eben so hat das V. 4 u. 5 angeführte Beispiel Abels und Henochs gar keine Beziehung zu der „Gewißheit des Gehofften" V. 1, wohl aber eine sehr bestimmte zu dem Beweise dessen, was nicht gesehen wird. Denn wenngleich der Grund des göttlichen Wohlgefallens am Opfer Abels, auf welches sich hier der Verf. bezieht, hier so wenig wie in der hier berücksichtigten Erzählung 1. Mose 4, 4 angegeben wird, so wird doch von den meisten Exegeten mit Recht vermuthet, daß der Verf. sich eben den Glauben Abels als Grund des göttlichen Wohlgefallens dachte, der sicher mehr als eine Gewißheit des nicht Gesehenen denn als Beweis des Gehofften gedacht werden muß. V. 6 hat die Uebersetzung falsch „wer zu Gott kommen will" statt „wer zu Gott hinzutritt" und „ein Vergelter sein werde" statt „wird." V. 7 wird der Glaube Noahs schon durch das *χρηματισθείς* in seiner Richtung auf die Zukunft dargestellt. Eben so wird V. 8, wo die Uebersetzung statt „ward gehorsam" richtiger „gehorchte" hätte, der Glaube Abrahams wesentlich in seiner Richtung auf die Zukunft dargestellt, da ausdrücklich gesagt ist *ὃν ἔμελλε λαμβάνειν*: und diese Richtung tritt auch in den folgenden Erinnerungen an Abraham so wie in der an die Sara V. 8—11 schon deshalb hervor, weil sie alle auf die Verheißung, die Abraham empfing, bezogen sind. V. 11 drückt die Uebersetzung das *αὐτὴ* „selbst Sara" nicht aus, und ist in den folgenden Worten sehr frei ohne jedoch den Sinn zu ändern. V. 15 giebt die Uebersetzung den klaren Sinn des Textes „denn wenn sie an jenes gedacht hätten, aus welchem sie ausgezogen waren, so hätten sie Zeit gehabt wieder umzukehren" sehr dunkel und unvollkommen wieder.

---

*) Die herkömmliche Perikope verbindet hier ganz verschiedene Ermahnungen.

Der Verf. geht in diesem Abschnitte von der Erklärung des Glaubens V. 1 mit der Bemerkung, daß die Aelteren in demselben bezeugt sind V. 2, zur Erläuterung des Glaubens durch Beispiele über und führt zuerst Beispiele zu dem letzten Theile der Erklärung an, und zwar mit dem Glauben an die Schöpfung, dem Glauben Abels und Henochs, endlich mit dem Glauben an Gott und sein Dasein überhaupt V. 3—6. Hierauf folgen Beispiele zum ersten Theile der Erklärung mit Noah, Abraham und Sara mit der Bemerkung, daß die Nachkommen Abrahams die Verheißung von fern gesehen haben, jetzt aber nach einem besseren himmlischen verlangen V. 7—16. Der Zusammenhang von V. 1—16 wird hiernach durchaus von der Erklärung des Glaubens V. 1 getragen und fodert um so mehr die Ausdehnung der Perikope bis V. 16, als die Theile der Erklärung V. 1 in umgekehrter Folge erläutert werden. Ueber die Zulässigkeit des Endpunkts bei V. 16 vergl. §. 40, 11. Mit dem Glauben und der Erläuterung seines Wesens hat dieser Abschnitt einen offenbar ganz allgemeinen Inhalt, der in so fern über das christliche Bewußtsein hinausgeht, als er keine eigenthümlichen Elemente des christlichen Glaubens bezeichnet. Indeß sind diejenigen Grundzüge des Glaubens, welche dieser Abschnitt anführt, die Gewißheit des Gehofften und die Gewißheit dessen, was nicht gesehen wird, im christlichen Glauben mit enthalten: und der Christ wird sich auch dieser Elemente in jedem Gemüthszustande bewußt, welcher durch sein Verhältniß zum Erlöser und sein Leben in ihm erfüllt und bestimmt ist. Demnach enthält auch dieser Abschnitt einen angemessenen Ausdruck für einen Gemüthszustand wie der oben beschriebene und findet als Perikope hier seine begründete Stellung.

9. Ueber den Anfang dieser Perikope, welche zu der Ermahnung zur Wohlthätigkeit im Vorigen in einer sehr entfernten Beziehung steht, so daß auch die Exegese mit 2, 1 einen Abschnitt beginnt, vergl. §. 98, 5. V. 14 hat die Uebersetzung ungenau „Kann auch der Glaube" statt „der Glaube kann ihn doch nicht selig machen." V. 17 ist die Erklärung und Beziehung des καθ' ἑαυτήν streitig, da Einige es zum Prädikat, Andre es zum Subjekt ziehen, und Einige erklären „für sich betrachtet" oder „an ihm selber," wie Luther übersetzt, de Wette aber übersetzt „für sich allein" und zwar mit Beziehung der Worte auf das Prädikat, was als das Angemessenste erscheint. V. 18 fassen einige Exegeten das ἀλλὰ im Gegensatze zu dem bereits bestrittenen Irrthum und zwar so, daß der redend Eingeführte die Bestreitung des Irrthums mit drei Angriffen V. 18, 19 u. 20 fortsetzt; andre aber fassen das ἀλλὰ im Gegensatze zu der Lehre des Apostels, also V. 18 u. 19 als einen Einwurf gegen dieselbe, und V. 20 ff. als Zurückweisung des Einwurfes und Begründung der Lehre des Apostels*). Nach der ersten dieser beiden Erklärungen müßte in V. 18 die Behauptung, daß der Glaube mit den Werken verbunden sein muß, liegen; aber diese Behauptung kann man in V. 18 nur dann finden, wenn man mit de Wette bei den Worten „Du hast den Glauben" hinzudenkt: „Du sagst," und bei den Worten „Ich habe die Werke": „ohne mich des Glaubens zu rühmen, den ich aber ebenfalls und zwar als Quell meiner Werke zu haben glaube." Diese Ergänzung ist aber so groß und gewagt, daß sie für sich allein jene Erklärung bedenklich macht. Dazu kommt nun noch, daß Jakobus unmittelbar vor dem ἀλλὰ, nämlich V. 17 nicht den Irrthum, den er bekämpft, son-

*) Bei der Entscheidung über diese beiden Erklärungen kommt vor Allem in Betrachtung, daß V. 18 χωρὶς τῶν ἔργων gelesen werden muß, und die Uebersetzung einer falschen Lesart folgt, ferner daß das „Zittern" V. 19 nicht schlechthin als Beweis der Unzulänglichkeit des Glaubens ohne die Werke angesehen werden muß, da „Du thust wohl daran" vorangeht.

dern die Lehre, die er behauptet, ausgesprochen hat, dieses ἀλλὰ also V. 17 und V. 18 viel bestimmter verknüpft, wenn man V. 18 als Wiederholung des Irrthums und als Entgegnung auf die Wahrheit V. 17 versteht; ferner daß Jakobus schon oben V. 14 einen Andern redend eingeführt und auch dort diesem Anderen nicht seine eigne Lehre sondern den Irrthum, den er bekämpft, in den Mund gelegt hat. Auch bezeichnen die ersten Worte V. 20 den Anfang einer neuen Rede so bestimmt, daß dieser Vers sich nicht als Fortsetzung der V. 18 u. 19 begonnenen Rede oder als neuer Angriff des V. 18 Redenden sondern nur als Anfang der Entgegnung des Apostels selbst auf die Einwürfe V. 18 u. 19 fassen läßt. Was aber die Worte V. 18 selbst betrifft, so legen sie von Anfang an den Glauben und die Werke deutlich auseinander und drükken schon deshalb den Irrthum, den der Apostel bekämpft, sehr bestimmt aus. Wenn wir aus diesen Gründen das ἀλλὰ V. 18 nach der zweiten der angegebenen Erklärungen fassen, so stellt sich der Gedankengang in diesem Abschnitte folgender Weise dar:

Jakobus spricht V. 14 die Lehre, die er beweisen will, daß der Glaube ohne die Werke nicht selig machen kann, jedoch in dialektischer Weise mit dem Satze „der Glaube kann ihn doch nicht selig machen," aus, erläutert sie durch das Beispiel der Handlungsweise eines Menschen, der die Werke der Liebe nicht vollbrächte V. 15 u. 16, wiederholt sie mit der Behauptung, daß der Glaube, wenn er die Werke nicht hat, für sich allein todt ist V. 17, denkt dann an den möglichen Einwurf, daß ein Mensch ja auch den Glauben ohne die Werke haben, und daß der Eine Glaube ohne Werke zeigen könne, wie der Andre aus den Werken den Glauben, und daß auch der Glaube ohne Werke nicht ohne Werth sei, weil in demselben auch die Dämonischen zittern V. 18 u. 19, und weist dann diesen Einwurf mit Hinweisung auf das Beispiel Abrahams V. 20—23 und der Rahab V. 25 zurück, indem er nach der Anführung jedes dieser beiden Beispiele die Lehre, von der er V. 14 u. 17 ausgegangen ist, wiederholt V. 24 und V. 26. Diese durchaus allgemeine Lehre ist, ungeachtet der dialektischen Form und der nachgewiesenen hermeneutischen Schwierigkeiten dieses Abschnittes, deutlich genug ausgesprochen um seine Aufnahme unter die Perikopen zu sichern. Jene Lehre drückt den im christlichen Bewußtsein mit dem Glauben unmittelbar gegebenen Trieb zum Handeln aus und stimmt dem Wesen nach mit der paulinischen Lehre vom Glauben überein, wenn sie ihr gleich der Form und den Worten nach entgegensteht. Eben mit dem Triebe zum Handeln drückt jene Lehre auch einen bestimmten Inhalt des Bewußtseins jedes Christen von seinem Verhältnisse zu Christo, also auch den Inhalt eines Gemüthszustandes aus, in welchem sich dieses Bewußtsein ohne bestimmtere Beziehungen entwickelt. In so fern die Perikope, welche mit der Ausführung jener Lehre 2, 26 sehr bestimmt abschließt, lediglich diese Lehre enthält, entspricht sie in der angegebenen Weise der Bedeutung dieses Sonntages.

10. V. 1 ist das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς wegen der Aehnlichkeit mit dem Evangelium 1, 1 mit „Was von Anfang der Welt war" nicht wie von einigen Exegeten „Was von Anfang des Christenthums war" zu erklären. V. 1 hat die Uebersetzung falsch „Das" für „Was" und V. 3 falsch „sei" statt „ist."

Joh. sagt hier, daß er, was von Anfang an war, was er gesehen, betastet habe in Absicht des Wortes des Lebens V. 1, und was er gehört habe V. 3, verkündige, und zwar mündlich und schriftlich V. 4, und spricht, nachdem er parenthetisch den

Inhalt der apostolischen Verkündigung, daß das Leben, welches bei dem Vater war, erschienen ist, angegeben hat V. 2, den Zweck der Verkündigung, die Gemeinschaft der Leser mit den Aposteln und mit diesen mit Christo und dem Vater V. 3 und die vollkommene Freude der Leser aus V. 4. Auf diese Darstellung des Inhalts und des Zweckes der apostolischen Verkündigung folgt V. 5 eine zweite von dieser unabhängige. Die Perikope kann deshalb bei V. 4 unbedenklich geschlossen werden. Mit dem Inhalte der apostolischen Verkündigung stellt dieser Abschnitt den wesentlichen Inhalt des Glaubens jedes Christen in eben so umfassenden als bestimmten Grundzügen dar, und er drückt mit dem Zwecke der apostolischen Verkündigung eben so bestimmt die unmittelbaren Wirkungen des Glaubens im Gemüthe jedes Christen aus. Er stellt damit recht eigentlich das Verhältniß jedes Christen zu Christo, wie es sich im Innern des Einzelnen gestaltet, dar und entspricht sehr bestimmt der Bedeutung dieses Sonntages.

11. Dieser Abschnitt beginnt mit der sehr bestimmt ausgesprochenen Bezeichnung des Folgenden als des eigentlichen Inhalts der apost. Verkündigung V. 5 und ist schon deshalb vom Vorigen unabhängig*). Der Anfang V. 7 schließt sich so genau an V. 5 und die dort ausgesprochene Lehre, daß Gott Licht ist an, daß die erste Hälfte als eine unmittelbare Folgerung aus jenem Lehrsatz angesehen werden muß. Es läßt sich deshalb mit Sicherheit vermuthen, daß der Ap. schon mit V. 6, der eben so wie V. 7 mit einem „Wenn" beginnt, eine Folgerung aus V. 5 ausgesprochen habe. Nun ist in V. 6 zwar nicht vom Wandel im Licht sondern vom Wandel in der Finsterniß, aber eben damit doch vom graden Gegensatze des Lichtes, mit welchem V. 5 Gott beschrieben ist, die Rede: und eben so nothwendig, wie der V. 7 ausgesprochene Satz, folgt aus der Lehre V. 5 die Behauptung: „Wenn wir in der Finsterniß wandeln, so haben wir keine Gemeinschaft mit Gott." Diese Folgerung aus V. 5 wird nun auch in der That mit V. 6 ausgesprochen, nur so, daß Johannes sie mit einer andren, die sich unmittelbar aus ihr ergiebt, ausdrückt, nämlich: „Wenn wir behaupten mit Gott in Gemeinschaft zu stehen, während wir in Finsterniß wandeln, so lügen wir." Demnach enthält V. 6 wie V. 7 (erste H.) eine unmittelbare Folgerung aus der Lehre, daß Gott Licht ist**). Die Sünde, von welcher V. 7 ff. die Rede ist, kann unbedingt als der eigentliche Ausdruck für den V. 6 gebrauchten bildlichen „Finsterniß" angesehen werden, und das Reinigen bezeichnet eine Veränderung, während bisher das Verhältniß der

---

*) De Wette erklärt V. 6 mit den Worten: „Wenn, wie es wohl vorkommen könnte, wir, indem wir den christlichen Glauben bekennen, vorgeben rc." Danach stände nun V. 6 zu V. 5 in dem Verhältnisse einer nur zufälligen, erweiternden Bemerkung: und V. 7 könnte wegen seines ähnlichen Anfangs wie V. 6 auch nur als zufällige Bemerkung zu V. 6 angesehen werden. Auch entbehrt nach dieser Auffassung die zweite Hälfte von V. 7 aller Haltung im Vorangehenden. De Wette sucht dieselbe zwar dadurch herzustellen, daß er behauptet, die Reinigung und Versöhnung durch den Tod Christi mit Gott, welche V. 7—2, 2 beschrieben wird, stelle das erste Element der Gemeinschaft mit Gott dar, und der Gehorsam gegen Gott 2, 3 das zweite. Allein die Gemeinschaft mit Gott besteht, in so fern Gott Licht ist, unbedingt wesentlich darin, daß wir selbst Licht sind, und wird daher bereits mit dem ersten Satze V. 7 „Wenn wir im Lichte wandeln" vollständig beschrieben. Andrerseits ist die Reinigung von Sünden, von welcher V. 7 die Rede ist, zwar Bedingung der Gemeinschaft mit Gott, aber nicht diese selbst; und 2, 3 wird zwar vom Gehorsam gegen Gott gesprochen, aber auf die Gemeinschaft mit Gott V. 7 keinesweges so zurückgewiesen, daß der Gehorsam gegen Gott als das zweite Element der Gemeinschaft mit Gott dargestellt würde. Es scheint demnach eine andre Auffassung des Verhältnisses von V. 6 ff. zu V. 5 versucht werden zu müssen.

**) Zwar steht V. 7 κοινωνίαν μετ' ἀλλήλων nicht κοινωνίαν μετ' αὐτοῦ, was nur in einigen Handschriften vorkommt und keinesweges hinlänglich gesichert ist. Allein auch die gegenseitige Gemeinschaft, von welcher hier der Apostel redet, läßt sich so verstehen, daß die Gemeinschaft mit Gott als ihr eigentlicher Grund gedacht wird, und sie selbst hier eben nur als die Folge jener genannt wird.

Christen zu Christo und Gott als ein bereits gewordenes und abgesehen von aller Veränderung aufgefaßt und dargestellt worden ist. V. 9 werden die Worte „treu und gerecht" besser auf Gott, als das Subjekt der ganzen Gedankenreihe, als auf Christum bezogen. Auch die Worte „wir machen ihn zum Lügner" V. 10 sind etwas dunkel, werden aber von de Wette richtig auf die Aussprüche des alten Testaments von der allgemeinen Sündhaftigkeit bezogen. V. 2, 1 hat die Uebersetzung „der gerecht ist" statt „einen Gerechten" und V. 2 „und derselbe ist die Versöhnung" statt „und er selbst ist die Versöhnung."

Der Apostel spricht hier als den Inhalt seiner Verkündigung aus, daß Gott Licht und keine Finsterniß in ihm ist V. 5, und folgert daraus zunächst, daß wir keine Gemeinschaft mit Gott haben, wenn wir in Finsterniß wandeln V. 6, dann daß wir Gemeinschaft mit Gott haben, wenn wir im Lichte wandeln V. 7, zeigt dann die Bedingung der Gemeinschaft mit Gott, nämlich die Reinigung von der Sünde durch Christi Blut V. 7, und die fortdauernde Sündhaftigkeit der Christen, indem er sagt, daß wir nicht in der Wahrheit sind, wenn wir sagen, daß wir nicht Sünde haben, und daß Gott uns die Sünde vergiebt, wenn wir sie bekennen V. 8—10. Nachdem der Apostel hierauf als den Zweck seines Schreibens angegeben hat, daß die Leser nicht sündigen, ergänzt er seine Lehre von der Sünde noch dadurch, daß wir im Falle, daß Einer sündigt, in Christo einen Fürsprecher beim Vater haben 2, 1—2. Der Inhalt der Perikope, welche bei 2, 2 sehr bestimmt schließt vergl. §. 89, 17, ist von so allgemeiner Bedeutung und im Ganzen so klar, daß ihre Aufnahme keinem Bedenken unterliegt. Sie drückt wesentliche und bleibende Elemente des Lebens des Einzelnen in Christo, und zwar als solche aus, da sie die Lehre von Gott, dem Lichte, als eine Verkündigung Christi (ἀπ' αὐτοῦ) V. 5 bezeichnet und die Reinigung von der Sünde unmittelbar als sein Werk darstellt. Dabei wird das Leben in Christo hier, wenngleich mit der Reinigung von der Sünde als ein fortschreitendes, doch überwiegend als ein bleibender Zustand und abgesehen von seinen Veränderungen dargestellt, so daß der Inhalt dieser Perikope am meisten der Bedeutung dieses Sonntages entspricht.

12. Dieser Abschnitt fängt zwar eben so wie V. 18 mit οἴδαμεν an und setzt die Darlegung dessen, was die Christen wissen, fort: allein er faßt das Wissen der Christen nicht wie V. 18 als ein gegenständliches, als ein Wissen vom Wiedergebornen, sondern als ein Wissen von sich selbst Das ἐν τῷ πονηρῷ ist nach V. 18 als Masculinum zu nehmen, und Luthers Uebersetzung ist ungenau. Denn die Lesart οἴδαμεν δὲ V. 20, welcher Luther folgt, ist falsch und schon von Griesbach mit καὶ οἴδαμεν verbessert. Das οὗτος am Ende ist von Einigen auf Christus, von Andern auf Gott bezogen worden. Die letztere Erklärung scheint dem Zusammenhange und der ganzen johanneischen Sprach- und Denkweise mehr zu entsprechen.

Der Apostel sagt hier, daß die Christen wissen, daß sie aus Gott sind, daß die ganze Welt in der Macht des Bösen liegt, und daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns fähig gemacht hat den wahren Gott zu erkennen und in ihm zu sein V. 19 u. 20, und schließt den Brief mit einer Warnung vor Abgötterei V. 21*). Der

---

*) Er stellt damit die innersten Grundzüge des neuen Lebens dar und schließt auf diese Weise sehr angemessen die Darlegung der Kennzeichen desselben, die nach unsrer Voraussetzung die eigentliche Absicht des Briefes ist. Von dieser Voraussetzung aus ergiebt sich auch der Zusammenhang der Warnung V. 21 mit V. 19 u. 20 und dem ganzen Briefe, der nach jeder andern Auffassung seines Zweckes räthselhaft ist. Denn grade dann, wenn der Apostel seine

Abschnitt stellt demnach den Inhalt eines Gemüthszustandes, welcher durch das Bewußtsein des Einzelnen von seinem Leben in Christo bestimmt ist, mit den innersten und zugleich umfassendsten Zügen, nämlich eben sowohl mit der Weise, in welcher das durch Christum hergestellte Verhältniß zu Gott, als mit der Weise, in welcher das durch Christum hergestellte Verhältniß zur Welt in demselben hervortritt, dar und gehört deshalb diesem Sonntag sehr bestimmt an.

I. Sonntag nach Trinitatis.

(Zweiter Sonntag der ersten Reihe.)

Konfirmation. §. 21, 2.

§. 89. Der Ursprung des neuen Lebens §. 16, 3.

1. Matth.	7, 13 u. 14; Luk. 13, 22—24.	„Gehet ein durch die enge Pforte."
2. Lukas	14, 25—33.	Forderungen Christi an den, der zu ihm kommt.
3. „	15, 11—32.	Das Gleichniß vom verlornen Sohne.
4. „	17, 7—10.	Vergleichung der Jünger mit einem Knechte.
5. „	18, 9—14.	Das Gleichniß vom Pharisäer und dem Zöllner.
6. Römer	5, 20 — 6, 14.	Wir sind der Sünde abgestorben und leben Gott.
7. „	6, 15—23.	Ihr seid befreit von der Sünde, der Gerechtigkeit unterworfen.
8. „	7, 1— 6.	Ihr seid durch Christum dem Gesetz und der Sünde getödtet und eines Andern geworden.
9. „	7, 7—25.	Das Gesetz ist nicht Ursach der Sünde.
10. „	10, 14—21.	Israel hat sich der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht unterworfen.
11. 1. Kor.	1, 26—31.	Sehet an, Brüder, Eure Berufung.
12. 2. Kor.	5, 11—21.	Das ganze Gott gewidmete Handeln des Apostels ist eine Wirkung der Liebe zu Christo und diese wiederum eine Wirkung Gottes und Christi.
13. Gal.	6, 11—18.	Es sei ferne von mir rühmen, denn allein vom Kreuze Christi.
14. Philipp.	3, 2—12.	Was mir Gewinn war habe ich für Schaden geachtet und aufgegeben, damit ich Christum gewinne.
15. 1. Tim.	1, 12—17.	Dank für die Bekehrung.
16. Hebr.	11, 32—40.	Die Kraft des Glaubens in Beispielen.
17. 1. Joh.	2, 3—11.	Daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten.

1. Dieser Abschnitt kann um so sichrer als eins der Aphorismen der Bergpredigt betrachtet und als besondre Perikope behandelt werden, als Lukas die Worte desselben zwar auch, aber in einem ganz andern Zusammenhange mittheilt. Da in dieser Ermahnung selbst das Ziel, zu welchem die enge Pforte führt, mit dem Leben eigentlich bezeichnet wird, so können jene bildlichen Ausdrücke hier nur von dem Zustande verstanden werden, der dem Leben vorangeht, so wie die weite Pforte und der breite Weg nur von dem Zustande verstanden werden kann, der dem Verderben voran geht.

Von dem Zustande, der dem Leben vorangeht, sagt Christus hier mit jenem bildlichen Ausdrucke, daß er mit Schmerz, von dem Zustande, der dem Verderben vorangeht aber sagt Christus, daß er mit angenehmen Empfindungen verbunden sei. Dabei liegt schon in der Auffoderung: „einzugehen durch die enge Pforte," die Erklärung, daß jener Schmerz eben so eine nothwendige Bedingung des Lebens ist, als er mit freiem Willen übernommen werden kann und muß. Mit diesem Schmerze, der

---

Darlegung der Kennzeichen des neuen Lebens mit einer Schilderung desselben selbst schloß, lag es ihm nahe, am Ende des Briefes noch einmal auf den Inhalt desselben zurücksehend, vor dem reinen Gegensatze des von ihm beschriebenen neuen Lebens, der Abgötterei, und vor dem Dienste jedes andern Wesens als des wahrhaftigen Gottes zu warnen. Diese Warnung ergänzt die Darstellung der Grundzüge des neuen Lebens V. 19 u. 20, die ebenso allgemein gehalten ist als sie andrerseits die Abhängigkeit des neuen Lebens von Christo mit ausdrückt.

bei Luk. 13, 24 noch deutlicher als bei Matth. durch die Auffoderung zum Kampfe bezeichnet ist, kann nach andern Aussprüchen Christi über den Anfang des Lebens in ihm nur die Reue und die Sinnesänderung gemeint sein. Demnach stellt dieser Abschnitt den Anfang des Lebens in Christo und zwar als durch den Schmerz der Reue und Sinnesänderung bedingt dar und entspricht der Bedeutung dieses Sonntages.

2. Die Erwähnung der Versammlung des Volkes, mit welcher Lukas die in diesem Abschnitte enthaltenen Reden Christi einleitet, sichert die besondre Auffassung desselben, ob er gleich in der Mitte eines synoptischen Abschnittes liegt.

Christus lehrt hier, daß Jeder, der zu ihm kommt, große und schwere Pflichten übernimmt, und deshalb, indem er sich zu ihm wendet, in einer ähnlichen Lage ist, wie derjenige, der einen Thurm bauen, oder wie ein König, der mit einem anderen einen Krieg anfangen will. Mit diesen Lehren hängt auch die V. 33 ausgesprochene zusammen, wenn sie gleich eine andere Wendung nimmt. Denn der Ausspruch V. 33 ist in V. 26 u. 27 begründet*). Diese Rede Christi betrifft mit dem Kommen zu ihm sehr bestimmt den Zeitpunkt der ersten Anknüpfung der Gemeinschaft mit ihm und, da mit derselben in Jedem das neue Leben beginnt, den Ursprung des neuen Lebens.

3. Ueber den Anfang einer Perikope bei V. 11, wo das Gleichniß vom verlornen Sohne beginnt, vergl. §. 72, 5. Man hat zwar eine Beziehung auf den kurz vorher ausgesprochenen Vorwurf der Pharisäer darin erkennen wollen, daß der jüngere Sohn die Heiden und die Zöllner, der ältere die Pharisäer bedeute, aber diese Auffassung ist keinesweges sicher, da das Weggehen des jüngeren Sohnes nicht auf die Heiden, und die liebreiche Ermahnung des Vaters an den älteren Sohn nicht auf die Pharisäer paßt**).

Der Sinn des Gleichnisses liegt in der Lehre von der Nothwendigkeit tiefer Reue als Bedingung der Gnade Gottes. Die Reue aber wird hier als eine auf das ganze bisherige Leben gerichtete und der Entschluß der Besserung als Entschluß zur Veränderung des ganzen Lebens dargestellt. Da nun das neue Leben in Christo wie einerseits mit dem Glauben, so andrerseits mit der Reue in diesem Sinne und der Sinnesänderung beginnt, so betrifft dieses Gleichniß den Ursprung des neuen Lebens.

4. Ueber den Anfang dieser Perikope, die am Schluß des synoptischen Abschnittes Luk. 17, 1—10 steht, vergl. §. 69, 9 und 97, 5.

Christus sagt hier den Jüngern, daß sie, wie ein Knecht durch treue Erfüllung aller seiner Pflichten niemals ein Recht gewinnt dieselbe zu unterlassen und an der Ruhe seines Herrn Theil zu nehmen, eben so wenig durch treue Erfüllung aller Pflich-

*) Dagegen treten die Verse 34 u. 35, die die Synopsis mit diesem Abschnitte verbindet und in welchen weder von großen und schweren Pflichten noch von Entsagung die Rede ist, ganz aus dem Zusammenhange heraus, und sind deshalb schon oben §. 68, 1 mit in Betrachtung gezogen worden. Da diese Rede Christi ohne bestimmte Beziehungen auf andere Momente seines Lebens berichtet wird, so kann sie aus der Reihe ihrer Umgebungen, welche der ersten Hälfte des Kirchenjahres angehören, in die zweite versetzt werden §. 50, 2.

**) Das „todt und verloren" V. 24 ist bald im geistigen Sinne, bald „für mich todt und verloren" erklärt worden. Auf ähnliche Weise ist das gesund V. 27 verschieden gefaßt worden. Die Erklärung „für mich verloren" und die von der leiblichen Gesundheit scheint natürlicher und sicherer.

ten ein Recht an Gott gewinnen aller Beschwerden überhoben und mit einem höheren Glücke belohnt zu werden*). Mit dieser Lehre aber betrifft dieser Abschnitt den Anfang des neuen Lebens und fodert als Perikope die Stellung auf diesen Sonntag, wenn er gleich über die Bedeutung desselben hinausgeht und sich eben so sehr auf alle andern Thaten des Menschen beziehen läßt wie auf die Bekehrung zu Christo.

5. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 107, 5.

Der Sinn des nur V. 14 mit einer unbedeutenden, von der Uebersetzung umgangenen Schwierigkeit behafteten Gleichnisses vom Pharisäer und dem Zöllner liegt in der Lehre, daß das lebhafte Bewußtsein der Sünde und der Schuld unerläßliche Bedingung der Gnade Gottes und eben darum auch der Gemeinschaft mit Christo, die Meinung gerecht zu sein aber ein unbedingtes Hinderniß derselben ist. Diese Lehre aber entspricht auf gleiche Weise der Bedeutung dieses Sonntages wie der Inhalt der zu 2 und 3 betrachteten Perikopen.

6. Mit dem Satze 5, 13, daß die Sünde ohne das Gesetz nicht zugerechnet wird, hatte der Apostel auch unmittelbar den Gegensatz, daß mit dem Gesetze Zurechnungsfähigkeit und Strafe entsteht, und damit auch scheinbar die Behauptung ausgesprochen, daß das Gesetz für den Menschen nicht heilsam sondern schädlich gewesen sei. Dieser Satz bedurfte deshalb einer genaueren Erklärung, welche der Apostel 5, 20 u. 21 damit giebt, daß durch das Gesetz zwar die Vergehung vermehrt, die Gnade aber grade, da die Sünde überhand nahm, am mächtigsten geworden ist. Luther übersetzt οὗ (scil. χρόνου) ungenau mit „wo," statt mit „als." Auch das ὑπερεπερίσσευσεν ist mit „viel mächtiger" nicht genau übersetzt, da es nach der richtigen Bemerkung einiger Exegeten einen superlativischen Sinn hat. Kap. 6, 3 übergeht die Uebersetzung das den Zusammenhang bezeichnende ἤ „oder." Der Anfang der herkömmlichen Perikope an dieser Stelle ist schon wegen dieses Wortes unzulässig. In dem εἰς τὸν θάνατον (in Beziehung auf seinen Tod) liegt der Gedanke: sein Tod wurde, indem wir in der Taufe äußerlich untergingen, von uns aufgenommen, wiederholt. V. 5 ist das σύμφυτοι mit ὁμοιώματι genau zu verbinden, und heißt: zusammengewachsen, vereinigt. V. 6 wird das τοῦτο γινώσκοντες, von Luther mit „dieweil" übersetzt, auch von de Wette als Beweisgrund des Bisherigen verstanden. Da aber das Folgende keinen Beweisgrund enthält sondern die Behauptung V. 2 vom Sterben des Christen wiederholt, so wird das γινώσκοντες besser in engster Verbindung mit γεγόναμεν V. 5, also als eine unmittelbare Fortsetzung der Schilderung des neuen Lebens, die den bisher beschriebenen Eigenschaften desselben noch das eigne Wissen der Christen um dasselbe hinzufügt, verstanden**). Das σῶμα τῆς ἁμαρτίας kann nicht gradehin vom Leibe oder den Gliedern erklärt werden, wie es auch de Wette faßt, da die Glieder zwar V. 13 mit erwähnt, allein dort keineswegs als Quell der Sünde sondern als von der Sünde abhängig gedacht sind. Besser werden jene Worte mit Meyer von dem dem Princip

---

*) Der Zusammenhang dieses Ausspruches mit V. 6 u. 7 liegt vielleicht in dem Gedanken, daß die Jünger unnütze Knechte bleiben würden, auch wenn sie durch den Glauben die größten Wunder verrichteten. Aber die Worte Christi V. 7 — 10 beziehen sich gewiß nicht bloß auf das Wirken der Jünger in ihrem Berufe, sondern umfassen mit allen Thaten der Jünger auch die erste That im Glauben, also auch ihre Hinwendung zu Christo und sagen, daß auch diese That ihnen ein Recht an Gottes Gnade nicht giebt, und daß, wenn sie jetzt von Christo aufgenommen sind, dieses nur durch Gottes Gnade und ohne ihr Verdienst geschehen ist. Dieser Gedanke kann um so sicherer in jenen Worten Christi gefunden werden, je weiter er vom Apostel Paulus ausgeführt ist, und je mehr Anklänge an die paulinische Lehre sich bei Lukas finden.

**) Meyer übersetzt: „Als Solche, die dieß erkennen" und verbindet diese Worte kausativ mit ἐσόμεθα.

der Sünde angehörigen Leibe, oder dem ganzen Menschen, der der Sünde dient, der ganzen sündhaften Persönlichkeit, verstanden. V. 12 erklärt sich das *θνητῷ* am sichersten daraus, daß der Apostel im Bisherigen von dem alten Menschen, der der Sünde dient, als einem erstorbenen gesprochen (*σῶμα τῆς ἁμαρτίας* V. 6) und ihn eben damit zugleich als sterblich dargestellt hat. Die Uebersetzung drückt hier auch den unächten Zusatz: *αὐτῇ ἐν* und die verdächtigen Worte *ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* aus.

Paulus erhebt in diesem Abschnitte gegen die 5, 20 u. 21 ausgesprochene Lehre vom Gesetz und der Gnade den Einwurf der bedenklichen Folgerung, welche scheinbar aus derselben hervorgeht, daß wir in der Sünde bleiben können, damit die Gnade vermehrt werde, 6, 1, weist diesen Einwurf damit zurück, daß wir der Sünde abgestorben sind, also gar nicht mehr in ihr leben wollen und können V. 2, und erläutert diese Abweisung jenes Einwurfes durch eine Vergleichung der Taufe als des Endes des alten und den Anfang des neuen Lebens mit dem Tode und der Auferstehung Christi V. 3—5, sagt dann, daß wir auch wissen, daß unser alter Mensch gekreuzigt ist, weil, wer gestorben, auch gerecht geworden ist V. 7, und daß wir, weil wir wissen, daß Christus nicht mehr stirbt, auch glauben, daß wir mit ihm leben werden V. 8—10. Den Grundgedanken, mit welchem Paulus V. 2—10 den Einwurf V. 1 zurückgewiesen hat, daß wir der Sünde abgestorben sind, wendet er hierauf zu der Ermahnung der Leser um sich für solche zu halten, die für die Sünde todt sind und (mit Beziehung auf V. 10) Gott leben, führt diese Ermahnung einerseits mit einer Warnung von der Herrschaft der Sünde in der ihr abgestorbenen, sterblichen Persönlichkeit (mit Beziehung auf V. 7) V. 12, andererseits mit einer Anwendung auf den Leib und seine Glieder aus V. 13, und unterstützt die Ermahnungen V. 11—13 durch eine kurze Wiederholung des V. 2—10 erwiesenen Satzes, daß für die Christen die Sünde aufgehört hat, der hier aber so ausgedrückt wird, daß die Herrschaft der Sünde über die Christen verneint, und diese Verneinung auf den Gegensatz des Gesetzes und der Gnade bezogen wird, von welchem dieser ganze Abschnitt ausgeht. Mit V. 15 stellt Paulus dieser Auseinandersetzung eine Frage entgegen, welche der Frage 6, 1 der Form wie dem Inhalte nach ganz ähnlich ist, und welche sich zu dem Satze 5, 20 u. 21 auf ganz gleiche Weise verhält, also die dort beginnende Gedankenreihe fortsetzt, welche aber den Apostel doch veranlaßt jene ganze Lehre von einer andern Seite zu erörtern, als bisher. Wir finden eben deshalb bei V. 14 einen Ruhepunkt, den wir als Endpunkt einer Perikope schon deshalb ansehen müssen, weil der Inhalt dieser ganzen Auseinandersetzung des Apostels viel zu bedeutend ist um die Ausdehnung der Perikope bis an ihr Ende zu gestatten vergl. §. 43, 2. Aus dieser Darlegung des Inhalts dieses Abschnittes ergiebt sich nun, daß 6, 2—14 den mit 6, 1 ausgesprochenen Einwurf gegen 5, 20 u. 21 beleuchtet und zurückweist, und daß, weil der Einwurf 6, 1 sich unmittelbar auf 5, 20 u. 21 bezieht und nur in Rücksicht auf jene Sätze verstanden werden kann, diese mit in die Perikope aufgenommen werden müssen, der Anfang der Perikope also um so mehr bei 5, 20 genommen werden muß, als das Ende 6, 14 wieder auf den Gegensatz von Gesetz und Gnade zurückkommt. Der Einwurf, von welchem Paulus 6, 1 ausgeht, ist übrigens wie die ganze Abweisung desselben von allen partikulären und volksthümlichen Vorstellungen ganz rein und

frei. Der Inhalt des Abschnittes hat deshalb unbedingt allgemeinen Werth. Da nun der Apostel jenen Einwurf hier mit der Behauptung abweist, daß wir der Sünde abgestorben sind und Gott leben, mithin jenen Einwurf gar nicht machen, so stellt dieser Abschnitt zwar bleibende Grundzüge des christlichen Bewußtseins und damit das innere christliche Leben selbst seinem Wesen nach dar, allein er führt mit besonderer Bestimmtheit den Ursprung des christlichen Lebens aus, indem er denselben wesentlich als ein Sterben in Beziehung auf die Sünde und als eine Erneuerung des Lebens in und durch Christum V. 3—5, und zugleich das Bewußtsein um dieses Sterben für die Sünde und das Leben in Christo entwickelt V. 6—10, und dann Ermahnungen folgen läßt, welche sich V. 11 wesentlich auf den Ursprung des Lebens in Christo und der Gemeinschaft mit ihm beziehen. Der Abschnitt betrifft also dem größten Theile nach den Ursprung des Lebens in Christo, und zwar wie er im Innern jedes Einzelnen vorgehen soll, und wie der Einzelne sich desselben bewußt wird. Er gehört demnach diesem Sonntage um so bestimmter an, als er das Bewußtsein des Einzelnen von dem Ursprunge seines Lebens in Christo sehr vollständig und anschaulich entwickelt.

7. Die Frage, mit welcher dieser Abschnitt beginnt „Was nun? sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze sind, sondern unter der Gnade?" ist auf gleiche Weise als Einwurf gegen 5, 20 u. 21 anzusehen, wie die Frage 6, 1 und kann ohne Rücksicht auf jene Sätze nicht verstanden werden. Da indeß die vorige Perikope, wie wir zu 6 bemerkt haben, nicht über V. 14 ausgedehnt werden kann, so muß die Berücksichtigung jener Sätze der homiletischen Ergänzung überlassen bleiben*).

V. 20 ist der Ausdruck ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ eben so paradox wie der entgegengesetzte V. 18 und dient demselben zur Erklärung. V. 21 ist eben so wenig wie V. 16 an den leiblichen Tod zu denken. V. 23 verdunkelt die Uebersetzung den Sinn durch Umstellung des Prädikats und des Subjekts.

Den Einwurf gegen 5, 20 u. 21, welchen Paulus hier 6, 15 selbst erhebt, weist er mit der Behauptung zurück: Ihr seid Knechte dessen, dem ihr euch einmal unterworfen habt, und: Ihr seid jetzt Knechte der Gerechtigkeit wie früher Knechte der Sünde V. 16—18. Nach einer kurzen Bemerkung über seine Lehrweise, die ganz willkührlich als Anfang einer Perikope behandelt wird, wendet Paulus die eben ausgesprochene Behauptung vom Verhältniß des Christen zur Sünde und zur Gerechtigkeit zu einer entsprechenden Ermahnung um V. 19, setzt aber dann die mit V. 16—18 begonnene Schilderung dieses Verhältnisses noch mit einer Darstellung seiner Folgen, und zwar der Folgen der früheren Knechtschaft der Sünde V. 20 u. 21 und der gegenwärtigen Knechtschaft der Gerechtigkeit V. 22 u. 23 fort.

Kap. 7, 1 schließt sich dem Bisherigen zwar in so fern genau an, als auch dort die Abweisung des Einwurfs 6, 15 noch fortgesetzt wird: allein die Abweisung dieses Einwurfs wird im Folgenden von einem ganz anderen Standpunkte aus unternommen. Demnach gewinnt

---

*) V. 17 wird τύπον διδαχῆς von de Wette wohl richtiger auf die (paulinische) Gestalt der Lehre bezogen, als von Meyer auf die christliche Lehre überhaupt. V. 18 widerstrebt das ἐδουλώθητε an und für sich der paulinischen Lehre von der Freiheit in Christo, und muß als eins der Wortspiele angesehen werden, die bei Paulus zuweilen vorkommen.

die Gedankenreihe, die, wie wir nachgewiesen haben, von V. 15—23 im Zusammenhange fortgeht, bei V. 23 einen Abschluß, welcher den Endpunkt dieser Perikope begründet. Der Inhalt derselben ist, da er von dem Gegensatze des Gesetzes und der Gnade ausgeht und den Zustand der Christen als solcher betrifft, ganz allgemein. In dieser Perikope wird nun zwar der Zustand der Christen als solcher und seiner wesentlichen Beschaffenheit nach, nämlich als Freiheit von der Sünde, als Knechtschaft der Gerechtigkeit, und mit seiner Folge, dem ewigen Leben, dargestellt: allein der eigentliche Hauptgedanke des Abschnittes V. 16 betrifft den Uebergang aus dem früheren Zustand in den gegenwärtigen, also den Anfang des neuen Lebens. Dieser Hauptgedanke, in welcher der Anfang des neuen Lebens als Unterwerfung unter die Gerechtigkeit gefaßt wird, entspricht genau und vollständig der Bedeutung dieses Sonntages.

8. Ueber den Anfang der Perikope bei 7, 1 vergl. die vorige Bemerkung. Schon die einleitende Frage Ἢ ἀγνοεῖτε (Luther übergeht auch hier wieder das ἤ) zeigt, daß Paulus hier die Abweisung des Einwurfs 6, 15 gegen 5, 20 u. 21 noch fortsetzt. Er behauptet hier zur Abweisung jenes Einwurfs, daß der Mensch nur so lange unter der Herrschaft des Gesetzes steht, als er lebt V. 1, und beweist diese Behauptung durch das Beispiel einer Frau, die nur so lange an den Mann durch das Gesetz gebunden ist, als dieser lebt V. 2 u. 3. Aus diesem Satze folgert er dann, daß auch die Christen frei vom Gesetz sind, weil sie durch den Leib Christi dem Gesetz getödtet sind V. 4, und daß sie, wie sie unter dem Gesetze den Leidenschaften der Sünde dienten, nun der Neuheit des Geistes und nicht dem Alterthum des Buchstabens dienen V. 5 u. 6. Diese zusammenhängende Gedankenreihe schließt V. 6 um so bestimmter ab, als V. 7 mit einer neuen Frage beginnt.

Das Beispiel, mit welchem Paulus V. 2 u. 3 den allgemeinen Satz V. 1 beweist, paßt nicht zu demselben, weil im Beispiel nicht vom Tode dessen die Rede ist, den das Gesetz bindet, sondern vom Tode eines Andern. Andrerseits aber folgert der Apostel aus dem Aufhören der Giltigkeit des Gesetzes mit dem Tode des Menschen in diesem Abschnitte für das Verhältniß der Christen zum Gesetze mehr, als sich unmittelbar aus demselben ergiebt. Denn es folgt aus demselben nur das Eine, daß die Christen vom Gesetz frei sind, nicht aber unmittelbar das Andre, was der Apostel auch aus demselben ableitet, daß die Christen nun dem neuen Wesen des Geistes dienen. Jene Folgerung setzt außer dem Aufhören der Giltigkeit des Gesetzes voraus, daß der Dienst des Gesetzes Dienst der Sünde, das Sterben oder Getödtetwerden der Christen aber Anfang eines neuen Lebens oder eines neuen Dienstes, und zwar des Dienstes im Geiste ist. Beide Sätze spricht der Apostel in diesem Abschnitte zwar aus, aber nicht als Prämissen sondern den einen in und mit der Erwähnung des Getödtetwerdens der Christen V. 4, den andern aber als Folgerung aus diesem V. 5. Die richtige Folge der Sätze wäre: Das Gesetz herrscht über den Menschen, so lange er lebt V. 1. Ihr seid getödtet V. 4. Wer dem Gesetz dient, dient auch der Sünde V. 5. Ihr seid, indem ihr getödtet seid, zugleich für einen andern, Christum, geworden, und durch ihn, den Erweckten, zum Leben erweckt V. 4. Folglich dient ihr nun nicht mehr dem Gesetze und der Sünde sondern dem Geiste V. 6. Der Werth dieses Abschnittes als Perikope wird zwar durch die nachgewiesene Unangemessenheit des Beispiels V. 2 u. 3 so wie durch die Verschiebung der Sätze beschränkt. Allein die Sätze V. 4—6 sind eben so klar als ihrem Inhalte nach bedeutend. Sie betreffen zunächst den Anfang des neuen Lebens und stellen denselben als ein Getödtetwerden mit Christo, als ein Aufhören für das Gesetz V. 6 und darum auch für die Sünde V. 5, und als ein Erwecktwerden durch Christum und eine Erneuerung im Geiste dar V. 4 u. 6. Mit diesem ihren allgemeinen und klaren Inhalte fodert diese Perikope die ihr hiermit angewiesene Stellung.

9. Die Worte *τί οὖν ἐροῦμεν* V. 7 stimmen mit den Anfangsworten 6, 1 und 6, 15, wo freilich diese Formel abgekürzt ist, so überein, daß sie um so unbedenklicher als Anfang einer

Perikope angesehen werden können, als auch die Exegese hier den Anfang eines Abschnittes anerkennt. Schon die Frage, von welcher das Ganze V. 7 ausgeht, ist verschieden gefaßt worden*). Die Erklärung „sündlich, unsittlich," welche in dem Gegensatze νόμος ἅγιος V. 12 eine bedeutende Stütze findet, ist mit der Erklärung „Ursach der Sünde" leicht zu vereinigen. Denn die allgemeine Ursach der Sünde ist eben darum, weil sie die Sünde hervorbringt, auch sündlich. Doch scheint die Erklärung „Ursach der Sünde" dem Substant. ἁμαρτία mehr zu entsprechen als die adjectivische Erklärung und wird durch die Ausdrücke, welche später V. 13 von der Sünde gebraucht werden ‛γέγονε θάνατος, κατεργαζομένη θάνατον bedeutend unterstützt. Dazu kommt aber noch, daß Paulus bisher falsche Folgerungen aus der Behauptung 5, 20 abgewiesen und im Laufe dieser Abweisung τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν so eben 7, 5 als τὰ διὰ τοῦ νόμου bezeichnet, endlich aber der Knechtschaft des Gesetzes und der Sünde auf der einen Seite die Freiheit vom Gesetze und der Sünde auf der andern entgegengesetzt hat. Denn eben nach diesen Erläuterungen von 5, 20 gewinnt die Folgerung aus jenem Satze, daß das Gesetz Ursach der Sünde sei, einen großen Schein. V. 7 sind die Worte: ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου, mit welchen Paulus seine Erörterung beginnt, von Luther ungenau „aber die Sünde erkannte ich nicht ohne durchs Gesetz" statt „die Sünde hätte ich nicht erkannt, wenn nicht durch das Gesetz" übersetzt, und bald darauf sollte statt „denn ich wußte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht hätte gesagt" stehen: „denn auch die Begierde hätte ich nicht erkannt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte." Die erste Person Sing. und das ἐγώ, welches in dieser Erörterung häufig wiederkehrt, ist zwar verschieden gefaßt worden, wird aber jetzt von den meisten Exegeten dem Zusammenhange und dem Zweck der ganzen Erörterung gemäß, exemplifikatorisch für die Menschen überhaupt gefaßt. Da aber Paulus, wie einzelne Ausdrücke sicher zeigen, hier verschiedene Zustände des Menschen darstellt, so kann das ἐγώ zwar immer von dem Menschen im Allgemeinen verstanden werden, dieser muß aber immer in demjenigen Zustande gedacht werden, auf welchen der jedesmalige Zusammenhang hinweist. Da die Erkenntniß der ἁμαρτία und ἐπιθυμία von dem hier beschriebenen Zustande ausdrücklich ausgeschlossen ist, so bezeichnen beide Worte hier, wennauch immerhin ein Element der innern Lebensthätigkeit oder die Anlage zur Sünde und zur Begierde, doch noch nicht die Sünde und die Begierde im vollen und ganz bestimmten Sinne des Wortes, und auch nicht einmal den Hang zur Sünde und zur Begierde, da auch dieser schon irgendwie bewußt ist. V. 8 verbinden einige Exegeten die Worte διὰ τῆς ἐντολῆς mit ἁμαρτία und erklären: „Da aber die Sünde durch das Gebot Anlaß nahm," andre aber ziehen das διὰ τῆς ἐντολῆς zu κατειργάσατο und erklären: „Da aber die Sünde Anlaß nahm, bewirkte sie durch das Verbot in mir ꝛc." Die letztere Erklärung, welcher de Wette beitritt, ist schon durch die Bedeutung des διὰ mehr gesichert als die erste**).

---

*) Einige erklären: Ist das Gesetz Sünde? Andre: Ist das Gesetz Ursach der Sünde? noch Andre und mit diesen de Wette: Ist das Gesetz sündlich, unsittlich? Die erste dieser Erklärungen scheint schon darum unhaltbar, weil die Sünde immer als That gedacht werden muß, das Gesetz aber doch keinesweges That ist.

**) Wenn de Wette hier auch bei ἀφορμὴν λαβοῦσα hinzudenkt „durch das Verbot" und Meyer gradehin das διὰ τῆς ἐντολῆς mit ἀφορμὴν λαβοῦσα verbindet, so wird der Zusammenhang des Ganzen gestört. Denn da der Apostel mit V. 7 von dem bisher beschriebenen Zustande weiter fortgeht, so läßt sich auf keine Weise behaupten, daß die Worte ἀφορμὴν λαβοῦσα noch irgend eine Beziehung auf die allerdings schon im Vorigen enthaltene Erwähnung des Gesetzes haben und jene Ergänzung gestatten. Auch liegt in dem Worte ἀφορμὴ keinesweges nothwendig die Beziehung auf einen äußern Anlaß; vielmehr kann dasselbe auch sehr sicher von einer rein innern Regung verstanden werden. An eine solche aber konnte Paulus hier um so eher denken, als er hier in der That in einer Geschichte der Entwickelung des menschlichen Bewußtseins begriffen ist. Dazu kommt aber noch, daß, wenn man mit de Wette bei ἀφορμὴν λαβοῦσα ergänzt διὰ τῆς ἐντολῆς, die ἐντολὴ immer als die eigentliche Ursache der Sünde erscheint, also V. 8 die Lösung des Widerspruches (V. 7) gar nicht enthält, vielmehr erst recht bestimmt nachweist, daß das Gesetz eben das ist, was der Apostel V. 7 sehr eifrig verneint, nämlich die ἁμαρτία oder die Ursach der Sünde, wie dort das Wort zu fassen ist.

Die Uebersetzung „da nahm aber die Sünde Ursach am Gebot" ist hier eben so unklar als verfehlt. Die folgenden Worte χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρὰ können nicht von einer gänzlichen Unfähigkeit zum Hervortreten im Bewußtsein und zu jeder innern Regung, wie wir bei ἀφορμὴν V. 8 denken, verstanden werden, weil dann alle Ursächlichkeit der Sünde auf das Gesetz fällt, und Paulus eben diese Meinung bestreitet. Das νεκρὰ bedeutet „unwirksam und schlafend" wie de Wette erklärt. V. 9, wo Paulus mit der ersten Hälfte noch einmal den ersten und ursprünglichen Zustand des Menschen beschreibt, muß in der zweiten Hälfte, welche die Beschreibung des Entstehens der Sünde wiederholt, vor dem ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς aus V. 8 hinzugedacht werden „da die Sünde sich regte." Denn das ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς entspricht hier dem obigen διὰ τῆς ἐντολῆς und das ἀνέζησεν dem obigen κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἁμαρτίαν. V. 11 wiederholt Paulus die Beschreibung der Entstehung der Sünde von V. 8 noch genauer, setzt aber hier statt des obigen κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἁμαρτίαν und statt des ἀνέζησεν V. 9: ἐξηπάτησέ με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν. V. 12 fängt mit einem μὲν an, dem ein δὲ nicht unmittelbar folgt. Es ist streitig, ob das δὲ V. 14 als diesem μὲν entsprechend angesehen werden muß. Der Zusammenhang des Folgenden fodert diese Verbindung. V. 13 gehören die Worte ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία noch zum Vorigen, nicht zum Folgenden. In Luthers Uebersetzung sollte deshalb statt „aber die Sünde, auf daß sie erscheine, wie sie Sünde ist" stehen „sondern die Sünde, auf daß sie als Sünde erschiene, welche mir durch das Gute Tod bewirkt, damit die Sünde über die Maaßen sündhaft werde durch das Gebot." In dieser Darstellung entspricht das ἡ ἁμαρτία nach ἀλλὰ genau dem ἡ ἁμαρτία nach ἀφορμὴν λαβοῦσα V. 8, das φανῇ aber diesen Worten selbst. Noch mehr ist der hier gebrauchte Ausdruck „welche mir durch das Gute den Tod bewirkt," dem obigen „bewirkte in mir jede Begierde" ähnlich. Die Steigerung der Sünde durch das Gebot, welche der Apostel hier durch den Satz ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς beschreibt, ist zwar V. 8 nicht angedeutet, indeß später durch ἀνέζησεν V. 9 ausgedrückt. V. 14 entsprechen die Worte ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν so sehr den bisherigen Schilderungen von der Wirkung der ersten Regung der Sünde und der Kenntniß des Gesetzes V. 8, 10, 11, 13, daß wir sie mit aller Sicherheit auf den Zustand, welcher nach derselben eintritt, beziehen*). V. 17 wird aus der bisherigen Schilderung dieses Zustandes (V. 14—16) gefolgert, daß in demselben nicht das eigentliche Innere des Menschen sondern die Sünde thätig und wirksam ist. Das νυνὶ ist demnach hier syllogistisch, nicht von der Zeit, zu verstehen. V. 21—23 kann der Ausdruck νόμον nicht in demselben Sinne wie im Anfange der ganzen Erörterung verstanden werden, da er eben so vom guten Gesetze gebraucht wird V. 22, wie vom bösen V. 21 und von beiden V. 23. Er kann nur im weitesten Sinne von einer Regel wiederkehrender Thätigkeiten, oder von der beharrlichen Form derselben verstanden werden. Der Ausdruck ἐν τοῖς μέλεσί μου bezeichnet die Regel der sündhaften Thätigkeiten mehr nach dem Orte, an welchem sie zur Erscheinung kommen, und der Ausdruck τῆς ἁμαρτίας bezeichnet sie mehr nach ihrer eigentlichen Ursach. Auf ähnliche Weise verhalten sich die Ausdrücke νόμῳ τοῦ θεοῦ und νόμῳ τοῦ νοός μου. V. 24 kann der Ausdruck τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου nicht eigentlich genommen werden. Die Art, in welcher Paulus schon oben 6, 6 den Ausdruck σῶμα gebraucht hat, scheint auch hier die Erklärung desselben von der ganzen Persönlichkeit als einer Gesammtheit von Neigungen und Begierden zuzulassen, zumal Paulus bisher eben die Gesammtheit aller guten und bösen Regungen der Menschen dargelegt hat.

Paulus zeigt in diesem Abschnitte, daß das Gesetz nicht Ursach der Sünde ist, wenngleich durch das Gesetz die Sünde vermehrt worden ist, und zwar so, daß er mit Unterscheidung eines dreifachen Zustandes des Menschen, des ersten und ursprüng-

*) Meyer sieht V. 14—25 als Beweis für V. 13 (Anfang) an. Allein der erste Satz V. 13 stimmt mit dem V. 7 so überein, daß V. 14—25 eben so Beweis gegen V. 7 ist als gegen V. 13. Wogegen nun Meyer den Unterschied verschiedener Zustände gar nicht hervorhebt, der doch im ganzen Abschnitte sehr deutlich angegeben ist.

lichen, in welchem noch keine Erkenntniß der Sünde und diese selbst noch nicht wirklich vorhanden ist, des zweiten, in welchem der Mensch von der hervorgetretenen Sünde beherrscht wird, und des dritten, in welchem er von derselben frei ist, ausgehend von jenem ersten Zustande den Uebergang aus demselben in den zweiten und damit das Entstehen der Sünde als ein ursprüngliches, an und für sich vom Gesetze unabhängiges, aber durch das gleichzeitige Hinzukommen des Gesetzes und der Erkenntniß desselben auf alle Begierden ausgedehntes und verstärktes wiederholt V. 8, 9 u. 11 beschreibt, und aus dieser Beschreibung zunächst die Folgerung ableitet, daß das Gesetz heilig, nicht die Ursach des Todes ist (V. 12 ὥστε), welche er, nachdem er sie durch nochmalige Darstellung der Entstehung der Sünde wiederholt begründet hat, nur mit andern Worten als Voraussetzung dieser ganzen Erörterung ausspricht (οἴδαμεν γὰρ V. 14). Hierauf führt er eine andere Folgerung aus seiner Darstellung der Entstehung der Sünde, nämlich die, daß die eigentliche Ursach der Sünde, weil nicht im Gesetz, im Menschen liegt, mit einer nähern Entwickelung des Zustandes, in welchen der Mensch eben durch die Entstehung der Sünde kommt, aus, den er in Uebereinstimmung mit der kürzern Darstellung und Andeutung desselben V. 10, mit mehrern wesentlich übereinstimmenden Sätzen als einen fortwährenden Zwiespalt im Menschen darstellt, in welchem neben einem guten Willen ein böser hervortritt, und da jener schwach und unwirksam, dieser allein wirksam ist und Handlungen hervorbringt V. 14—23. Diese Schilderung beschließt Paulus V. 24 mit einem Rückblick, in welchem er jenen Zustand als einen elenden bezeichnet und das Gesagte (V. 25 f.) kurz zusammenfaßt, aber auch V. 25 (Anfang) Gott dankt durch Christum jenem Zustande entgangen und von der Sünde befreit zu sein. — Alle Sätze dieses Abschnittes stehen in einem so durchgreifenden Verhältniß zu dem Grundgedanken, daß das Gesetz nicht Ursach der Sünde ist, und greifen so ineinander, daß die Perikope bis V. 25 ausgedehnt werden muß, wo sie aber auch sicher schließt, da von da ab die bis Kap. 7 fortgehende Beziehung auf 5, 20 u. 21 aufhört. In so fern nun dieser Abschnitt einerseits die Heiligkeit des Gesetzes, andererseits die Entstehung der Sünde betrifft, hat sein Inhalt sicher allgemeinen Werth. Allein Alles, was hier von dem ersten Zustande des Menschen gesagt ist, betrifft einen Zustand, der auch der Entwickelung des Bewußtseins vorangeht und für sich niemals einen bestimmten Zustand desselben bildet. Die Schilderung des Zustandes und des Lebens in der Sünde stellt zwar eben damit einen durchaus bewußten Zustand dar, unterliegt aber den nachgewiesenen bedeutenden hermeneutischen Schwierigkeiten, so daß ihr Verständniß noch nicht als völlig gesichert angesehen werden kann. Völlig klar und und eben so frei von aller dialektischer Form ist dagegen V. 24 u. 25. Diese Sätze, denen die vorangehende Darstellung zur Grundlage dient, betreffen aber, da sie die Darstellung des Lebens in der Sünde mit der Erlösung durch Christum zusammenstellen, wesentlich den Uebergang aus jenem Zustande in den Zustand des Erlösten, also recht eigentlich den Ursprung des neuen Lebens oder des Lebens des Einzelnen in Christo und fodern die Stellung der Perikope auf diesen Sonntag.

10. An den Beweis der Unkenntniß der Juden von der Gerechtigkeit aus dem Glauben,

der, wie wir §. 88, 4 dargethan haben, mit V. 14 zu Ende geht, schließt Paulus hier den Beweis für die Behauptung, daß die Juden sich der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht unterworfen haben an, führt aber denselben mit Abschweifungen und Unterbrechungen. V. 16 bezieht de Wette das ἀλλὰ auf V. 11—13, als wollte Paulus sagen: „wie es doch sein sollte." Andere betrachten es als Einwurf. Doch scheint es auch durch den Gegensatz zu dem Sinn des vorangehenden Citats hinlänglich begründet, so daß es lediglich auf dieses bezogen werden kann. Das οὐ πάντες ist zwar ganz allgemein ausgedrückt, hat aber, wie de Wette bemerkt, doch unläugbar eine besondere Beziehung auf die Juden. Dieser Satz entspricht dem obigen V. 3 τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν, da das Evangelium dem Wesen nach der Gerechtigkeit Gottes und das ὑπήκουσαν dem ὑπετάγησαν der Bedeutung nach gleich ist. V. 17 ist die Uebersetzung in doppelter Hinsicht ungenau, da sie das ἀκοῆς mit „Predigt" wiedergiebt, und den syllogistischen Sinn des ἄρα nicht ausdrückt*). Da die Behauptung V. 17 mit aller Nothwendigkeit aus der Frage V. 14 „Wie sollen sie aber glauben, wo sie nicht gehört haben?" folgt, so scheint das ἄρα lediglich auf diese Frage und die in ihr liegende Behauptung „Sie können nicht glauben, weil sie nicht gehört, nicht vernommen haben" bezogen werden zu müssen. V. 18 ist das ἀλλὰ λέγω Einleitung des folgenden Vorwurfs, in so fern dieser stärker ist als der bereits V. 16 ausgesprochene**).

Paulus beweist die oben angegebene Behauptung in diesem Abschnitte so, daß er in der Form der Fragen die Sätze ausspricht: Sie haben weder angerufen noch geglaubt, weil sie eben nicht vernommen haben. Er zeigt damit in so fern, daß sie die Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht erlangt haben, als er bereits im Vorigen dargethan hat, daß zu dieser wie der Glaube so auch die Anrufung gehört, schweift aber nun mit der Frage „Wie werden sie vernehmen ohne Verkündiger?" V. 14 E. und noch mehr mit der folgenden V. 15 und einem Citate aus Jesaias von seiner Gedankenreihe ab, wiederholt mit bestimmter Hindeutung auf die Juden die Behauptung, die er hier beweisen will V. 16, und folgert dann an V. 14 wieder anknüpfend aus jenen Sätzen die Unmöglichkeit des Glaubens ohne zu hören V. 17. Da er nun V. 16 noch nicht gesagt hat, ob der Ungehorsam der Juden daher kam, daß sie nicht hörten, oder daher, daß sie zwar hörten, aber demungeachtet nicht glaubten, so erklärt er sich im Folgenden eben noch über diesen Punkt, und zwar damit, daß er sagt: die Verkündigung ist in jedes Land gegangen, und Israel hat (V. 19 u. 20) das auch gewußt, da zuerst Moses und dann Jesaias (V. 21) die allgemeine Verbreitung des Evangeliums weissagen, also zeigt, daß die Juden das Evangelium wohl gehört, aber demungeachtet nicht geglaubt haben. Wegen der großen Unsicherheit, welcher die Auslegung dieses Abschnittes unterliegt, und wegen vieler Beziehungen auf das jüdische Volk müßte dieser Abschnitt nach §. 24 u. 25 von den Perikopen ausgeschlos-

---

*) De Wette bezieht das ἄρα auf die vorangehende Schriftstelle, betrachtet also den ganzen Satz als Folgerung aus derselben. Allein das ἀκοῇ V. 16 hat, wie de Wette selbst andeutet, mehr die Bedeutung „Botschaft," das ἀκοῆς V. 17 dagegen wegen des Folgenden διὰ ῥήματος θεοῦ mehr die Bedeutung „Vernehmen." Aber auch, wenn das ἀκοή V. 16 u. 17 denselben Sinn hätte, so wäre der Satz „der Glaube kommt aus der Kunde" nicht eine Folgerung aus der Frage: Wer glaubte unserer Kunde?

**) De Wette betrachtet diese Worte als Ankündigung eines selbstgemachten Einwurfs. Dieser aber liegt in den folgenden Worten „Haben sie nicht gehört? Freilich in jedes Land ist ausgegangen ihr Ruf" auf keine Weise. Auch pflegt Paulus Einwürfe, die er sich selbst macht, nicht mit diesen Worten einzuführen.

sen werden, wenn nicht die Verse 14, 15 u. 17 klarer wären als die übrigen und überdieß, bei der Unbestimmtheit des Subjekts von V. 14 u. 15, eine allgemeinere, weiter greifende Beziehung hätten. Diese Verse sind aber mit den übrigen so verwebt, daß sie eine Absonderung von denselben zum Textgebrauch nicht gestatten. Ihr Zusammenhang geht, wie sich aus unserer Erklärung ergiebt, fort bis V. 21. Dort aber schließt die Perikope schon wegen der Ausschließung des folgenden Abschnittes §. 34, 6. Jene klaren und allgemeinen Sätze betreffen nun, da sie das Hören und Vernehmen und zwar des Wortes Gottes (V. 17) als Bedingung des Glaubens, die Anrufung aber V. 14 als die nothwendige Ergänzung desselben darstellen, recht eigentlich den Ursprung des Glaubens und begründen darum die der Perikope hiermit angewiesene Stellung*).

11. Dieser Abschnitt enthält einen aus der Erfahrung entlehnten Beweis (γὰρ V. 26) für den V. 25 allgemein ausgesprochenen Satz, daß das Thörichte vor Gott weiser ist als die Menschen und das Schwache vor Gott stärker als die Menschen. Vergl. §. 106, 5**). Das κλῆσις V. 26, welches die Art und Weise der Berufung bedeutet, wäre besser mit „Berufung" als mit „Beruf" übersetzt worden. V. 30 sollte das sehr bedeutungsvolle δὲ nicht mit „auch" sondern mit „aber, hingegen" übersetzt sein. V. 31 schließt diesen Abschnitt sehr bestimmt ab. Da Paulus hier nachweist, daß die Berufung des Einzelnen nicht durch weltliche Vorzüge, sondern durch die Entstehung der Gemeinschaft des Einzelnen mit Christo bedingt ist, und die Entstehung dieser Gemeinschaft in ihren einzelnen Momenten darlegt V. 30, so betrifft dieser Abschnitt wesentlich den Ursprung des Lebens der Einzelnen in Christo und gehört demnach diesem Sonntage an.

12. In den ersten Worten dieses Abschnittes V. 11 haben einige Exegeten eine Beziehung auf das Gericht des Herrn V. 10 erkennen wollen. Allein diese Beziehung ist sehr zweifelhaft, da Paulus auch 7, 1 von der Furcht des Herrn und 1 Kor. 4, 1—5 vom Gericht redet ohne dort das Gericht und hier die Furcht zu erwähnen. Das πείθομεν muß für „überzeugen, überreden," also von einem mit dem Geiste Christi verträglichen Streben die Menschen zu gewinnen verstanden werden und hat in diesem Sinne seine gute Beziehung auf die Aeußerung des Apostels 4, 1 u. 2, mit welcher er dort auf seine apostolische Wirksamkeit in Korinth nach der Abschweifung Kap. 3 wieder zurückgekommen ist, und zu der er auch hier nach der Abschweifung 5, 1—10 wieder zurückgeht, nud zwar hier im Anschluß an 4, 1 u. 2. V. 12 läßt sich das ἀλλὰ nur durch Ergänzung eines Satzes wie „wir reden oder schreiben dieses" erklären. V. 13 ist nach Chrysostomus gewöhnlich so erklärt worden, daß man das „von Sinnen sein" auf das Rühmen des Apostels das „Besonnen sein" auf seine demüthigen Reden bezog. Da aber der Grund, den Paulus V. 14 für V. 13 anführt, sich nicht bloß auf sein Rühmen und seine demüthigen Reden sondern auf seine apostolische Thätigkeit überhaupt bezieht, so erscheint die Erklärung de Wette's angemessener, nach welcher Paulus hier wie 1, 6 in den beiden Vorder-

---

*) Meyer, der in diesem ganzen Abschnitte einen andern Grund, daß die Schuld ihrer Ausschließung an den Juden selbst liege, findet, giebt als Inhalt von V. 14 u. 15 den Gedanken an: Um den Namen des Herrn anzurufen ist nothwendig, daß geglaubt, gehört, gepredigt und der Prediger Aussendung geschehen sei, als Inhalt von V. 16: Gleichwohl gehorchten nicht alle dem Evangelium, dann von V. 17: eine Folgerung aus dem Orakel um das V. 14 Gesagte wieder aufzunehmen, und findet in V. 18 u. 19 etwa mögliche Entschuldigungen und deren Zurückweisung. Auch nach dieser Auffassung ist der Gedankengang sehr schwankend.

**) So faßt auch Meyer den Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem vorigen, während de Wette das γὰρ V. 26 auf V. 19—25 bezieht.

sätzen zwei zusammengehörende Glieder auseinanderlegt, und sagen will: „Sei es, daß wir von Sinnen, sei es, daß wir besonnen sind, so sind wir es Gott und Euch." Hiernach betrifft V. 13 die ganze Wirksamkeit des Apostels und verneint jeden selbstischen Zweck derselben. V. 14 ist schon das ἀγάπη τοῦ χριστοῦ verschieden, bald „Liebe zu Christo," bald „Liebe Christi zu uns" erklärt worden. Da der Apostel hier den Grund (γὰρ) seiner V. 13 beschriebenen Handlungsweise angeben will, dieser aber doch zunächst in seiner Gesinnung liegen muß, so scheint es natürlicher hier an die „Liebe zu Christo" zu denken. Das συνέχει ist hier ganz entgegengesetzt, bald „hält uns zurück," bald „drängt, treibt uns an" erklärt worden*). Die ursprüngliche Bedeutung des συνέχειν „zusammenhalten, zusammenfassen" führt jedoch auf eine andere, angemessenere Erklärung. Der Apostel dachte sich nämlich in dem menschlichen Wesen, wie aus andern Stellen seiner Briefe unläugbar hervorgeht, einen Gegensatz, eine Zweiheit, die er gewöhnlich mit πνεῦμα und σὰρξ bezeichnet, und welche in dem vorangehenden Abschnitte 4, 10—15 so wie in diesem selbst V. 16 hervortritt. In Beziehung auf diesen Gegensatz konnte der Apostel hier von der Liebe zu Christo sagen συνέχει ἡμᾶς: sie giebt unserm Wesen diejenige Haltung, daß wir niemals dem Fleisch folgend von Sinnen oder besonnen sind, sondern Beides immer nur sind nach dem Geiste. V. 15 ist das κρίναντας ohne Zweifel in der Bedeutung „urtheilen, erkennen" zu erklären. Das ὑπὲρ wird hier richtiger „zum Besten" als „statt" erklärt. Der ganze Satz ist dem Sinne nach mit Römer 6, 4 u. 11 völlig gleich, und enthält die Grundanschauung des Apostels vom Erlösungswerke Christi, welche er hier durch den Accusativ κρίναντας als eine der Liebe zu Christo, also auch dem Glauben an ihn vorangehende Erkenntniß bezeichnet. V. 16 ist das ὥστε von Einigen lediglich auf den letzten Theil von V. 15, von Andern auf das κρίναντας V. 15 bezogen worden**). Besser ordnet sich Alles, wenn das ὥστε V. 16 von dem συνέχει ἡμᾶς V. 14 abhängig gemacht wird***). Aus der Verbindung des ὥστε V. 16 mit V. 14 ergiebt sich nun der Gedanke, daß die Liebe zu Christo den Paulus wie alle Christen zu einer andern, neuen Weise der Erkenntniß und Beurtheilung der Menschen führe. An die Erwähnung dieser Wirkung der Liebe zu Christo schließt sich die Darstellung der

---

*) Der letzten Erklärung steht die Bedeutung des Wortes entgegen, da die ähnlichen Stellen Luk. 12, 50 und Phil. 1, 23 sich durch das Medium von der vorliegenden unterscheiden. Beiden Erklärungen aber tritt der Zusammenhang auf gleiche Weise entgegen, da das „drängt" wohl zu dem „von Sinnen Sein" und das „hält uns zurück" wohl zu dem „Besonnen sein," aber Keins von Beidem zu Beidem paßt.

**) Der ersten Erklärung steht nicht allein das enge Verhältniß der beiden Sätze von V. 15, sondern auch der rasche Wechsel des Subjekts ζῶντες mit ἡμεῖς entgegen. Denn Paulus hätte hier statt des ζῶντες nicht sogleich ἡμεῖς setzen können, wenn er eine Folgerung aus dem letzten Satze V. 15 abgeleitet hätte. Auch der zweiten Erklärung steht dieser schnelle Wechsel entgegen. Dazu kommt, daß nach dieser Erklärung das, was der Apostel V. 16 von sich sagt, daß er Niemanden nach dem Fleische kennt, lediglich als eine Wirkung seiner Erkenntniß (κρίναντας), nicht aber der Liebe zu Christo erscheint, die er nicht allein selbst höher stellt als die Erkenntniß sondern V. 14 gradehin als den eigentlichen Grund seiner V. 11—13 beschriebenen Handlungsweise angiebt, auf die er mit V. 16 augenscheinlich wieder zurückweist. Endlich aber folgt V. 17 noch ein ὥστε, welches zum Bisherigen in gleichem Verhältnisse steht wie das V. 16 und auch von κρίναντας abhängig gemacht werden muß, wenn dieses auf jenes Wort bezogen wird, aber in dieser Verbindung den ganz unhaltbaren Gedanken giebt: „Weil wir erkannt haben, daß, wenn Einer für Alle gestorben ist, so sind sie Alle gestorben, V. 15, so ist Einer, wenn er in Christo gestorben ist, eine neue Kreatur."

***) Bei dieser Erklärung muß freilich angenommen werden, daß Paulus das ἡμᾶς und ἡμεῖς in demselben Satze in verschiedener Bedeutung gebraucht habe, da das ἡμᾶς V. 14, im Vordersatze nur von der Person des Paulus, das ἡμεῖς V. 16 im Nachsatze aber mit neueren Exegeten (wegen des ἀπὸ τοῦ νῦν, welches die christliche Zeit der vorchristlichen entgegensetzt) nur communicative verstanden werden kann: allein dieser rasche Wechsel der Bedeutung tritt jener Erklärung nicht entgegen, weil er später V. 18 in einer so einleuchtenden Weise wiederkehrt, daß er gar nicht abgewiesen werden kann. V. 16 ist dieser Wechsel um so erklärlicher, als zwischen dem ἡμᾶς und ἡμεῖς der lange und inhaltsreiche Zwischensatz V. 15 steht.

Gesammtwirkung der Liebe und des Lebens in Christo, nämlich daß sie eine neue Schöpfung hervorbringt V. 17, sehr angemessen an. Auch der Uebergang von V. 17 zu 18 läßt sich nach unserer Erklärung des ὥςε V. 16 am Leichtesten fassen*). Die Nachtheile der Schwierigkeiten der Auslegung dieses Abschnittes für den homiletischen Gebrauch werden durch die grade hier in vielen Stellen mißlungene Uebersetzung noch vergrößert. Diese drückt nämlich das πείθομεν V. 11 mit „fahren wir schön" statt „überzeugen wir" aus. Sie sagt V. 12 „daß wir uns nicht abermals rühmen" statt „denn wir rühmen uns nicht wieder selbst gegen euch." Sie hat V. 13 falsch „thun wir zu viel" statt „sind wir von Sinnen," V. 14 „dringet uns" statt „hält uns" und „halten" statt „erkannt haben," und V. 16 wie V. 17 „darum" statt „so daß" und entstellt damit das Verhältniß von V. 16 u. 17 zu V. 14. Ferner schaltet die Uebersetzung V. 18 ohne Grund das Wort „predigt" ein, hat V. 19 „denn" statt „nämlich weil" (ὡς ὅτι), löst dort ohne Noth das Participium καταλλάσσων auf, und sagt „hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung," statt „und legte auf uns das Wort der Versöhnung," in Uebereinstimmung mit dem Ende von V. 18. Endlich stellt die Uebersetzung V. 20 die Worte um, indem sie sagt „So sind wir nun Botschafter an Christi Statt," statt „Für Christum also sind wir gesandt, da Gott durch uns ermahnt." Bei allen diesen hermeneutischen Mängeln erscheint der Inhalt einzelner Sätze dieses Abschnittes wie V. 14—17 und V. 21 immer noch klar genug um die Aufnahme desselben zuzulassen, und dabei so bedeutend, daß er sie fodert.

Paulus setzt in diesem Abschnitte seine Erörterungen über seine apostolische Wirksamkeit, von welcher er im Anfange des Abschnittes V. 11 ausgeht, und auf die er am Ende V. 19 — 21 wieder zurückkommt, mit dem Ausdruck der Hoffnung fort, daß er von den korinthischen Christen als offen und redlich anerkannt werde V. 11, und, nachdem er bemerkt hat, daß er diese Aeußerungen nicht um seiner selbst sondern um seiner Gegner willen thue V. 12, mit der Erklärung, daß sein ganzes Handeln Gott und Christo gewidmet sei V. 13. Er giebt dann als Grund dieser seiner Handlungsweise seine Liebe zu Christo an V. 14, und stellt, nachdem er auch den Grund der Liebe zu Christo, die Erkenntniß des Todes Christi, angedeutet hat V. 15, die uneigennützige und reinere Beurtheilung des Menschen als eine Wirkung der Liebe zu Christo in allen Christen V. 16, dann die Wirkung des Glaubens an Christum überhaupt V. 17, endlich auch in Gott und in der Versöhnung der Menschen mit Gott als einem Werke Gottes die Ursach des Glaubens und der Liebe zu Christo dar V. 18. Hiernach sagt er, auf sein Amt zurückkehrend, daß ihm das Wort der Versöhnung auferlegt sei V. 19, daß es ihm von Gott und Christo übertragen sei, und beschreibt, nachdem er die Versöhnung V. 20 als den eigentlichen Gegenstand seiner Verkündigung bezeichnet hat, diese selbst damit, daß Gott Christum zu unserm Besten zur Sünde gemacht hat, und wir in ihm die Gerechtigkeit von Gott geworden sind V. 21. Durch diese Darlegung des Zusammenhanges dieses Abschnittes ist nun zunächst die Abtheilung desselben gesichert. Mit 6, 1 fängt der Apostel offenbar an zu ermahnen, was er mit dem vorliegenden Abschnitte in keiner Weise beabsichtigt. Was aber die Stellung dieser Perikope anlangt, so betrifft dieselbe zwar zunächst die amtliche Wirksamkeit des Apostels, allein die Aeußerungen über diese im Anfange V. 11—13 sind durchaus persönlich und partikulär, die allgemeiner gehaltenen am Ende V. 20 u. 21

---

*) De Wette sieht V. 18 als Uebergang zu einem allgemeineren Standpunkte, Billroth dagegen V. 18 als Ausdruck der Demuth an, wobei der Zusammenhang ganz verloren geht.

aber bilden einen kleinen Theil des ganzen Abschnittes, während diejenigen Aeußerungen, die Paulus zwischen jene Erklärungen über seine amtliche Thätigkeit einschaltet, den größten Raum desselben einnehmen und dabei mit Sicherheit als durchaus allgemein angesehen werden können. Denn Paulus unterscheidet dabei seine Persönlichkeit von der aller Christen so wenig, daß er, wie wir bemerkt haben, von jener V. 14 unbedingt sofort zu dieser übergeht V. 16. Diese Aeußerungen stellen nun zwar das Leben in Christo in seinem ganzen Wesen dar, indem sie dasselbe als Liebe zu Christo V. 14, als das Sein in ihm V. 17, als Gerechtigkeit von Gott V. 21 bezeichnen, und sie zeigen mit dem Leben in Christo auch seine Wirkungen, nämlich das nur Gott und Andern gewidmete Handeln V. 13, das uneigennützige Urtheil über die Menschen V. 16: allein sie betreffen in ihrem weitesten Umfange den Ursprung alles Lebens in Christo und enthalten eine vollständige Schilderung desselben, indem sie mit der Erkenntniß, welche der Liebe zu Christo vorangeht, auch die Erkenntniß, welche das Leben in Christo überhaupt bedingt, beschreiben V. 15, ferner zeigen, wie mit dem Leben in Christo eine Umänderung des ganzen Menschen beginnt V. 17, wie dieser Anfang durch Gott und Christum bedingt V. 18, 19 u. 21, und in dieser Hinsicht Versöhnung mit Gott ist. Weil nun die allgemeinen Sätze dieses Abschnittes in dieser Weise überwiegend den Ursprung des Lebens in Christi betreffen, so findet derselbe an diesem Sonntage seine angemessene Stellung. Vergl. §. 48.

13. Die Worte πηλίκοις γράμμασι V. 11, deren Sinn Luther richtig wiedergiebt, beziehen sich auf den ganzen Brief, den Paul. hier schließt vergl. §. 109, 11. V. 12 muß das τῷ ϛαυρῷ τοῦ Χριϛοῦ von ähnlichen Leiden wie das Kreuz Christi verstanden werden. V. 17 wird das ϛίγματα mit großer Sicherheit auf die Wundenmale, welche von früheren Verfolgungen des Apostels herrührten, bezogen.

Der Apostel schildert hier noch einmal seine im ganzen Briefe bekämpften heuchlerischen und ehrgeizigen Gegner V. 12 u. 13 und zeigt im Gegensatze zu denselben, daß er sich nur des Kreuzes Christi rühmen wolle, durch welchen ihm die Welt gekreuzigt sei und er der Welt V. 14, weil in Christo alle äußern Unterschiede aufhören, und eine neue Schöpfung entstehe V. 15. Er verheißt Allen denen, die in dieser Gesinnung leben und wandeln V. 16, Friede und Barmherzigkeit von Gott, und schließt nach der Bitte ihm keine Beschwerde zu machen V. 17 mit einem Segenswunsche V. 18. Die Aeußerungen der eignen Gesinnung, welche Paulus hier auf die Schilderung seiner Gegner folgen läßt, hängen schon durch den Gegensatz zu eng mit der letzteren zusammen um eine Trennung zu gestatten. V. 17 u. 18 ist als Schluß des ganzen Briefes auch nicht ohne Werth für diesen Abschnitt und zur Behandlung als besondre Perikope nicht geeignet. Der Endpunkt dieser Perikope fällt darum mit dem des ganzen Briefes zusammen. Was nun der Apostel in diesem Abschnitte in Betreff des Schlusses seines Briefes sagt V. 11 u. 17, ist wie die Schilderung seiner Gegner V. 12 u. 13, welche sich auf bestimmte Personen seiner Zeit bezieht, nur temporär und partikulär. Auch die Aeußerungen der Gesinnung des Apostels V. 14 u. 15 sind der Form nach durchaus persönlich. Aber sie sind,

weil sie wesentlich christliche Gesinnungen ausdrücken, dem Inhalte nach allgemein und werden überdieß vom Apostel selbst V. 16 auch in allgemeiner Weise ausgedrückt. Sie betreffen nun schon mit dem ἐσταύρωται V. 14 einen bestimmten Moment des Lebens des Einzelnen in Christo, und zwar den ersten, also den Anfang, auf welchen auch das καινὴ κτίσις V. 15 in der nächsten, unmittelbarsten Beziehung steht. Dieser Abschnitt bezieht sich also mit seinen allgemeinen Sätzen auf den Anfang des Lebens in Christo und fodert darum die Stellung auf diesen Sonntag.

14. Der Anfang der Perikope ist durch die Unmöglichkeit einen Zusammenhang von V. 2 mit V. 1 nachzuweisen gesichert. Mit dem Ausdruck „Hunde" bezeichnet Paulus nach Einigen die Unverschämtheit, nach Andern die Zanksucht, nach de Wette die Unreinheit seiner Gegner. Die „bösen Arbeiter" sind böse Arbeiter am Evangelium. Die „Zerschneidung" bezeichnet den trennenden und störenden Einfluß derselben auf die Kirche, nach Meyer ihre körperliche Verstümmelung. Das πεποίθησιν V. 4 Vertrauen, Zuversicht ist mit „Rühmen" falsch übersetzt. V. 5 u. 6 sollte statt „nach dem Gesetz" und „nach dem Eifer" stehen „in Betreff des." V. 8 bildet durch das Präsens ἡγοῦμαι einen fortschreitenden Gegensatz zu dem Präteritum ἥγημαι V. 7, mit dem der Apostel sagt, daß er, was er für Schaden gehalten habe, auch jetzt noch dafür halte, und den die Uebersetzung durch „denn" V. 8 statt „aber" verdunkelt. Auch steht „gegen" falsch statt „wegen des Ueberschwänglichen der Erkenntniß meines Herrn." Das folgende ἐζημιώθην überträgt die Uebersetzung falsch mit „für Schaden gerechnet" statt „um deswillen ich des Alles verlustig gegangen bin." V. 9 ist das „damit ich in ihm erfunden werde" genau mit dem Vorangehenden „damit ich Christum gewinne" zu verbinden. Der folgende mit μὴ ἔχων beginnende Satz bis Ende des Verses ist eine Umschreibung des εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, so daß dieses Particip nicht mit „daß" sondern mit „indem" aufgelöst werden muß. V. 10 steht das τοῦ γνῶναι nicht grade parallel mit dem ἵνα Χρισον κερδήσω, bezeichnet vielmehr eine Wirkung desselben. V. 11 hat die Uebersetzung „damit" statt „ob ich etwa" (εἴπως). V. 12 ist das „nachdem" eine ungenaue Uebertragung des ἐφ' ᾧ „wie" oder „an dem, woran," welches auch „weswegen," von de Wette aber „dasjenige, wozu ich ergriffen worden bin" erklärt wird*).

Eine Warnung vor judenchristlichen Irrlehrern V. 2 begründet Paulus hier zuerst mit der Bemerkung, daß die Christen Gott im Geiste dienen V. 3, und nach Angabe der fleischlichen Vorzüge, die er mit jenen Irrlehrern gemein hat V. 5 u. 6, mit der andern Bemerkung, daß er alle diese Vorzüge wegen der Ueberschwänglichkeit der Erkenntniß Christi für Schaden gehalten habe und noch halte und in der That aufgegeben habe (ἐζημιώθην) V. 7 u. 8 um Christum und in ihm die Gerechtigkeit aus Gott zu gewinnen V. 9 und eben dadurch ihn selbst und die Kraft seiner Auferstehung zu erkennen, Theil an seinem Leiden und an seinem Tode V. 10, endlich aber auch an der Auferstehung zu haben V. 11. Bei der Erwähnung dieses endlichen Zieles sagt Paulus, daß er es noch nicht ergriffen habe. Alle diese Sätze hängen, wenngleich Paulus hier durch den Drang der Gedanken zu sehr mannigfaltigen Wendungen geführt wird, doch so nahe zusammen, daß sie nicht getrennt werden können. V. 13 bezeichnet schon die Anrede einen zulässigen Einschnitt. Der Apostel

---

*) Da dem Apostel das Ergriffenwerden von Christo selbst das Höchste ist, bei welchem schwerlich ein noch höherer Zweck gedacht werden kann, so erscheint es sichrer das ἐφ' ᾧ mit „an" oder „mit dem" zu erklären und auf die Kraft im Menschen, das πνεῦμα, zu beziehen, in welcher das neue Leben entsteht, oder das Ergreifen Christi geschieht. Römer 8, 10.

wiederholt selbst nach derselben den Schlußgedanken dieses Abschnittes, welcher der folgenden Erörterung zu Grunde liegt, so vollständig, daß V. 13 auch ohne Verbindung mit diesem Abschnitte verständlich bleibt. V. 2 ist, in so fern er bestimmte Gegner des Apostels betrifft, partikulär, V. 4—6 sind es auf gleiche Weise, da sie Aussagen des Apostels von sich selbst enthalten, welche nur durch das Verhältniß zu seinen Gegnern hervorgerufen sind. Dagegen hat nicht bloß V. 3 sondern auch V. 7—12 allgemeinen Werth, da die letzteren Verse, wenngleich in durchaus persönlicher Form, wesentliche und allgemeine Grundzüge des christlichen Bewußtseins aussprechen. Sie betreffen nun zum Theil das Wesen des Lebens in Christo selbst, wie es sich in den Einzelnen entwickelt V. 3, 8, 9 u. 12, zum Theil das Ziel dieser Entwickelung V. 10 u. 11, zum Theil aber auch den Anfang des Lebens in Christo V. 7. Der Inhalt der letzteren tritt nun über den der andern hervor, weil sie die Aussagen des Apostels von sich selbst eröffnen, weil V. 8 eine Erläuterung zu der Aussage V. 7 enthält, und weil alles Folgende V. 9—11 grammatisch wie dem Sinne nach von jener Beschreibung des Anfangs des Lebens in Christo abhängig ist. Demnach muß die Stellung dieses Abschnittes von jenen Aussagen abhängig gemacht werden, §. 48, mit denen er diesem Sonntage angehört.

15. Mit V. 11 giebt der Verfasser die Ermahnung zum Wirken gegen die Irrlehrer auf, um sie nicht wieder aufzunehmen. Das καὶ V. 12 ist deshalb so unbestimmt, daß es dem Anfange der Perikope nicht entgegensteht, vergl. §. 39, 1. Das ἐνδυναμώσαντι ist sehr verschieden, vom Starkwerden zur Erduldung von Leiden, in Wundergaben und von de Wette vom Starkwerden in Beziehung auf das Apostelamt erklärt worden*). Da der Verfasser im Folgenden auf seinen früheren Zustand vor seiner Erweckung zum Glauben zurückgeht, so scheint es vom Starkwerden in und durch den Glauben überhaupt verstanden werden zu müssen, und zwar von dem ersten Anfange desselben, also der Bekehrung (ἠλεήθην V. 13). V. 15 ist die Uebersetzung „ein theuer werthes Wort" sehr ungenau, für „aller Annahme würdig." Am Ende sollte statt „der Vornehmste" stehen „der Erste," was schwerlich bloß der Zeit nach zu erklären ist. V. 16 steht falsch „Geduld" statt „Langmuth."

Der Verfasser dankt hier Christo, daß er sich seiner, der früher im Unglauben ein Lästerer gewesen sei, erbarmt, ihn stark gemacht habe V. 12 u. 13, sagt, daß die Gnade des Herrn in ihm groß und reich geworden sei V. 13, zeigt, nachdem er die allgemeine Lehre der Errettung der Sünder durch Christum ausgesprochen hat V. 15, daß die ihm gewordene Erbarmung ein Vorbild für Alle sei, die künftig glauben sollen V. 16, und schließt mit dem Lobe Gottes, des Unsichtbaren und Alleinigen. Der letzte Theil des Abschnittes V. 15—16 betrifft wie der erste die Bekehrung des Verfassers und hängt schon deshalb genau mit demselben zusammen. V. 17 geht der Abschnitt mit der Doxologie sehr bestimmt zu Ende. In beiden Theilen des Abschnittes wird die Bekehrung als eine That Christi, und zwar in beiden als Erbarmung V. 13 u. 16, im ersten aber auch als ein Starkmachen V. 12, im letzteren als Errettung V. 15 und als Werk der Langmuth Christi V. 16 dargestellt. Der Verfasser geht zwar hier von seiner Person aus V. 12 u. 13 und kommt

*) Der letzteren Erklärung steht entgegen, daß der Verfasser bald darauf sein Amt besonders erwähnt. Im Worte selbst liegt gar kein Grund zu einer der angegebenen Beschränkungen.

auch V. 15 u. 16 wieder auf dieselbe zurück, doch hat diese Darstellung der Bekehrung schon deshalb einen allgemeinen Werth, weil der Verfasser seiner Bekehrung selbst eine vorbildliche Bedeutung beilegt V. 16. Mit diesem allgemeinen Inhalte entspricht dieser Abschnitt der Bedeutung dieses Sonntages.

16. Ueber den Anfang der Perikope bei V. 32 vergl. §. 40, 11. Eine neue Wendung der Erörterung des Glaubens durch Beispiele wird schon durch die einleitenden Worte V. 32 ausgedrückt. V. 33 ist die Uebersetzung des εἰργάσαντο δικαιοσύνην mit „Gerechtigkeit gewirkt haben" etwas unklar, und der Ausdruck selbst ist zweideutig*). V. 35 ist das ἐξ mit „von" falsch übersetzt, besser wäre „durch;" statt „zerschlagen" sollte „gefoltert," statt „keine Erlösung angenommen" „die Rettung nicht angenommen" stehen. V. 37 steht „zerhackt" statt „zersägt" und das „zerstochen" ist ganz unsicher, da es das ἐπειράσθησαν nicht wiedergiebt, dieses aber wahrscheinlich eine falsche Lesart ist. V. 40 ist das κρεῖττόν τι sehr unbestimmt, und wird von de Wette mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Zukunft Christi bezogen. Das Empfangen der Verheißung V. 39 aber ist das Sehen der Erscheinung Christi, welches den vom Verfasser Genannten nicht zu Theil wurde. In der Aeußerung V. 39 u. 40 liegt die Voraussetzung des Verfassers, daß diejenigen, welche vor Christo Glauben bewiesen haben, nach seiner Auferstehung durch ihn vollendet werden sollten, mit welcher er sagt, daß durch die Verzögerung der Wiederkehr Christi die Theilnahme aller Gläubigen an der Vollendung jener vorchristlichen Gläubigen möglich geworden ist.

Der Verf. führt hier von V. 32—35 (Mitte) Menschen und menschliche Schicksale an, welche die Kraft des Glaubens äußre Erfolge und Wirkungen hervorzubringen beweisen, von 35—40 dagegen Menschen und menschliche Schicksale, welche die Kraft des Glaubens beweisen Leiden und Qualen zu ertragen. Alle in diesem Abschnitte angeführten Beispiele zeigen aber die Kraft des Glaubens überhaupt und fallen eben darum nicht mehr unter den V. 1 angegebenen Gesichtspunkt, in so fern dort von dem Glauben als der Gewißheit über Dinge, die man nicht sieht, die Rede ist, und die bis V. 31 angeführten Beispiele jene Seite des Glaubens erläutern. Sie bringen aber die ganze Erörterung des Verfs. über den Glauben zum Schluß und lassen eben deshalb die Begrenzung der Perikope bei V. 40 zu. Einen allgemeinen Werth hat der Inhalt dieses Abschnittes, obgleich alle seine Beispiele aus der jüdischen Geschichte entlehnt sind, schon deshalb, weil auch der christliche Glaube seine Kraft im Wirken von Erfolgen und im Erdulden von Leiden äußert. Doch ist der Schluß des Abschnittes in so fern nur partikulär, als die dort hervortretende Erwartung der baldigen Wiederkehr Christi lediglich dem apostolischen Zeitalter angehört. Da nun dieser Abschnitt zwar die Kraft des Glaubens, aber nicht den Ursprung desselben darstellt, so entspricht er mit seinem Inhalte mehr der Bedeutung des vorigen Sonntages als der dieses Sonntages. Da er aber die Darlegung des Glaubens und seines Wesens Kap. 11, 1—16 ergänzt, so ist diese seine Stellung durch seinen

*) Die Erklärung desselben von sittlicher Rechtschaffenheit oder vom gerechten Gerichte und Regimente entsprechen dem Zusammenhange weniger als die von dem Rechte, welches den Israeliten ihren Feinden gegenüber verschafft wurde. Auch ist die historische Beziehung dieses Ausdrucks wie aller folgenden bis V. 34 Ende so wie die des ἐτυμπανίσθησαν V. 35 unsicher, wenngleich die Geschichte der Juden Beispiele für alle hier angeführten Thaten und Leiden darbietet.

Zusammenhang gefodert. §. 47. Auch steht die Schilderung der Kraft des Glaubens in diesem Abschnitte in naher Beziehung zu seinem Ursprunge.

17. Dieser Abschnitt hängt mit dem vorangehenden in so fern zusammen, als der Apostel sich hier mit den Worten ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτὸν zur Erkenntniß Gottes wendet, das Erkennen Gottes aber der eigentliche Ausdruck für den im vorigen Abschnitt gebrauchten bildlichen „im Lichte wandeln" ist, welcher nach dem Inhalte des vorigen ganz denselben Werth mit dem andern hat „Gemeinschaft mit Gott haben." Indeß faßt der Apostel die Erkenntniß Gottes im Anfange dieses Abschnittes nicht wie im vorigen die Gemeinschaft mit Gott als einen bleibenden Zustand sondern als eine bestimmte, den gegenwärtigen Zustand bedingende, bereits geschehene That (ἐγνώκαμεν V. 3, ἔγνωκα V. 4) auf und hat nicht mehr die Absicht die Gemeinschaft mit Gott oder die Erkenntniß Gottes selbst sondern die Kennzeichen der Erlangung dieser Erkenntniß oder der erfolgten Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott darzulegen. Denn er beginnt mit den Worten καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν. V. 3 sollte die Uebersetzung statt „und daran merken wir, daß wir ihn kennen" heißen „und daran erkenwir, daß wir ihn erkannt haben." Eben so V. 4 statt „ich erkenne ihn," „ich habe ihn erkannt." V. 5 tritt scheinbar aus dem Zusammenhange mit dem Anfange von V. 4 heraus: allein die Worte „wer aber sein Wort hält" stehen in so bestimmtem Gegensatze zu den vorangehenden „und seine Gebote nicht hält" V. 4, daß dieser Vers als die Ausführung der V. 4 begonnenen Erläuterung angesehen und vermuthet werden muß, der Apostel habe hier sagen wollen: Wer aber sagt ich habe ihn erkannt, und sein Wort hält, der redet die Wahrheit, und in ihm ist die Wahrheit und mit dieser auch die Liebe Gottes vollendet. V. 7 denkt de Wette mit Recht zunächst an die Nachfolge Christi*), da Johannes so eben den früheren Ausdruck „seine Gebote halten" mit dem „Wandeln wie jener" vertauscht hat V. 6**). V. 8 verdunkelt die Uebersetzung den Sinn mit den Worten „Das da wahrhaftig ist bei ihm und bei Euch," da diese Worte sich auf das Gebot selbst beziehen lassen, während Johannes hier nur von der Neuheit desselben spricht. Auch am Schluß des Verses hat die Uebersetzung falsch „die Finsterniß ist vergangen, und das wahre Licht scheint jetzt" statt „weil die Finsterniß vergeht und das Licht schon scheinet." Dieses „scheinet" bezieht sich auf die Erscheinung Christi.

Johannes sagt demnach in diesem Abschnitte: Wir erkennen daran, daß wir Gottes Gebote halten, daß wir ihn erkannt haben V. 3, und erläutert diese Behauptung mit Folgerungen in Beziehung auf denjenigen, der Gottes Gebote beobachtet, und in Beziehung auf denjenigen, der sie nicht beobachtet V. 4 u. 5. Er giebt dann den Inhalt der göttlichen Gebote damit an, daß wir wandeln, wie Christus wandelte V. 6, und hebt, nachdem er gezeigt hat, in wie fern dieß Gebot alt und in wie fern es neu ist V. 7 u. 8, noch die Liebe zum Bruder als eine wesentliche Eigenschaft des Wandels im Licht, so wie den Haß als eine wesentliche Eigenschaft des Wandels in der Finsterniß hervor, indem er hier diese bildlichen Ausdrücke statt des eigentlichen der Erkenntniß Gottes, im Anfange des Abschnittes, braucht. Im Folgenden beginnt eine neue Gedankenreihe, die schon durch die lange Anrede V. 12 ff. sichtbar als solche bezeichnet ist. Bis dahin hängen alle Sätze von V. 3 an schon deshalb zu-

*) Einige Exegeten denken bei dem ἐντολὴν an das Gebot der Liebe, andre, neuere dagegen an die Nachfolge Christi und an den ganzen sittlichen Gehalt des Evangeliums. Dieser Streit entscheidet sich im Wesentlichen dadurch, daß Christus selbst Joh. 13, 34 die Liebe als die Gesinnung bezeichnet, aus welcher alle seine Handlungen hervorgehen.

**). Eben daraus entscheidet sich auch der Streit über den Sinn der Worte ἀπ' ἀρχῆς V. 7 E., die von Einigen mit Unrecht auf das alte Testament, von Andern besser auf den Anfang der christlichen Zeit bezogen werden.

sammen, weil V. 9—11 die Angaben der Kennzeichen des Bleibens in der Erkenntniß Gottes V. 5 u. 6 mit Beziehung auf V. 6, in so fern Christus in der Liebe wandelte, vervollständigt. Die Allgemeinheit des Inhalts aller dieser Sätze leuchtet von selbst ein. Sie betreffen zwar von V. 5 (Ende) an mehr das Bleiben in der Gemeinschaft mit Gott oder die Dauer des Lebens in Christo, als den Anfang desselben. Allein der Abschnitt geht, wie wir durch unsre Bemerkungen zu V. 3—5 nachgewiesen haben, lediglich von diesem aus, und die Bemerkungen über das Bleiben in Christo und das Bleiben in Gott verhalten sich zu V. 3—5 mehr wie Erläuterungen. Die Stellung dieses Abschnittes als Perikope hängt deshalb lediglich von seinen Lehren über den Ursprung des neuen Lebens, nämlich daß mit ihm der Gehorsam gegen die Gebote Gottes und die Liebe zu Gott verbunden ist, ab, und wird durch sie auf diesen Sonntag gewiesen.

II. **Sonntag nach Trinitatis.**
(Dritter Sonntag der ersten Reihe.)

§. 90. Die Fortdauer des neuen Lebens oder das Wachsthum in der Gemeinschaft mit Christi unter dem Wechsel von Fortschritten und Rückschritten. §. 16, 3.

1.	**Matth. 6, 22 u. 23; Luk. 11, 34—36.**	„Das Auge ist des Leibes Licht."
2.	**Römer 8, 1— 8.**	Das Trachten des Fleisches ist Tod, das Trachten des Geistes Leben und Frieden.
3.	**1. Kor. 10, 1—14.**	Warnung vor dem Fall in Versuchungen.
4.	**" 14, 20.**	Werdet nicht Kinder am Verständniß.
5.	**" 16, 13 u. 14.**	Wachet, stehet im Glauben 2c.
6.	**2. Kor. 6, 1—10.**	Ermahnung zur Beharrlichkeit im Glauben.
7.	**2. " 7, 2—11.**	Freude des Apostels an der Gemeinde, insbesondre an ihrer Reue.
8.	**Ephes. 5, 15—17.**	Wandelt nicht als die Unweisen sondern als die Weisen.
9.	**Phil. 2, 12—18.**	Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern.
10.	**" 3, 13—16.**	Ich jage nach dem Ziele, nach dem Kleinode der himmlischen Berufung in Christo Jesu.
11.	**1. Tim. 1, 18—20.**	Uebe die gute Ritterschaft.
12.	**2. " 3, 14—17.**	Bleibe in dem, was du gelernt hast.
13.	**Hebr. 6, 4—12.**	Unmöglichkeit die einmal Erleuchteten. wenn sie abfallen, zur Buße zu erneuern.
14.	**" 10, 26—39.**	So wir vorsätzlich sündigen, haben wir fürder kein Opfer mehr für die Sünde.
15.	**Jakob. 1, 13—18.**	Niemand sage: „ich werde von Gott versucht."
16.	**1. Petri 5, 8—11.**	Seid nüchtern und wachet.
17.	**2. Petri 1, 1—11.**	Thut Fleiß euren Beruf und Erwählung fest zu machen.
18.	**1. Joh. 3, 4— 8.**	Jeder, der Sünde thut, ist nicht aus Gott geboren.
19.	**1. Joh. 5, 18.**	Jeder, der aus Gott geboren ist, sündiget nicht.
20.	**3. Joh. V. 11.**	Ahme nicht das Böse nach sondern das Gute.

1. Es ist zweifelhaft, ob Christus hier mit dem „Lichte in Dir" die ursprüngliche Fähigkeit des Menschen, also die Vernunft, meint, oder die Fähigkeit zu erkennen, welche der Gläubige mit dem heiligen Geiste erlangt. Doch drückt schon die Frage, mit welcher der Ausspruch schließt, eine Warnung vor größerer Finsterniß und damit eine Ermunterung zum Streben nach Helligkeit und Klarheit, also in jedem Falle die Nothwendigkeit des Wachsthums und des Fortschreitens in der Erkenntniß aus. Dieser Ausspruch ist seiner Form wie seinem Inhalte nach aphoristisch und gestattet deshalb die angegebene Begrenzung als Perikope. Lukas stellt ihn mit einem andern zusammen, mit dem er jedoch nur den Worten, nicht dem Sinne und der Absicht nach zusammenhängt, so daß er auch dort die besondre Behandlung

gestattet. Bei Lukas tritt die warnende und ermahnende Absicht des Ausspruches und mit derselben die Auffoderung zum Fortschreiten noch bestimmter hervor. Mit dieser Ermahnung aber bezieht dieser Ausspruch sich sehr bestimmt auf die Dauer des neuen Lebens.

2. Daß dieser Abschnitt mit dem Vorangehenden zusammenhängt, kann schon wegen der Partikeln ἄρα νῦν V. 1 keinem Zweifel unterliegen*). Die Uebersetzung von V. 1 ist unrichtig, da sie „Verdammliches" sagt statt „Verdammniß," und da sie überdieß am Ende V. 1 mit den Worten „die nicht nach dem Fleisch wandeln sondern nach dem Geist" einen unächten Zusatz ausdrückt. Der Satz, den Paulus mit V. 1 ausspricht „Demnach ist nun keine Verdammniß für die, die in Christo Jesu sind" ist eben so wenig durch 7, 25 als durch das ganze vorangehende größere Stück, 5, 20 — 7, 25, dessen Absicht lediglich dahin geht 5, 20 u. 21 zu erläutern, begründet, wogegen die früheren Darstellungen des Apostels von der Gerechtigkeit Gottes 3, 21—31 und dem Zustande der durch den Glauben gerecht Gewordenen 5, 1—6, insbesondere 3, 25 u. 26 und 5, 1 u. 2 die Gründe enthalten, aus welchen diese Behauptung unmittelbar hervorgeht. Wir beziehen deshalb das ἄρα auf jene Theile des Briefes, welche in so fern für den Plan desselben die bedeutendsten sind, als sie die positive Entwickelung der Lehren des Apostels enthalten, während die andern diesen zur Erläuterung und zur Abwehr von Mißverständnissen dienen. Paulus setzt mit 8, 1 die positive Entwickelung seiner Lehren eben so fort wie 3, 21 ff. und 5, 1 ff. Diese Auffassung des vorliegenden Abschnitts wird insbesondere durch den Ausdruck κατάκριμα unterstützt, mit welchem Paulus seine Darstellung wieder bei demselben Punkte aufnimmt, bei welchem er sie oben 5, 16—19 hat fallen lassen um 5, 20 u. 21 näher zu erläutern. Das νῦν V. 1 kann nur zeitlich, von dem Zustande, in welchen der Erlöste gekommen ist, verstanden werden. Auch die nächstfolgenden Sätze V. 2—4 bestätigen unsre Auffassung von V. 1, denn mit V. 2 geht der Apostel viel bestimmter auf den Abschnitt 3, 21—31 zurück als auf 7, 24 u. 25, da der Ausdruck νόμος τοῦ πνεύματος dem obigen νόμος τῆς πίςεως 3, 27 entspricht und wie dieser den aus dem Glauben hervorgehenden innern Zustand des Erlösten, also die δικαιοσύνη bezeichnet. Auch der Ausdruck νόμος τῆς ἁμαρτίας knüpft mehr an das Frühere, insbesondre 5, 1—21 an, als an das unmittelbar Vorhergehende. Denn dieser Ausdruck ist zwar 7, 23 gebraucht, aber nicht in den beiden zusammenfassenden Sätzen 7, 24 u. 25. V. 3 u. 4 sind durch ein zweites γὰρ als Grund für die Behauptung V. 2 bezeichnet, daß Christus, der Glaube an ihn, von der Sünde und dem Tode befreit hat, nicht das Gesetz**).

Die Behauptung V. 1, welche Paulus durch V. 2—4 beweisen will, ist eben so wie der Beweis selbst, den er führt, nämlich daß das Gesetz unfähig war wegen der

*) De Wette wie Meyer finden die Beziehung des ἄρα lediglich in 7, 25, während Tholuck den Anfang von Kap. 8 mit 5 12 ff. in Verbindung setzt. De Wette bemerkt für seine Auffassung des Zusammenhanges: „Nach dem 7, 25 gezogenen Ergebnisse dient der Nichterlöste der Sünde, demnach ist nun der Christ von aller Verdammniß frei." Allein der zweite dieser beiden Sätze folgt aus dem ersten nur dann, wenn hinzugenommen wird, daß der Erlöste eben der Sünde nicht dient. Dieser Satz ist zwar Kap. 6 u. 7 auch angedeutet, aber keinesweges eigentliches Ziel jener Beweisführung.

**) Hier ist die Verbindung des τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου etwas unklar. Es wird am sichersten als Apposition zu dem folgenden Satze, der mit ὁ θεὸς beginnt, angesehen. Das ἐν ᾧ wird am besten für „weil," das ἐν ὁμοιώματι am sichersten von der leiblichen Aehnlichkeit mit dem Menschen verstanden. Das περὶ ἁμαρτίας gehört zu πέμψας und heißt „wegen der Sünde," wird also von Luther falsch mit κατέκρινε verbunden und „durch Sünde" übersetzt. Das κατέκρινε bedeutet hier wie Joh. 12, 31 und Joh. 16, 11 ein vernichtendes Verdammen und muß mit ἐν τῇ σαρκὶ verbunden werden. Das δικαίωμα V. 4 ist die Gesammtheit der Foderungen des Gesetzes in Beziehung auf den Zustand des Menschen und dessen gottwohlgefällige Beschaffenheit.

Schwachheit des Fleisches, und daß Christus die Sünde verdammte und Gerechtigkeit herstellte, bereits früher ausgeführt und zwar so, daß 3, 21 ff. und 5, 1 ff. die Wirkung der Erscheinung Christi, 5, 20—7, 25 die Unfähigkeit des Gesetzes dargethan ist. Hiermit ergiebt sich nun wie einerseits ein Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem vorigen, so andrerseits die Zulässigkeit des Anfangs einer Perikope bei 8, 1, denn Paulus wiederholt, ob er gleich mit ἄρα V. 1 auf das Vorige zurückweist, doch selbst in diesem Abschnitte V. 2—4 die Gründe aus dem Vorigen, auf welche er sich mit dem ἄρα bezieht. Nach dieser sehr ausführlichen Anknüpfung an das Vorangehende begründet Paulus die Bemerkung, welche er V. 4 über die Christen macht, V. 5 (γάρ) durch die Darlegung des entgegengesetzten Trachtens derer, die nach dem Fleisch, und derer, die nach dem Geist sind, V. 6 durch Bestimmung des entgegengesetzten Zieles des Trachtens beider, V. 7 durch die Bestimmung des Verhältnisses des Trachtens des Fleisches zu Gott und dem göttlichen Gesetze und V. 8 durch die Bestimmung des Verhältnisses der fleischlich Gesinnten selbst zu Gott. V. 9 steht zwar schon durch den Gegensatz des ὑμεῖς als Bezeichnung der Empfänger des Briefes zu den ἐν σαρκὶ ὄντες mit dem Bisherigen im Zusammenhange, allein der Gedankengang des Apostels, der bis hierher ununterbrochen fortgeht, nimmt hier eine neue Wendung, vergl. §. 91, 2. Der eigentliche Inhalt dieses Abschnittes, mit welchem Paulus hier die Darstellung seiner Lehren fortsetzt, beginnt erst mit V. 5 und betrifft das Trachten, das beharrliche Streben, welches aus der Gerechtigkeit von Gott oder aus der Gemeinschaft mit Christo hervorgeht. Er ist durch diesen seinen Gegenstand durchaus allgemein und im Ausdruck durchaus klar. Mit dem beharrlichen Streben des Christen stellt er einerseits das eigentliche Wesen des Zustandes des Erlösten, andrerseits aber auch ein Fortschreiten, ein Wachsthum desselben in der Gemeinschaft mit Christo dar und entspricht demnach der Bedeutung dieses Sonntages. Seine Stellung als Perikope ist daher eben so durch seinen Inhalt wie durch seinen Zusammenhang begründet.

3. Dieser Abschnitt liegt mitten in einem größeren, Kap. 8—11, 1, in welchem der Apostel die korinth. Christen über den Genuß des Opferfleisches und die Theilnahme an Opfermahlzeiten belehrt, und schließt sich dem vorangehenden kleineren Abschnitte, vergl. §. 94, 7, schon durch das kritisch gesicherte, in der Uebersetzung nicht mit ausgedrückte γάρ V. 1 an, gestattet jedoch schon wegen der eignen Einleitungsformel und der neuen Anrede eine besondere Auffassung. V. 3, wo der Apostel von der Wolke zu der Speise übergeht, ist das πνευματικὸν dunkel, kann aber nicht füglich anders als „auf wunderbare Weise gewirkt" verstanden werden. V. 4 wird in den Schlußworten ἡ δε πέτρα ἦν ὁ Χριςός, das ἦν besser mit „bedeutete" erklärt als mit „war*)."

Paulus führt hier als Beweis für die vorangehende Ermahnung zur Enthaltsamkeit Beispiele von traurigen Folgen der Ausschweifung aus der jüdischen Geschichte

*) In der V. 9 aus 4 Mos. 21, 4 angeführten Erzählung ist von einem anderen Versuchen Gottes die Rede als im Bisherigen, welches indeß dem Versuchen Gottes in den bereits angeführten Beispielen in dem Falle ähnlich ist, daß diejenigen, die sich in sittliche Gefahren begeben, eine außerordentliche und wunderbare Hilfe von Gott erwarten. V. 12 muß eben darum nicht, wie einige Exegeten wollen, unbestimmt und ganz allgemein sondern in der angegebenen Beziehung, also wie Römer 14, 14 und in Uebereinstimmung mit V. 6 gefaßt werden.

an V. 1—5, und wendet diese Beispiele auf die Christen an, zunächst mit einer allgemeinen Warnung vor bösen Begierden V. 6, dann mit besondern Warnungen vor Lastern, der Abgötterei V. 7, der Hurerei V. 8, dem Leichtsinn V. 9, der Unzufriedenheit und dem Murren V. 10, wiederholt dann, daß die Christen die erwähnten Schicksale der Väter beherzigen müssen V. 11, warnt hierauf vor den sündlichen Begierden, ganz allgemein, abgesehen von den Schicksalen der Väter V. 12, zugleich mit dem Beweise und der Versicherung, daß es möglich sei den Versuchungen zu entgehen, weil die Versuchung die Kraft der Menschen nicht übersteige V. 13, und setzt dann diese allgemeinen Bemerkungen und Warnungen in bestimmte Beziehung auf den Gegenstand, der sie veranlaßt hatte, die Gefahren der Abgötterei V. 14. Der Zusammenhang geht von V. 7—14 ununterbrochen fort*). V. 14 wird so bestimmt als Folgerung aus dem Bisherigen ausgesprochen, daß er unbedingt in den Abschnitt aufgenommen werden muß. Doch schließt er denselben sehr bestimmt ab, weil er zu dem Inhalte des größeren Abschnittes zurückkehrt und V. 15 schon Einleitung zum folgenden Abschnitte, vergl. §. 35, 3, ist. Die Warnungen in diesem Abschnitte und die mit denselben verbundenen Belehrungen über Versuchungen haben einen allgemeinen Werth. Mit diesem allgemeinen Inhalte entspricht die Perikope der Bedeutung dieses Sonntages, weil der Christ sich mit der Fortdauer seines Verhältnisses zu Christo auch zugleich der Möglichkeit der Rückschritte in demselben bewußt ist.

4. Die ihrer Fassung und ihrem Inhalte nach ganz allgemeine Ermahnung zum Fortschreiten in der Einsicht und in der Reinigung von Schlechtigkeit und Bosheit ist von ihren Umgebungen so unabhängig, daß sie oben §. 35, 5 bei der Ausschließung jener zur Behandlung als Perikope vorbehalten werden konnte. Sie betrifft mit dem Wachsen in der Erkenntniß zwar nur eine bestimmte Seite des Wachsthums in der Gemeinschaft mit Christo, fällt aber eben so wie die Perikope zu 1 in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntags.

5. Diese Ermahnung sondert sich schon durch ihren durchaus allgemeinen Inhalt von ihrer partikulären und persönlichen Umgebung sehr bestimmt ab, vergl. §. 35, 6. Sie hebt alle Elemente der Fortdauer der Gemeinschaft mit Christo und des Fortschreitens in derselben so bestimmt hervor, daß sie die ihr hiermit angewiesene Stellung unbedingt fodert.

6. Das συνεργοῦντες 6, 1 ist jedenfalls aus dem Vorigen zu erklären**). Auch das von Luther übergangene δὲ καὶ „aber auch" weist auf das Vorangehende zurück. Die Steigerung liegt in dem Verhältniß des παρακαλοῦμεν zu dem δεόμεθα 5, 20. Der Apostel setzt mit 6, 1 ff. die bei 5, 11 wieder aufgenommene Schilderung seines Wirkens fort, und zwar so, daß er, nachdem 5, 20 die Bitte ausgesprochen ist, die er in seinem Wirken thut, die Ermahnung angiebt, welche er mit dieser Bitte verbindet. Diese Ermahnung wird jedoch viel ausführlicher behandelt als jene Bitte und gestattet eine besondere Auffassung, während jene mit den übrigen Aeußerungen des Apostels eng verwebt ist. Luther schiebt nach παρακαλοῦμεν „Euch" ein und

---

*) V. 6—14 ist Anwendung von 1—5 und die Theilung des Abschnittes bei V. 5 in den herkömmlichen Perikopen durchaus unstatthaft.

**) Einige ergänzen θεῷ mit Rücksicht auf 1 Kor. 3, 9, Andere τῷ Χριστῷ. Nach 5, 20 erscheint es als das Sicherste Beides hinzuzudenken.

verdunkelt den Sinn durch das Präsens „empfahet" statt „empfangen habet." Denn das Participium *διδόντες* V. 3 ist wie alle folgenden bis V. 10 Apposition zu *συνεργοῦντες* und wird von Luther falsch mit „lasset uns" aufgelöst und als Ermahnung gefaßt. V. 6 wird das *γνώσει* von Einigen „Klugheit," von de Wette aber richtiger „Einsicht bei Verkündigung des Evangeliums" verstanden. V. 7 sind „die Waffen zur Rechten und zur Linken" als „Schutz- und Trutz-Waffen," nicht erfreuliche und traurige, zu erklären. V. 8 bezeichnet das *ὡς* wie im Folgenden überall den Schein, die Meinung Anderer und das *ἀγνοούμενοι* ist mit Luther „unbekannt" nicht „verkannt" zu verstehen.

Der Apostel beschreibt in diesem Abschnitte, nachdem er sich als einen Mitarbeiter Gottes und Christi bezeichnet hat, sein Wirken mit der Ermahnung, daß seine Leser nicht vergebens die Gnade Gottes empfangen haben V. 1. Diese Ermahnung unterstützt er durch eine Stelle aus dem Propheten Jesaias V. 2 und durch eine Schilderung seines Lebens und Wirkens, mit der er dasselbe als jener Ermahnung entsprechend darstellt, indem er zeigt, daß er sich unter verschiedenen Umständen und in verschiedenen Beziehungen, in Leiden V. 4 u. 5, durch die Art und Weise seines Wirkens und die Mittel desselben V. 6 u. 7, bei der verschiedenen Aufnahme seines Wirkens V. 8—10 als Diener Gottes zeige. Die ganze Schilderung geht bis V. 10 in demselben grammatischen Satze fort. Die Perikope muß schon deshalb bis dahin ausgedehnt werden. Hier aber bricht jene Schilderung ab. Sie betrifft zwar unmittelbar nur das amtliche und persönliche Verhalten des Apostels, hat aber schon durch ihre enge Beziehung zu der offenbar allen Christen geltenden Ermahnung V. 1 allgemeinen Werth. Der Sinn dieser Ermahnung bestimmt sich nun in Rücksicht auf die Schilderung des Lebens des Apostels V. 3—10, welche sich derselben entsprechend anschließt, dahin, daß die Christen gleich dem Apostel auch im Wechsel der Umstände und unter ungünstigen Umständen von christlichen Gesinnungen und christlicher Handlungsweise nicht ablassen sollen, weil sie dann die Gnade Gottes vergebens empfangen haben würden. Mit dieser bestimmten Beziehung auf das Beharren im Glauben, also auf die Dauer des Lebens in Christo und die Fortschritte in demselben, entspricht dieser Abschnitt der Bedeutung dieses Sonntags sehr genau und fodert diese Stellung auch wegen des angegebenen Zusammenhanges mit der auf den vorigen Sonntag §. 89, 12 gestellten Perikope.

7. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 96, 2*). V. 5 verdunkelt die Uebersetzung den Zusammenhang und das Verhältniß der Sätze durch „denn da" statt „denn auch" (*καὶ γὰρ*). V. 6 scheint in der engsten Verbindung mit *καὶ γὰρ* V. 5 verstanden werden zu müssen, so daß der Apostel sagt: „Ich habe viel Zuversicht, Ruhm, Trost und Freude in Beziehung auf Euch in aller meiner Drangsal V. 4, denn auch als ich in Makedonien vielfältig beunruhigt wurde, wurde ich durch Titus in Beziehung auf Euch getröstet." V. 6 u. 7 ist das *ἀναγγέλλων* etwas dunkel, doch ergiebt sich aus dem Verhältnisse von V. 7 zu V. 6 mit Sicherheit, daß die Nachrichten, welche Titus brachte, als Ursache des Trostes, welchen Titus dabei faßte, und des Trostes des Apostels zu denken sind. V. 8 (E.) folgt die Uebersetzung einer falschen Interpunktion

---

*) V. 2 wird das *Χωρήσατε* von Einigen „Nehmt mich in Euer Herz auf," von Meyer als Wiederholung der Bitte V. 3, von Andern einfacher und angemessener „Fasset, verstehet uns recht," erklärt. Auch das *ἐφθείραμεν* wird hier verschieden, bald vom Schaden an äußern Gütern, bald vom Schaden durch falsche Lehre erklärt; die erste dieser Erklärungen wird von Meyer wegen der ähnlichen Worte in diesem Satze vorgezogen.

und sollte lauten: „Wenn ich Euch durch den Brief betrübt habe, so bereue ich es nicht, wenn ich es auch bereuete; denn ich sehe, daß der Brief, wennauch für den Augenblick, Euch betrübt hat." Der letzte Satz des Verses bezieht sich lediglich auf den ersten*). V. 9 ruht aller Nachdruck auf dem *νῦν*, durch dessen Nachstellung in der Uebersetzung der Sinn verdunkelt wird. V. 10 ist die Uebersetzung in so fern fehlerhaft, als sie das *ἀμεταμέλητον* mit *μετάνοιαν*, nicht mit *σωτηρίαν* verbindet. V. 11 ist *ἐκδίκησιν* falsch mit Rache statt mit „Ahndung," nämlich des Verbrechens, übersetzt.

Der Apostel versichert in diesem Abschnitte seine Leser, nachdem er einige Verleumdungen seiner Gegner abgewiesen hat V. 2, seiner Liebe V. 3 und seiner Freude an ihnen V. 4, sagt, wie diese seine Freude auch während seiner Leiden in Makedonien fortgedauert habe und durch die Nachrichten des Titus erhöht worden sei V. 5—7, da auch seine Betrübniß über den Schmerz, welchen er durch seinen früheren Brief der Gemeinde verursacht habe, der Freude gewichen sei V. 8, giebt den Grund davon im Allgemeinen an V. 9 u. 10 und weist auf die heilsamen Früchte seines Briefes in Korinth hin V. 11. Ueber die Zulässigkeit des Schlusses des von V. 2 an durchaus zusammenhängenden Abschnittes bei V. 11 vergl. die Bemerkung zu dem ausgeschlossenen Abschnitte 7, 12—16 §. 36, 3. Einen allgemeinen Werth hat in diesem Abschnitte, der sich durchweg auf das persönliche Verhältniß des Apostels zur korinthischen Gemeinde und zwar auf die Gestaltung desselben zu einer bestimmten Zeit bezieht, nur die Darstellung der Früchte der Reue V. 9—10, die jedoch mit dem ganzen Abschnitte unablöslich zusammenhängt. Da nun der Apostel hier mit der Reue und der Traurigkeit den Schmerz meint, welchen die Korinther nach Vergehungen empfunden hatten, welche unter ihnen nach ihrer Aufnahme in die christliche Kirche vorgekommen waren, so betrifft der allgemeine Inhalt dieses Abschnittes diejenige Reue, welche im Leben jedes Christen als Folge der Sünden vorkommt, die er als Christ begeht, und welche nun als Rückschritte auf der einen mit den Fortschritten in der Gemeinschaft mit Christo auf der andern Seite den Wechsel bilden, unter welchem das Leben der Einzelnen in Christo fortdauert. Demnach entspricht der Inhalt dieser Perikope der Bedeutung dieses Sonntags, wenn sie gleich dieselbe nicht erschöpft.

8. Diese Ermahnung kann wie andre zur besondern Perikope bestimmt werden, ob sie gleich mit *οὖν* V. 15 eingeleitet und scheinbar eng mit dem Vorangehenden verbunden ist. Denn dieses nur fortschreitende *οὖν* bezeichnet eben so wenig eine Folgerung aus dem unmittelbar Vorangehenden, als es mit dem *οὖν* V. 7 gleichgesetzt werden kann, da V. 16 in keiner Beziehung zu der Warnung V. 5 u. 6 steht. V. 15 wäre das *ἀκριβῶς* richtiger mit „streng" oder „genau" übersetzt. V. 16 ist das *ἐξαγοραζόμενοι* von weiser Benutzung der rechten Zeit zu verstehen, also mit „Schicket Euch in die Zeit" unrichtig übersetzt. Aus welchem Grunde der Apostel die Tage böse nennt, ob, weil sie sittlich gefährlich, oder, weil sie Tage des Leidens sind, bleibt ungewiß.

V. 17 fodert wie V. 15 Weisheit und das derselben entsprechende Handeln, bestimmt jedoch die Weisheit näher durch den Willen des Herrn. Eben deshalb ist

*) Nach Meyer beginnt bei *εἰ καὶ μεταμελόμην* ein neuer Satz, dessen Nachsatz *νῦν χαίρω* V. 9 ist, und in welchem *βλέπω γὰρ* bis *ὑμᾶς* eine Parenthese bildet. Diese Interpunktion stellt einen bessern Zusammenhang der Sätze her, ändert aber den Sinn nicht.

V. 17 noch Fortsetzung der Ermahnung V. 15, die jedoch mit V. 17 zu Ende geht. Die Erkenntniß des Willens des Herrn und das derselben entsprechende Handeln, zu welchem der Apostel hier ganz allgemein und ohne alle partikulären Beziehungen ermahnt V. 15 u. 17, indem er zugleich zur Rücksicht auf die jedesmalige Beschaffenheit der Zeit und Umstände auffodert, sind wesentliche Elemente des Lebens des Einzelnen in Christo und zwar der Fortdauer und des Wachsthums desselben.

9. Das ὥςε V. 12 knüpft, wie de Wette mit Recht bemerkt, folgernd und abschließend an das Bisherige an. Doch ist die Beziehung desselben auf das Vorige streitig, da de Wette an alle vorangehenden Ermahnungen denkt, Andre an die Ermahnung zur Eintracht V. 2—4, noch Andre an das Beispiel Christi und an die Idee der Vergeltung in V. 9—11. Meyer bezieht es auf den Gehorsam Christi. Da die V. 12 ausgesprochene Ermahnung umfassender ist als alle vorangehenden und eben darum nicht als Folgerung aus denselben betrachtet werden kann, so wird das ὥςε am sichersten auf die unmittelbar vorangehende Schilderung der Erscheinung und Herrlichkeit Christi bezogen und findet in dieser einen sichern Stützpunkt, da sie der lebhafteste Antrieb für die Christen ist nach dem Heil zu streben. Da nun Paulus nach dieser Auffassung V. 12 die vorangehende Ermahnung zur Eintracht nicht mehr fortsetzt sondern eine neue Ermahnung mehr gelegentlich anknüpft, so ist der Anfang der Perikope mit V. 12 ungeachtet des ὥςε zulässig und überdieß in so fern nothwendig, als aus der Verbindung von 2, 12—18 mit dem vorangehenden Abschnitte 1, 27—2, 11 eine Perikope von übermäßigem Umfange entstehen würde. V. 12 müssen die Worte μὴ ὡς ἐν τῇ — ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, welche die Uebersetzung zum Vorigen zieht, mit dem Folgenden verbunden und übersetzt werden: „So wirket nicht allein wie als wäre ich bei Euch (ὡς), sondern jetzt vielmehr, da ich nicht bei Euch bin, Eure Seligkeit mit Furcht und Zittern*)." Wegen der Beziehung dieses Satzes zu dem Vorigen V. 9—11 müssen auch diese Worte auf Gott, und zwar auf seine in der Sendung und Erlösung Christi geoffenbarte Macht, Weisheit und Gerechtigkeit bezogen werden. V. 13 hat die Uebersetzung falsch „Vollbringen" statt „Wirken." Statt „nach seinem Wohlgefallen" hätte die Uebersetzung richtiger „für sein Wohlgefallen," so daß sein Wohlgefallen an Euch möglich sei. V. 15 sollte die Uebersetzung heißen „und unsträfliche Kinder Gottes." Das ἐν κόσμῳ wird von de Wette mit φαίνεσθε, von Meyer aber besser mit dem φωςῆρες verbunden. V. 17 ist die Beziehung des ἀλλὰ und damit das ganze Verhältniß von V. 17 u. 18 zum Bisherigen streitig. De Wette bezieht dieses ἀλλὰ auf 1, 25 und nimmt beide Verse zum Folgenden wie Griesbach. Andre Erklärungen, wie quia, igitur, weichen eben so vom Sinn des ἀλλὰ ab, wie L. Uebersetzung „und." Richtig scheint allein die Beziehung des ἀλλὰ auf ἐκοπίασα V. 16, in welcher Matthis es faßt. Allein auch diese Verbindung giebt nur dann einen guten Sinn, wenn man das ἀλλὰ auf das ganze οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα bezieht, so daß das folgende χαίρω diesem entgegengesetzt ist, und wenn man demgemäß nicht übersetzt „Aber, wenn auch" vielmehr „sondern, wenn ich &c."**) In der Uebersetzung steht unklar „über" statt „zu," denn der Apostel vergleicht den Glauben der Philipper mit einem Opfer, welches er darbringt, und denkt an die Möglichkeit, daß er sein eignes Blut als Trankopfer dazu vergießen müsse. V. 18 schließt das Ganze sehr gut ab, zumal wenn das χαίρετε nicht als Imperativ sondern als Indicativ genommen wird, was dem Zusammenhange nach wahrscheinlich, wennauch der

*) Diese letzten Worte sind sehr verschieden, bald mit Rücksicht auf die Gefahr der Versuchung, bald cum summa diligentia, bald „mit heiliger Scheu," bald mit Furcht vor Gott, dem Allgegenwärtigen, und von de Wette durch das Gefühl der Abhängigkeit von Gott erklärt worden.

**) Auch Meyer verbindet V. 17 mit dem Vorigen und zwar mit der Bemerkung: Was Paulus V. 16 gesagt hatte εἰς καύχημα &c. hatte die Voraussetzung, daß er die weitere Entwickelung der Leser noch erleben werde. Jetzt aber setzt er den entgegengesetzten Fall und sagt: Aber, wenn ich auch getödtet werde &c.

Lutherschen Uebersetzung entgegen ist. V. 19 setzt die 1, 27 beginnenden Ermahnungen, an welche sich dieser Abschnitt noch anschließt, nicht weiter fort. Vergl. §. 38, 2.

Der Apostel ermahnt hier die Gemeinde in Philippi mit Beziehung auf das Vorangehende ihr Heil mit Furcht und Zittern zu wirken, weil es im Wollen wie im Wirken von Gott gewirkt ist, und Alles ohne Murren gegen Gottes Gebote und ohne Zweifel zu thun, damit sie untadelhafte und reine Kinder Gottes werden V. 14 u. 15, und dabei an dem Worte des Lebens zum Ruhme des Apostels am Tage Christi festzuhalten, weil der Apostel nicht vergeblich gearbeitet zu haben glaubt sondern, wennauch leidend, sich mit seinen Lesern freut V. 16—18. In dieser Ermahnung tritt nun zwar im Anfange und am Ende das persönliche Verhältniß des Apostels zur Gemeinde in Philippi sehr stark hervor. Allein die Ermahnung zum Wirken des Heils ist ihrem Inhalt wie ihrer Form nach ganz allgemein und betrifft mit ihren nähern Bestimmungen wesentlich das Wachsthum des Christen in der Gemeinschaft mit Christo, so daß die Stellung der Perikope sich durch ihren Inhalt sehr bestimmt rechtfertigt.

10. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 89, 14. V. 14 ergänzen Einige bei dem ἓν δὲ das Wort ποιῶ, Andre λογίζομαι, Luther „ich sage." Vielleicht kann κατείληφα hinzugedacht werden, so daß Paulus mit dem Folgenden die erlangte Einsicht ausspricht. Auch die Worte τὰ μὲν ὀπίσω sind verschieden, und wohl richtiger von dem in der Erkenntniß Christi und im christlichen Leben bereits Erreichten als von allem Weltlichen, verstanden worden. V. 15 scheint das τοῦτο φρονοῦμεν, welches Einige auf V. 7—9 beziehen, von Andern besser mit V. 14 in Verbindung gebracht zu werden. Die zweite Hälfte von V. 15 steht offenbar im Gegensatz zur ersten. Die Uebersetzung des ἀποκαλύψει mit „Lasset euch Gott offenbaren" sollte also heißen: „so wird es euch Gott offenbaren." V. 16 folgt die Uebersetzung mit den Worten „nach einer Regel" und „gleich gesinnt sein" einem unächten Zusatze. Das εἰς ὃ ἐφθάσαμεν scheint durch das Vorige, also von dem, was wir bereits als weltlich und was wir als dem Geiste Christi gemäß erkannt haben, erklärt werden zu müssen, so daß der Sinn von V. 16 ist: In der Erkenntniß, welche wir erlangt haben, lasset uns wandeln. V. 17 geht der Apostel mit der Ermahnung ähnlich wie er gesinnt zu sein zu einer neuen, bestimmteren über. Vergl. §. 115, 6. Die Perikope muß deshalb bei V. 16 begrenzt werden.

Nach dem Bekenntniß, daß er, wenn er auch das Heil noch nicht ergriffen habe, doch das Eine erlangt habe, daß er das hinter ihm Liegende vergesse und dem Kleinode der hohen Berufung Gottes nachjage V. 14, fodert der Apostel hier seine Leser auf diese Gesinnung anzunehmen V. 15, verheißt ihnen, daß Gott ihnen das Bessre offenbaren werde, wenn sie noch in irgend einer Beziehung anders gesinnt seien, und ermahnt sie zum Schluß der Erkenntniß, welche sie wirklich bereits erlangt haben, gemäß zu wandeln. Der Anfang dieses Abschnittes ist zwar seiner Form nach durchaus persönlich, aber seinem Inhalte nach allgemein, da das Geständniß des Apostels V. 13 u. 14 das Bewußtsein jedes Christen von seinem Verhältnisse zu Christo ausdrückt. Das Folgende ist auch dem Ausdrucke nach allgemein. Der ganze Abschnitt bezieht sich, da er lediglich das Streben nach dem Ziele betrifft, das Ergriffenhaben desselben verneint, dagegen ein Erlangthaben des neuen Lebens (ἐφθάσαμεν V. 16) voraussetzt, sehr bestimmt auf die Dauer des Verhältnisses des Einzelnen zu Christo.

Die Perikope gehört deshalb diesem Sonntage wegen ihres Inhalts wie wegen ihres Zusammenhanges mit der Perikope §. 89, 14 an.

11. Da die Doxologie V. 17 den Schluß eines Abschnittes sehr bestimmt bezeichnet, so ist jede Beziehung der Anfangsworte dieses Abschnittes ταύτην τὴν παραγγελίαν auf Vorangegangenes wie auf V. 3, 5 oder 15 unstatthaft und nur die von de Wette gebilligte Beziehung derselben auf das Folgende zulässig. V. 18 ist die Uebersetzung „vorigen Weissagungen" ungenau statt „gemäß den voraufgehenden Weissagungen auf Dich*)." Die Worte καλὴν στρατείαν werden V. 19 durch allgemeine christliche Eigenschaften erläutert und müssen deshalb nicht bloß von der Amtsführung des Timotheus sondern vom allgemeinen Kampf der Christen verstanden werden.

Der Verf. ermahnt hier den Timotheus die gute Ritterschaft zu üben V. 18 u. 19, beschreibt diese mit dem Glauben und dem guten Gewissen, und erwähnt dabei zwei Männer, die er wegen des Verlustes desselben bestraft hat V. 20. Die Ermahnung zur guten Ritterschaft hat allgemeinen Werth und begründet deshalb die Aufnahme des Abschnittes, dessen Anfang freilich persönlich ist, und dessen Schluß V. 20 nur mit aufgenommen wird, weil erst mit V. 20 der V. 18 beginnende grammatische Satz zu Ende geht. Die Ritterschaft oder der Kampf bezeichnet sehr bestimmt die Form des Wechsels von Fortschritten und Rückschritten oder der Fortdauer der Gemeinschaft des Lebens des einzelnen Christen in Christo und begründet eben deshalb die der Perikope hiermit angewiesene Stellung.

12. Dieser Abschnitt beginnt ungeachtet des δὲ V. 14, welches nur den Gegensatz zu den bösen Menschen V. 13 ausdrückt, sicher mit V. 14, da das σὺ δὲ V. 14 dem σὺ δὲ V. 10 parallel ist und den Anfang einer neuen Ermahnung bezeichnet. Die Uebersetzung hat V. 14 falsch „dir vertrauet ist" statt „wovon du dich überzeugt hast." V. 15 überträgt Luther das ὅτι richtig mit „weil," verdunkelt aber den Sinn durch die Worte „kann dich dieselbe unterweisen" statt „die dich unterweisen kann." V. 16 steht in der Uebersetzung „von Gott eingegeben ist nütze zur Lehre" statt „ist von Gott eingegeben und nütze zur" oder „ist, von Gott eingegeben, auch nütze zur Lehre." Zweifelhaft und unwahrscheinlich ist, daß der Verf. hier auch an Schriften des neuen Testaments gedacht habe. V. 16 sollte statt „Strafe, Besserung, Züchtigung" stehen „Rüge, Zurechtweisung, Zucht." Kap. 4, 1 beginnt eine neue Ermahnung.

Der Verf. ermahnt hier den Timotheus in dem, was er gelernt und wovon er sich überzeugt hat, zu bleiben, weil Timotheus weiß, von wem er gelernt hat, und weil er von Kindheit auf die heilige Schrift weiß V. 14 u. 15, von der nachgewiesen wird, daß sie von Gott eingegeben, den Menschen im Glauben treu und fest erhält V. 16 u. 17, wie es Timotheus nach V. 14 u. 15 sein soll. Die Ermahnung, von der dieser Abschnitt ausgeht, hat, ob sie gleich lediglich an den Timotheus gerichtet ist, wie ihre Begründung allgemeinen Werth. Sie bildet den Grundgedanken des Abschnittes und muß deshalb seine Stellung leiten. Sie entspricht der Bedeutung dieses Sonntages, weil sie das Beharren in der Erkenntniß und in den Ueberzeugungen des christlichen Glaubens, also sehr bestimmt die Fortdauer des Lebens in Christo betrifft.

13. Das γὰρ V. 4 bezeichnet zwar das Folgende als Grund der eben vom Verfasser geäußerten Absicht sogleich zu der vollkommneren Lehre fortzugehen (vergl. §. 40, 4), läßt jedoch

---

*) De Wette bezieht diese etwas dunklen Worte auf die bei der Weihe des Timotheus zum Lehramte über denselben gesprochenen Weissagungen.

den Anfang einer Perikope zu, weil der Verfasser im Folgenden einen allgemeinen Lehrsatz ausspricht, der als solcher auch für sich gefaßt werden kann. V. 4 ist das ἀδύνατον verschieden ausgelegt worden, da es in seiner vollen Bedeutung hier sehr hart erscheint. Mit Recht bemerkt de Wette, daß der Verfasser hier, nach V. 6, an die schlimmste Art des Abfalls denkt. V. 5 erklärt de Wette „die Kräfte der zukünftigen Welt" mit Recht von den Kräften, welche im Reiche Gottes bewiesen und geübt werden, nicht wie Andre von Kräften des Himmels. V. 6 sollte das πάλιν ἀνακαινίζειν, was von der Wirksamkeit des Lehrers zu verstehen ist, mit „wiederum zur Buße zu erneuern" übersetzt sein. V. 7 hat die Uebersetzung „Erde" statt „Land" und V. 8 „welche man zuletzt verbrennt" statt „dessen Ende zur Verbrennung führt," endlich V. 11 falsch „die Hoffnung fest zu behalten bis an das Ende" statt „zur Vollendung der Hoffnung bis an das Ende." V. 12 wird das κληρονομούντων von Einigen auf die Patriarchen, von Andern auf alle Gläubigen bezogen, was wegen des Präsens κληρονομούντων richtiger ist. Auch kann hier nur an die Verheißung selbst, nicht an die Erfüllung derselben gedacht sein, da dem Abraham nicht eine Erfüllung (V. 11) geworden ist.

Der Verfasser behauptet die Unmöglichkeit die Abgefallenen zur Buße zu erneuern V. 4—6, erläutert diesen Satz durch das Beispiel eines Landes V. 7 — 8, und spricht das Vertrauen und die Wünsche aus, welche er ungeachtet jener strengen Wahrheit für seine Leser hegt V. 9—12. Diese Sätze hängen so eng zusammen, daß der Abschnitt bis V. 12 ausgedehnt werden muß, wo er jedoch nach §. 40, 5 schließt. Einen allgemeinen Werth hat der Inhalt dieses Abschnittes nicht nur durch die in ganz allgemeiner Weise ausgesprochene Behauptung über den Abfall V. 4—8, sondern auch durch den Grund des Vertrauens des Verfassers zu den Lesern V. 10, der zwar in bestimmter Beziehung auf sie gesprochen, an und für sich aber allgemein ist. Der Abfall vom Glauben, den dieser Abschnitt seinem Hauptinhalte nach betrifft, ist der äußerste und größte Rückschritt, welcher während der zeitlichen Dauer des Lebens des Einzelnen in Christo geschehen kann. Die Perikope fällt demnach mit diesem ihrem Inhalte in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages, wenn sie gleich dasselbe nicht ganz umfaßt.

14. Der erste Satz dieses Abschnittes ist so allgemein ausgesprochen und wird hier so unabhängig von der vorangehenden Ermahnung ausgeführt, daß das γὰρ V. 26 dem Anfange der Perikope nicht entgegentritt. V. 26 ist ἑκουσίως mit „muthwillig" statt „freiwillig" (vorsätzlich) übersetzt. V. 27 sollte statt „Warten" „Erwartung" und statt „Feuereifers" „eines Feuers Eifer" stehen. V. 28 erklärt de Wette das ἀθετήσας wie oben ἁμαρτανόντων V. 26 nicht bloß von einzelnen Verbrechen sondern von beharrlicher, gänzlicher Verachtung. V. 34 hat die Uebersetzung nach einer falschen Lesart „meinen Banden" statt „den Gefangenen." Später steht „bei Euch" statt „für Euch." V. 35 sollte statt „Vertrauen" wie V. 19 „Freudigkeit" stehen. V. 36 sollte statt „daß ihr den Willen Gottes thut" stehen „wenn ihr den Willen Gottes thut." Der Sinn ist: dadurch, daß ihr den Willen Gottes thut. V. 39 würde die Uebersetzung genauer mit folgenden Worten schließen: „nicht vom Zurückbleiben zum Verderben, sondern vom Glauben zur Aneignung des Lebens." Die Begrenzung dieser Perikope weicht von der exegetischen Behandlung derselben in so fern ab, als die Exegese bei V. 32 einen neuen Abschnitt beginnt und Griesbach überdieß V. 38 u. 39, mit denen er absetzt, zu Kap. 11 zieht. Dieser letzten Theilung steht entgegen, daß V. 38 u. 39 das V. 37 beginnende Citat fortsetzt. Die Verbindung der beiden Theile V. 26—31 und 32—39 läßt sich nur aus ihrem Inhalte rechtfertigen.

Im ersten Theile sagt der Verfasser daß für die Christen, welche vorsätzlich sündigen, kein Opfer sondern eine furchtbare Erwartung des Gerichts bleibe, welches er am Schluß V. 31 durch eine nachträgliche Bemerkung näher beschreibt, nachdem er

die Behauptung V. 26 u. 27 durch eine Vergleichung der Sünde dessen, der Mosen verachtet, mit der Sünde dessen, der den Sohn Gottes verachtet, beweisen V. 28 u. 29, und diesen Beweis durch ein Citat aus dem alten Testamente unterstützt hat V. 30. Im zweiten Theile des Abschnittes fodert der Verf. die Leser auf sich der Leiden in den vorigen Tagen zu erinnern V. 32—34, Freudigkeit zu bewahren V. 35, und begründet diese Auffoderung durch die Bemerkung, „Standhaftigkeit bedürft ihr" V. 36, und diese wiederum durch ein Citat, dessen Beziehung auf die Christen besonders nachgewiesen wird V. 37—39. Ein Zusammenhang der beiden Theile des Abschnittes wird V. 32 schon durch das δὲ angedeutet, und liegt in der That in dem Gegensatze, in welchem die folgende Ermahnung zu der Handlungsweise steht, von welcher die Darstellung des unvermeidlichen Gerichts (V. 26 ἑκουσίως ἁμαρτανόντων) ausgeht. Die Verbindung beider Theile zu Einer Perikope erscheint, abgesehen von ihrem rein exegetischen Verhältnisse, nothwendig, weil der zweite den Entschluß ausführt, welchen der Inhalt des ersten im Gemüth des Gläubigen hervorruft. Die Ermahnung des zweiten Theils ist ungeachtet einiger Beziehungen auf die Erfahrungen der Leser des Briefes allgemein. Da nun dieser Abschnitt von dem Gedanken an die vorsätzliche Sünde der Gläubigen ausgeht, die Folgen derselben darstellt, und dann zum Gegentheil, zur Standhaftigkeit im Glauben, ermahnt, so enthält er eine Warnung vor dem äußersten Rückschritt im Glauben und in der Gemeinschaft mit Christo, und findet aus demselben Grunde wie der vorige zu 13 seine Stelle an diesem Sonntage.

15. In diesem Abschnitte geht Jakobus von der bisher ausgeführten Ermahnung V. 2 zu einer Belehrung über die Ursache der Versuchungen über. V. 13 bezieht sich das πειραζόμενος zwar noch auf die bisher besprochenen Versuchungen durch Leiden, doch faßt Jakobus die Versuchungen bald in einem weiteren Sinne. Die Uebersetzung hat hier „daß er versucht werde" statt der direkten Rede: „ich werde von Gott versucht." Der bestimmte Sinn des ἀπὸ „von Gott her" konnte in der Uebersetzung nicht ausgedrückt werden, und ist für den Zusammenhang nicht ohne Gewicht. Falsch ist die Uebersetzung „Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen" statt „Gott ist ohne Erfahrung des Bösen." V. 14 stände statt „gereizt und gelockt" besser „angezogen und gelockt." V. 15 muß bei συλλαβοῦσα der erste Schritt zum Genusse und der Reiz desselben als das Empfangene gedacht werden, nicht die erste Begierde, da diese mit der Sünde selbst zusammenfällt. V. 17 sollte die Uebersetzung statt „Vater des Lichtes" lauten „Vater der Lichter" und statt „keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsterniß" (nach de Wette) „nicht Statt findet eine Veränderung noch eines Wechsels Schatten*)." V. 18 ist das „nach seinem Willen" eine zu schwache Uebersetzung des vorangestellten βουληθεὶς „Er wollte es." Auch steht „Erstlinge" ungenau statt „gleichsam Erstling."

Jakobus beweist in diesem Abschnitte die Behauptung, daß keine Versuchung von Gott kommt V. 13, mit drei Gründen: zuerst damit, daß Gott rein und frei von allem Bösen ist V. 13, dann mit der Nachweisung des wirklichen Ursprungs der Versuchung im Menschen V. 14 u. 15, und nach einer wiederholten Warnung vor Irr-

*) Dabei bleibt ungewiß, was der Apostel mit dem Schatten des Wechsels meint, ob die Sonnenwende, oder den Wechsel des Mondes, oder Mond- und Sonnenfinsternisse, oder überhaupt den Wechsel der Stellung der Sonne gegen die Erde im Laufe des Tages und die verschiedene Schattenwerfung bei demselben.

thum V. 16 damit, daß alle gute Gabe, und insbesondre die höchste und größte, durch welche das Heil der Menschen begründet ist, das Wort der Wahrheit, von Gott kommt V. 17 u. 18*). Bei V. 18 kann die bis dahin eng zusammenhängende Perikope ungeachtet des folgenden ὥςε unbedenklich geschlossen werden vergl. §. 106, 8**). Allgemein ist die Perikope eben so wohl ihrem Inhalte wie ihrer Form nach. Die Versuchungen, welche Jakobus hier bespricht, wiederholen sich so lange der Mensch lebt, begleiten also das zeitliche Leben des Christen und seine Gemeinschaft mit Christo in ihrer ganzen Dauer. Die Belehrung über das Wesen und den Ursprung der Versuchungen in diesem Abschnitte fällt demnach in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages.

16. Ueber den Anfang der Perikope vergl. §. 92, 13. Auch die Imperative, mit denen V. 8 beginnt, bezeichnen den Anfang einer neuen Ermahnung. V. 8 ist das ὠρυόμενος vom Brüllen aus Hunger oder Gier zu verstehen. V. 9 verdeckt die Uebersetzung die Schwierigkeit des Ausdrucks τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων. Ungenau steht „über eure Brüder in der Welt gehen" statt „sich an euren Brüdern in der Welt erfüllen," und V. 10 „leidet" statt „gelitten habt."

Mit der Ermahnung zur Wachsamkeit V. 8 und zum Widerstande unter den Leiden, und der Hinweisung auf die Gefahren der Leiden für das Heil der Christen V. 8 hängt die Verheißung des Beistandes Gottes unter den Leiden V. 10 und mit dieser wieder das Lob Gottes V. 11 so eng zusammen, daß die Perikope unbedingt bis V. 11 fortgeführt werden muß, wo sie aber sehr bestimmt uud sicher schließt vergl. §. 41, 1. Wegen der Art und Weise, in welcher hier die Leiden gefaßt werden, gehört dieser Abschnitt diesem Sonntage eben so an wie die Perikope zu 15.

17. Ueber die Zuziehung der Ueberschrift und der Anrede des Briefes zur Perikope vergl. §. 111, 1. V. 1 ist λαχοῦσι mit „überkommen" statt „erlangt, durch das Loos erlangt" ungenau übersetzt. Dagegen ist das „Gerechtigkeit, die unser Gott giebt" mehr Erklärung als Uebersetzung. V. 3 steht falsch „Nachdem allerlei seiner göttlichen Kraft ꝛc." statt „Da seine göttliche Kraft uns Alles zum Leben und zur Gottseligkeit geschenkt hat durch Erkenntniß dessen, der uns berufen hat durch Herrlichkeit und Tugend." Das καλέσαντος bezieht de Wette nach 1. Petr. 2, 9 richtiger auf Gott als Andre auf Christum***). V. 5 übergeht die Uebersetzung gradehin das αὐτὸ τοῦτο „eben deßwegen." Das schwierige ἐπιχορηγήσατε erklärt de Wette „steuert bei zum Heilswerke." „Bescheidenheit" steht in der Uebersetzung falsch für „Einsicht" und „Mäßigkeit" statt „Enthaltsamkeit." V. 8 ist das καθίςησιν mit „wird sein lassen" ungenau übersetzt. Der Satz sollte heißen: „so macht er Euch nicht müßig und unfruchtbar zur Erkenntniß." V. 9 sollte statt „tappet mit der Hand" stehen „kurzsichtig" und statt „vergißt" „hat vergessen."

Petrus gründet hier auf die Erinnerung, daß Gott uns alles zum Leben und zur Gottseligkeit Dienende geschenkt hat V. 3 u. 4, die Ermahnung mit allem Eifer alle wesentlichen Erfodernisse des christlichen Lebens darzureichen V. 5—7, weist zur

---

*) V. 17 u. 18 ist auch dem Ausdruck und dem Bilde nach mit V. 13—15 parallel. Denn das καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς V. 17 entspricht dem ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι V. 13, das οὐκ ἔνι παραλλαγὴ dem ἀπείραςός ἐςι κακῶν, und der Schluß V. 18 nimmt mit dem ἀπεκύησεν das Bild von V. 15 (συλλαβοῦσα) wieder auf.

**) Die Abtheilung der herkömmlichen Perikope durchschneidet gradehin den Faden des Zusammenhanges und nimmt den VV. 17 u. 18 ihre eigentliche Bedeutung.

***) V. 4 wird das δι' ὧν von Semler richtiger auf παντα V. 3 Anfang als von de Wette auf δοξῆς καὶ ἀρετῆς bezogen.

Begründung dieser Ermahnung auf den Zustand hin, dem die Leser durch Befolgung derselben entgehen V. 8 u. 9, und, nachdem er die Ermahnung selbst noch einmal mit kürzeren Worten ausgesprochen hat V. 10, auch auf den Eingang in das Reich Gottes, der ihnen bei Erfüllung dieser Ermahnung offen steht. Von dieser Ermahnung geht der Apostel V. 12 zur Aeußerung eines Vorsatzes über, der, wenn er gleich mit διὸ angeknüpft ist, doch die Ermahnung selbst nicht fortsetzt vergl. §. 41, 2. Da nun diese Perikope bei der Ermahnung zur Darreichung christlicher Eigenschaften, welche durch Aneignung derselben nothwendig bedingt ist, eine genetische Folge derselben enthält, so zeigt sie sehr bestimmt das Wachsthum der Lebensgemeinschaft mit Christo, wie dasselbe sich im Einzelnen entwickelt, und findet deshalb an diesem Sonntage eine apodiktische Stellung §. 48.

18. Dieser Abschnitt kündigt sich schon durch die genaue Analogie der ersten Worte *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν* mit den Worten *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* 2, 29 als negative Beweisführung für den 2, 29—3, 3 positiv bewiesenen Satz „Wer die Gerechtigkeit thut, ist aus Gott geboren" an vergl. §. 115, 11. Die Uebersetzung verdunkelt dieses Verhältniß des Abschnittes zum vorigen und darum auch seinen ganzen Inhalt dadurch, daß sie das *πᾶς* übergeht. Der Ausdruck *ἀνομία* V. 4 verursacht eine Schwierigkeit, die auch de Wette anerkennt, und welche nur in unsrer Auffassung des Planes des ganzen Briefes eine Lösung findet*).

Johannes beweist hier den Satz, daß, wer die Sünde thut, nicht aus Gott geboren ist, mit Beziehung auf 2, 3 u. 4, führt ihn aber nicht vollständig aus, indem er den Schlußsatz „Wer aber gegen das Gesetz handelt, ist nicht aus Gott geboren" unterdrückt. Nachdem nun Johannes den Satz „Jeder, der die Sünde thut, ist nicht aus Gott geboren" zuerst mit Beziehung auf die Ungesetzlichkeit des Sünders bewiesen hat V. 4, führt er einen zweiten Beweis für denselben durch Darstellung Christi als des Sündlosen, der die Sünde hinweg genommen hat, mit dem nicht ausgesprochenen Gedanken, daß der Sünder keine Gemeinschaft mit Christo hat und darum nicht aus Gott geboren ist V. 5 u. 6. Er spricht hierauf mit einer Warnung vor Irrthum die Behauptung, daß nur, wer die Gerechtigkeit thut, gerecht ist, wie Christus, aus V. 7, und faßt dann die Behauptung, die er hier beweisen will, daß, wer die Sünde thut, nicht aus Gott geboren ist, und die beiden Beweise für diese Behauptung, die er mit Beziehung auf die Ungesetzlichkeit des Sünders (V 4), so wie mit Beziehung auf Christum geführt hat (V. 5 u. 6), in die beiden Sätze zusammen: daß, wer die Sünde thut, aus dem Teufel ist, und daß der Sohn Gottes dazu erschienen ist, daß er die Werke des Teufels zerstöre V. 8. V. 9 geht mit den Worten „Jeder der aus Gott geboren ist" wieder auf den Grundbegriff des Hauptabschnittes 2, 3—3, 18 zurück und erweist sich schon damit als Anfang

---

*) Er ist nämlich ungewöhnlicher und seinem Sinne nach enger als der Ausdruck *ἁμαρτία*, so daß nach andern Auffassungen des Briefes hier das Bekanntere, Allgemeinere, durch das Unbekanntere, Besondre erläutert wird, was eben so fehlerhaft wie unzweckmäßig ist. Dieser Mangel der Darstellung verschwindet indeß, wenn angenommen werden kann, daß Johannes sich mit diesem Worte auf eine bereits entwickelte Lehre bezieht. Eine Entwickelung, die Johannes hier berücksichtigen kann, finden wir aber Kap. 2, 3 u. 4. Denn dort ist von dem, der die Gebote Gottes thut, und von dem, der sie nicht thut, die Rede, und es ist dort von dem letzteren gesagt, daß die Wahrheit nicht in ihm und eben damit auch, daß er nicht aus Gott geboren ist.

einer neuen Gedankenreihe. Mit dem Thun der Sünde kann, zumal im Gegensatze zu dem ἐν αὐτῷ μένων V. 6 hier nur das Beharren in der Sünde gemeint sein. Der Abschnitt beschreibt demnach eine bleibende Beschaffenheit des Handelns, und eben damit auch, indem er dieselbe von dem, der aus Gott geboren ist, abweist, wennauch zunächst nur negativ, die bleibende Beschaffenheit des Lebens in Christo, welches überdieß V. 6 u. 7 auch positiv beschrieben wird. Er findet demnach hier seine angemessene Stellung.

19. Der in diesem Verse enthaltene Satz, der die einfache Umkehrung der 3, 4—8 ausgeführten Behauptung ganz allgemein ausdrückt, gestattet schon deshalb eine besondre Auffassung, weil sein Zusammenhang mit dem Vorigen streitig ist. Er scheint lediglich durch die Erwähnung der Sünde V. 17 veranlaßt zu sein. Die Uebersetzung übergeht auch hier das πᾶς. V. 19 nimmt die Darstellung eine andre Wendung, obgleich Johannes das οἴδαμεν hier wiederholt, vergl. §. 88, 12. Die Perikope kann deshalb unbedenklich auf V. 18 beschränkt werden.

Da Johannes hier gradehin von der Vorstellung des aus Gott Gebornen ausgeht und dessen Verhalten zur Sünde beschreibt, so drückt dieser Vers das Bewußtsein des Christen von seinem Verhältniß zu Christo und zwar von der bleibenden Beschaffenheit desselben noch unmittelbarer aus als der zu 18 betrachtete Abschnitt.

20. Ueber die Umgebungen dieses Satzes vergl. §. 41, 4 u. 5.

Die Auffoderung nicht das Böse sondern das Gute nachzuahmen, und die Bemerkung, daß, wer Gutes thut, aus Gott ist, wird hier, wennauch in Beziehung auf die vorangehende Charakteristik des Diotrephes, doch ganz allgemein und so ausgesprochen daß sie auch ganz abgesehen von derselben verstanden werden kann. Jene Ermahnung betrifft nun wie diese Bemerkung sehr bestimmt das Leben des Einzelnen in Christo und zwar die Dauer desselben.

III. Sonntag nach Trinitatis.
(Vierter Sonntag der ersten Reihe.)

§. 91. Die Vollendung des Lebens in Christo. §. 16, 3.

1.	Matth. 22, 34—40.	Mk. 12, 28—34.	Das höchste Gebot.
2.	Röm. 8, 9—17.		Ihr aber seid nicht im Fleische sondern im Geiste.
3.	" 13, 8—10.		Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung.
4.	1. Kor. 13.		Wesen und Werth der Liebe.
5.	Galat. 5, 13—15.		Die Freiheit und die Liebe.
6.	" 5, 16—26.		Wandelt im Geiste.
7.	Ephes. 3, 14—21.		Gebet des Apostels für die ephesinische Gemeinde.
8.	1. Joh. 3, 19—24.		Wenn unser Herz uns nicht verdammt, so haben wir Freudigkeit zu Gott.
9.	" 4, 18—21.		Die völlige Liebe treibt die Furcht aus.
10.	" 5, 1—15.		Weil wir glauben, haben wir Freudigkeit zu Gott.

1. In diesem Abschnitte ist nur das πειράζων bei Matth. 22, 35 unklar, da die Verfänglichkeit der Frage aus ihrem Inhalte gar nicht zu erkennen ist. Dazu kommt, daß Markus eine feindselige Absicht der Frage nicht nur nicht andeutet sondern Worte des Fragenden und Worte Christi berichtet, welche diese Absicht durchaus in Zweifel setzen, vergl. Mk. 12, 32, 33 u. 34, und Lukas eine ganz ähnliche Erzählung in ganz anderem Zusammenhange 10, 25 ff. mittheilt. Die Darstellung des Markus erscheint hier richtiger*). Schon wegen jener Unklarheit des Anfangs ist die Verlegung dieser Erzählung als Perikope aus ihrem ursprünglichen Zusammen-

*) Das πειράζων bei Matthäus ist entweder eine aus andern ähnlichen Erzählungen übertragene Einschaltung oder eine Bezeichnung der allgemeinen und beständigen Gesinnung der Pharisäer, abgesehen von der hier berichteten Frage.

hange mit andern Unterredungen Christi in den letzten Tagen zulässig. Ihr Endpunkt ist wie ihr Anfangspunkt durch die Synopsis gesichert*).

Eben damit, daß Christus hier die Liebe zu Gott und dem Nächsten bei Matth. für den Inbegriff des Gesetzes und der Propheten V. 40, bei Markus für das höchste Gebot V. 31 erklärt, bezeichnet er die Liebe zu Gott und dem Nächsten, wie sie einerseits sich als Gesinnung im Gemüthe entwickelt und andrerseits sich in Thaten äußert, und zwar in Uebereinstimmung mit andern Aussprüchen gleich sehr als das höchste Ziel wie als die vollständige, alle andern Wirkungen umfassende Frucht desjenigen Lebens und Strebens, welches er wecken wollte, und damit auch als Vollendung aller Lebensgemeinschaft mit ihm selbst. Als Darstellung dieser Vollendung gehört die Perikope diesem Sonntage an.

2. Mit den ersten Worten V. 19 nimmt Paulus den Gegensatz des Fleischlichen und Geistigen V. 4 u. 5 wieder auf, indem er seinen Lesern sagt, welche Stelle sie in diesem bisher ganz allgemein gehaltenen und durchgeführten Gegensatze einnehmen. V. 10 fällt das *σῶμα* als Bezeichnung desjenigen auf, was durch das Leben in Christo erstirbt. Denn dieses durch Christum Ertödtete, früher Lebende ist 7, 7—25 fast immer mit *σὰρξ* bezeichnet. Doch kommt das *σῶμα* schon 7, 25 u. 6, 6 in diesem Sinne vor. Das *πνεῦμα* bedeutet hier dasselbe, was *ἔσω ἄνθρωπος* 7, 22, also das Ursprüngliche im Menschen und ist nicht gleichbedeutend mit *πνεῦμα θεοῦ* oder *πνεῦμα Χριστοῦ* V. 9. V. 11 bedeuten die Worte *τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν* dasselbe wie *πνεῦμα θεοῦ* V. 9 und sind hier statt dieser Worte gebraucht um die Allmacht Gottes mit der Auferstehung Christi zur Anschauung zu bringen**).

Paulus führt hier zunächst die Behauptung über seine Leser, mit welcher V. 9 beginnt, mit der Bemerkung aus „Wenn anders Gottes Geist in Euch wohnt" und mit dem Gegensatze, daß, „wer Christi Geist nicht hat, nicht sein ist." Er leitet dann aus dieser Bemerkung über seine Leser zwei Folgerungen über ihren Zustand her (εἰ δὲ V. 10 u. 11): nämlich die, daß ihr ganzes früheres Wesen todt, ihr Geist aber Leben ist V. 10, und die andre, daß auch ihre Leiber belebt oder daß ihr geistiges Leben bis zu ihren Leibern hindurchdringen werde V. 11. An diese Folgerungen knüpft er die Behauptung in Absicht ihres Wandels, daß sie schuldig sind nicht nach dem Fleische zu leben V. 12. Diese schon durch die anfängliche Behauptung (V. 9) begründete Foderung begründet Paulus im Folgenden noch dadurch, daß das Leben im Fleische zum Tode, das Leben im Geiste zum Leben führt V. 13, und daß die Christen Gottes Kinder sind. Das letztere beweist er damit, daß die Christen Gottes Geist haben, und daß diejenigen, die den Geist Gottes haben, Gottes Kinder sind V. 14. Diese Behauptung aber wird aus dem Wesen des Geistes, aus der Gesinnung gegen Gott, die er den Menschen einflößt (πάλιν V. 15 mit εἰς φόβον zu ver-

*) Die Ueberschreitung desselben in der herkömmlichen, mit Matth. 22, 34 beginnenden Perikope ist durchaus willkührlich.

**) Die gewöhnliche Lesart *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος* „durch seinen in Euch wohnenden Geist" entspricht hier dem Zusammenhange mehr als die von Griesbach aufgenommene *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα*, welcher Luthers Uebersetzung folgt. Diese Worte sind eben so wenig bloß von der Auferstehung nach dem leiblichen Tode zu verstehen, als diese durchaus ausgeschlossen ist. Denn das *ζῆν* V. 12 betrifft wie das *φρονεῖν* V. 5 das ganze christliche Leben, nur daß jenes mehr die äußere erscheinende, dieses mehr die innere, geistige Seite bezeichnet. Die Abwechselung der ersten Person mit der zweiten V. 12 und V. 9 ist um so unerheblicher, als Paulus V. 13 sogleich wieder auf die zweite Person zurückkommt.

binden), und aus dem Zeugniß, welches er mit dem ursprünglichen Geiste den Christen giebt, beweisen V. 15 u. 16. Es wird dann daraus, daß die Christen Kinder Gottes sind, geschlossen, daß sie auch Erben Gottes, Miterben Christi sind, und auch diese Folgerung an den Hauptsatz des ganzen Abschnittes V. 9 u. 12 in so fern angeschlossen, als derselbe hier noch einmal als Voraussetzung jedoch mit andern Worten nämlich „so wir anders (εἴπερ) mitleiden" wiederholt wird. Am Ende V. 17 erkennen die Exegeten einen Abschnitt an, und der Endpunkt ist schon durch die Art, wie das Folgende V. 18 eingeleitet wird, gesichert. Die Nothwendigkeit die Perikope von V. 9—17 auszudehnen geht aus dieser Darlegung des Zusammenhanges ihrer Sätze mit Sicherheit hervor, da dieselben alle in einer bestimmten Beziehung zu dem ersten Satze V. 9 stehen, und zwar theils als Gründe (V. 9 zweite Hälfte) theils als theoretische Folgerungen V. 10 u. 11 und als eine praktische V. 12, die, nachdem sie ausgesprochen ist, noch mit besonderen Gründen unterstützt wird V. 13—17*). Obgleich der Inhalt dieses Abschnittes sich wesentlich als Anwendung der früher allgemein ausgesprochenen Sätze auf die Leser zeigt, so kann doch sein allgemeiner Werth keinem Zweifel unterliegen, da Paulus davon, daß die Leser Christo angehören, also von derjenigen Eigenschaft ausgeht, welche sie mit allen Christen gemein haben. Der Satz, von welchem der ganze Abschnitt ausgeht V. 9, und die Gründe, welche für denselben V. 9 angegeben werden, betreffen wie die Folgerungen aus demselben V. 10 und die praktische Folgerung V. 12 die Dauer des Lebens des Einzelnen in Christo und die Fortschritte desselben. Dagegen betrifft die Folgerung V. 11, da sie die neue Belebung des ganzen Menschen und die vollkommne Durchdringung des geistigen und des leiblichen Daseins von dem neuen Leben vorhält, so wie die Begründung von V. 12 in V. 13—17, da sie das Verhältniß der Christen zu Gott als Söhne zum Vater mit überwiegender Rücksicht auf das Erbe, die Theilnahme an der Herrlichkeit Christi in der Zukunft, darstellt, wesentlich die Vollendung des Lebens in Christo. Da nun der Abschnitt jene Sätze, welche sich auf die Dauer des neuen Lebens beziehen, mit andern Abschnitten, insbesondre dem vorangehenden gemein hat, diese aber, welche die Vollendung betreffen, seltner sind, so muß die Stellung des Abschnittes nach diesen bestimmt werden §. 48. Die Stellung desselben auf diesen Sonntag ist überdieß wegen seines Zusammenhanges mit Kap. 8, 1—8 auch durch unsre Regel §. 47 begründet.

3. Durch die Worte Μηδενὶ μηδὲν im Anfange dieses Abschnittes erweitert der Apostel seinen Gesichtskreis so augenscheinlich von dem bisher besprochenen Verhältnisse zur Obrigkeit auf das zu allen Menschen, daß der Anfang der Perikope unbedingt gesichert ist. Den Gegenstand der Liebe bezeichnet Paul. hier mit ἕτερον V. 8 und mit πλησίον V. 9, also mit Ausdrücken, welche durchaus keine Beschränkung auf die christliche Gemeinschaft andeuten. Auch entsprechen die beiden Sätze „Wer den Andern liebt, hat das Gesetz erfüllt" V. 8 und „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung" einander so bestimmt, daß der unvollständigere letztere aus dem ersteren vollständigeren, also durch Ergänzung des τοῦ ἑτέρου erklärt werden muß.

Paulus spricht also hier von der Liebe gegen die Menschen und beschreibt dieselbe, ganz

*) Der Anfangspunkt der herkömmlichen Perikope ist völlig unstatthaft.

abgesehen von allen persönlichen Beziehungen, lediglich als Gesinnung, so daß der ganze Abschnitt einen entschieden allgemeinen Werth hat*). Der wiederholt ausgesprochene Grundgedanke des Abschnittes V. 8 und V. 11 unterscheidet sich von dem Ausspruche Christi in der Perikope zu 1 nur dadurch, daß er lediglich von der Liebe zu den Menschen, nicht auch von der Liebe zu Gott ausgeht. Da nun aber die erstere nach den bestimmtesten Aussprüchen der Schrift ein wesentliches Ergebniß der letzteren und ohne die letztere nicht möglich ist, so bezieht sich die Lehre dieses Abschnittes auch auf die Liebe zu Gott und fodert deshalb die Stellung desselben auf diesen Sonntag.

4. Ueber den Anfang dieser Perikope mit 13, 1, vergl. §. 87, 7. Das ganze Kapitel tritt in so fern aus dem Zusammenhange des Hauptabschnittes Kap. 12—14 heraus, als schon die Ermahnung 12, 31 den Gedankengang unterbricht und Kap. 14 in einem näheren Verhältnisse zu Kap. 12 steht als zu Kap. 13. V. 1 giebt die Uebersetzung das γέγονα statt durch „so bin ich geworden" durch „wäre" wieder. V. 3 scheint der Apostel an jüdische Märtyrer zu erinnern. Das ὠφελοῦμαι kann nicht anders als vom Heil in Christo verstanden werden. V. 5 wird das ἀσχημονεῖ von de Wette richtiger auf das unanständige Benehmen der Zungenredner bezogen als von Andern auf unanständige Trachten in den Versammlungen der Christen. Die Uebersetzung hat hier „sie trachtet nicht nach Schaden" statt „sie rechnet das Böse nicht an." V. 6 wird das ἀλήθεια besser von der Wahrheit des Evangeliums als von der Gerechtigkeit verstanden. V. 8 wäre das ἐκπίπτει besser durch „vergeht nicht" als durch „hört nicht auf" übersetzt. V. 9—12, wo der Apostel die γνῶσις weiter bespricht, kann ungeachtet des Zusammenhanges mit V. 8 schwerlich von der γνῶσις als Gabe des Geistes verstanden werden, da der Ap. V. 11 auf eine, wennauch unvollkommne γνῶσις hindeutet, die er schon als Kind hatte, die γνῶσις als Geistesgabe ihm aber erst als Mann geworden war. V. 12 erklärt de Wette die schwierige Zusammenstellung des Spiegels mit dem Räthsel durch Vergleichung der ähnlichen Ausdrucksweise 4. Mose 12, 8. Auch dieser Vers muß auf die ursprüngliche natürliche Erkenntniß des Menschen bezogen werden wie V. 11**). V. 13 ist das μένει von der Fortdauer nach dem leiblichen Tode, von der Dauer des zeitlichen Lebens und auch von der zeitlichen Dauer der christlichen Kirche verstanden worden***). Nach der dritten dieser Erklärungen, welche von einem katholischen

---

*) Die Erwähnung der gegenseitigen Liebe der Christen, welche der erste nur einleitende Satz V. 8 enthält, ist durch das ὀφείλετε veranlaßt, da der Apostel die Foderung „Niemand etwas schuldig zu sein" durch die Erinnerung an die gegenseitige Liebe der Christen, die um Christi willen eine bleibende ὀφειλή ist, beschränken mußte.

**) Dieser Vers tritt, wenn man ihn auf die Erkenntniß als Gabe des Geistes bezieht, mit Kap. 2, 10, wo der Apostel die Erkenntniß des Geistes als eine unendliche dargestellt hat, in einen Widerspruch, welcher durch keinen der verschiedenen Erklärungsversuche des αἰνίγματι, gehoben wird, möge man es „auf räthselhafte Weise" oder mit Meyer „in einer dunklen Rede befangen" oder mit de Wette „in einem Räthsel, so daß das Räthsel die Sphäre des Schauens ist" erklären.

***) Nach der ersten Erklärung wird mit diesem Satze die Fortdauer auch des Glaubens und der Hoffnung nach dem leiblichen Tode behauptet, und diese Behauptung widerspräche andern paulinischen Stellen wie 2. Kor. 5, 7 und Röm. 8, 24. Auch läßt sich bei dieser Erklärung nicht absehen, welchen Vorzug die Liebe vor dem Glauben und der Hoffnung haben soll, da dieser allein in der bereits V. 8 behaupteten ewigen Dauer der letzteren liegen kann, und die Vermuthungen eines andern Vorzuges der Liebe, welche einige Exegeten gemacht haben, indem Meyer an die V. 1—7 angegebenen Eigenschaften der Liebe, Andre an den größern Nutzen der Liebe, de Wette aber daran denkt, daß die Liebe die Wurzel des Glaubens und der Hoffnung in sich trage, theils dem Zusammenhange theils den paulinischen Vorstellungen im Allgemeinen widerstreben. Nach der zweiten Erklärung sagt Paulus hier, daß Glaube und Hoffnung für die Dauer dieses Lebens bleiben. Allein mit dieser Behauptung wäre von diesen Gaben gar nichts Besonderes gesagt, da ja V. 8, wenn er gleich die Vergänglichkeit andrer Gaben behauptet, doch ihre Dauer für die Zeit des leiblichen Lebens nicht bestreitet. Von der Liebe aber würde nach dieser Erklärung mit diesem Satze etwas Geringeres gesagt, als was bereits V. 8 gelehrt

Ausleger, Esthius, herrührt, sagt Paulus hier: Glaube, Hoffnung, Liebe bleiben und bestehen fort mit der christlichen Kirche, und vergehen erst, wann diese aufhört, indeß die übrigen Gaben während des zeitlichen Bestehens der Kirche verschwinden; die Liebe aber ist noch größer als Glaube und Hoffnung, denn sie dauert fort, auch beim einstigen Verschwinden der Kirche*).

Paulus zeigt hier, daß der Werth aller Geistesgaben und aller, selbst der rühmlichsten, menschlichen Handlungen durch die Liebe bedingt ist V. 1—3, stellt hierauf den Werth der Liebe mit den Gesinnungen und Neigungen des Menschen, welche sie umfaßt, und mit ihren Aeußerungen V. 4—7 dar; kehrt zur Vergleichung der Liebe mit andern Geistesgaben zurück, vergleicht dann die Liebe auch mit der menschlichen Erkenntniß überhaupt V. 9—12, und hebt zuletzt den Vorzug des Glaubens der Hoffnung und der Liebe vor den übrigen Geistesgaben, endlich den Vorzug der ewigen Unvergänglichkeit der Liebe vor dem Glauben und der Hoffnung hervor. Alle diese Sätze vereinigen sich in der Darstellung des Wesens und des Werthes der Liebe, mit welcher Paulus hier den Beweis für den bedingten Werth des Zungenredens unterstützt. Kap. 14, 1 enthält zwar noch eine Ermahnung zur Liebe, wendet sich aber bald zum Zungenreden. Der Abschnitt ist von temporären und persönlichen Beziehungen so frei, daß sein allgemeiner Werth von selbst einleuchtet. Da er nun zeigt, daß die Liebe sowohl an sich und durch ihre ewige Dauer, als auch als Bedingung des Werthes aller andern Geistesgaben, diese übertrifft, so stellt er die Liebe sehr bestimmt als die Vollendung alles Lebens im Geiste und damit auch aller Gemeinschaft des Einzelnen mit Christo dar und entspricht damit der Bedeutung dieses Sonntages eben so erschöpfend als abschließend.

5. V. 13 hängt zwar mit dem vorangehenden Abschnitte durch den schon dort besprochenen Begriff der Freiheit und noch bestimmter durch das γὰρ zusammen, welches V. 13 als den Grund für den V. 12 ausgesprochenen Wunsch bezeichnet, wendet sich indeß sogleich zu andern Erörterungen über die christliche Freiheit vergl. §. 110, 5. V. 13 hat die Uebersetzung „aber" statt „denn," später ungenau „dem Fleisch nicht Raum gebet" statt „zum Reize für das Fleisch" und V. 14 „Alle Gesetze" statt „das ganze Gesetz." Das πληροῦται muß hier wie in andern ähnlichen Stellen nicht bloß „befolgt" oder „zusammengefaßt" sondern „zur Vollendung gebracht," also eben so von der vollkommnen Erkenntniß als von der vollkommnen Beobachtung verstanden werden.

Der Apostel bestimmt hier die christliche Freiheit näher, und zwar zunächst durch eine Verneinung, mit der er sie vom Dienste des Fleisches unterscheidet, dann durch ihre Beziehung auf die Liebe, mit der er sie als ein gegenseitiges Dienen in derselben V. 13 und die Liebe als Vollendung des Gesetzes darstellt V. 14. Er schließt mit der Vorhaltung des Verderbens des Hasses V. 15, und drückt V. 16 selbst den Anfang einer neuen Gedankenreihe aus. Der Inhalt des auf diese Weise bestimmt begrenzten Abschnittes hat schon wegen seiner Beziehung auf die Freiheit, in so fern diese allen Christen gemein ist, allgemeinen Werth. Die Stellung der Perikope ist,

---

ist: und das wäre um so unpassender, als Paulus mit dem Schluß wieder auf jenen Vorzug zurückkommt. De Wette sucht zwar jene erste Schwierigkeit dieser Erklärung durch die Unterscheidung von Gehalt und Form zu lösen; allein diese Unterscheidung kann nicht als paulinisch angesehen werden.

*) Diese Erklärung wird zwar von de Wette verworfen, stimmt aber mit V. 8 und dem Schlußsatze überein und wird überdieß auch durch die Thatsache begünstigt, daß mehre der V. 8 genannten Gaben bereits untergegangen sind.

da hier V. 14 die Lehre, welche die Perikope zu 3 enthält, wiederkehrt, schon mit der Bemerkung zu jener gerechtfertigt. Sie unterscheidet sich nur dadurch von jener, daß sie in und mit der Liebe auch die Freiheit, wie sie eben hier bestimmt wird, als ein wesentliches Element der Vollendung des christlichen Lebens bezeichnet.

6. Die Worte „Ich sage aber" V. 16 bezeichnen ein doppeltes Verhältniß des Folgenden zu dem Vorangehenden, das eines Gegensatzes und das einer Wiederholung. Einen Gegensatz bildet die folgende Ermahnung zum Wandel im Geist zu der eben V. 15 ausgesprochenen Bemerkung über die Handlungsweise der galatischen Christen. Eine Wiederholung des Vorangehenden spricht diese Ermahnung in so fern aus, als schon V. 13 mit der Warnung vor der falschen Freiheit und dem Reize des Fleisches und mit der Ermahnung zur Liebe zum Wandel im Geiste ermahnt. Eben darum nun, weil V. 16 auf diese Weise einen Gedanken des vorigen Abschnittes wiederholt und als Hauptgedanken des folgenden hervorhebt, eignet er sich zum Anfangspunkte. Denn die gegensätzliche Beziehung zu V. 13 ist für das Verständniß nicht von erheblicher Bedeutung. V. 17 übergeht die Uebersetzung das δὲ oder, nach der richtigeren Lesart, das γὰρ nach ταῦτα, und eben so das ἐὰν vor θέλητε, wo sie sagen sollte: „Was ihr etwa wollt." V. 18 bezieht sich auf den Streit über das Gesetz, welchen der ganze Brief betrifft, und hat, wie de Wette bemerkt, gleichen Werth für beide Parteien, für die Gegner wie für die Anhänger des Gesetzes. V. 21 stellt die Uebersetzung die Worte um, und sollte lauten: „von welchen ich euch voraussage, wie ich euch vorausgesagt habe*)." V. 24 hat die Uebersetzung falsch „kreuzigen" statt „haben gekreuzigt," und V. 26 ungenau „entrüsten" statt „herausfodern."

Paulus begründet hier die Auffoderung zum Wandel im Geiste zunächst dadurch, daß die Christen durch den Wandel im Geiste dem Dienste des Fleisches entgehen, weil das Fleisch wider den Geist gelüstet V. 17, und dann dadurch, daß die Christen durch den Geist vom Gesetz frei werden. Er führt dann diese Gründe noch weiter und zwar damit aus, daß diejenigen, welche die Werke des Fleisches thun, die er näher angiebt, das Reich Gottes nicht ererben werden V. 19—21 oder den Geist Gottes nicht haben (vergl. V. 17), und daß das Gesetz nicht gegen die Frucht des Geistes ist, die er auch näher angiebt V. 22 u. 23 (vergl. V. 18). Er zeigt dann, wie Fleisch und Geist sich im Christen verhält, nämlich so, daß Ersteres gekreuzigt ist V., 24 und daß der Geist den Wandel des Christen leitet V. 25, spricht jedoch das Letztere nicht in belehrender sondern in ermahnender Form aus und kommt damit auf den Hauptgedanken V. 16 zurück, den er noch auf den Zustand und die Handlungen der galatischen Christen anwendet V. 26**). Nur 5, 26 und die Aeußerungen über das Gesetz V. 18 u. 23 enthalten Beziehungen auf persönliche Zustände und Meinungen der Empfänger des Briefes, welche übrigens die Uebertragung auf Andre in vielen Fällen gestatten. Der Inhalt dieses Abschnittes ist also fast völlig allgemein. Indem nun dieser Abschnitt von der Ermahnung zum Wandel im Geiste

*) V. 22 vertauscht Paulus den früher gebrauchten Ausdruck „Werke" mit „Frucht," und zwar wohl nicht bloß aus Liebe zur Variation, wie Meyer sagt, sondern weil er nach der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zunächst Gesinnungen, nicht Werke als Wirkungen des Geistes denken mußte und demgemäß auch hier nur Gesinnungen als Wirkungen des Geistes anführt, während er als Wirkungen des Fleisches zwar auch einige Gesinnungen, aber doch bei Weitem mehr Werke nennt.

**) Da auf diese Weise der Zusammenhang bis V. 26 fortgeht, so ist der Schluß der herkömmlichen Perikope bei V. 24 willkührlich und die Zuziehung von V. 26 zum Vorigen von de Wette mit Recht gegen Griesbach, der bei V 25 absetzt, u. gegen Meyer, der V. 26 als Anfang der speciellen Ermahnungen betrachtet, gefodert. Sie wird überdieß durch die neue Anrede 6, 1 unterstützt.

ausgeht, und dann die Früchte des Geistes, wenn nicht vollständig, doch sehr vielseitig beschreibt, stellt er die vollständige Entwickelung des innern christlichen Lebens und damit seine Vollendung dar, die durch den Gegensatz des Fleisches und seiner Werke bestimmt und verdeutlicht wird. Er entspricht also der Bedeutung dieses Sonntages und findet hier seine angemessene Stelle.

7. Da die Worte τούτου χάριν V. 14 das folgende Gebet Pauli für die Gemeinde in Ephesus einleiten, da ferner Paulus Kap. 2 Gott für die Aufnahme der Epheser in die christliche Kirche gedankt hat, und 3, 1—13 (vergl. §. 113, 9) als Abschweifung anzusehen ist, so schließt sich 3, 14 jedenfalls näher an Kap. 2 an als an 3, 1—13. Jene Worte bezeichnen demnach einen auch nur losen Zusammenhang mit einem Theile dieses Briefes, der durch einen andern Abschnitt von dem vorliegenden getrennt ist, und der schon deshalb nicht mit diesem in Eine Perikope verbunden werden kann*). V. 17 wird von Einigen als eine zweite Bitte nach der ersten V. 16, von Andern nur als Erläuterung, von de Wette aber als Steigerung durch den Infinitiv der Absicht (κατοικῆσαι) angesehen. Da V. 18 die Liebe sehr bestimmt hervorhebt, so scheint V. 16 wie V. 17 auf den Glauben, den Paulus V. 17 nennt, aber schon V. 16 umschreibt, bezogen werden zu müssen. V. 18 ist das ἁγίοις mit Unrecht von Einigen lediglich auf Engel und Apostel bezogen worden, und kann unbedenklich von Christen verstanden werden**). V. 19 sollte der Anfang übersetzt sein: „zu erkennen die die Erkenntniß übersteigende Liebe Christi (zu den Menschen).“ Auch ist hier das εἰς falsch durch „mit“ statt „zu“ übersetzt, und die Worte „allerlei Gottesfülle“ geben das πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ nicht richtig wieder***). Sicher liegt in diesen Worten der Gedanke an völlige Gemeinschaft mit Gott. V. 20 ist das κατὰ „vermöge“ zu verstehen und bei der Kraft lediglich an den Geist Gottes zu denken. V. 21 hat die Uebersetzung „die in Christo Jesu ist“ statt „in Christo Jesu“ und „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ statt „in alle Menschenalter aller Zeiten.“

Paulus sagt in diesem Abschnitte, daß er für die ephesinischen Christen zu Gott bete V. 14 u. 15, daß er ihnen den Geist und das Wohnen Christi in ihnen, und zwar Beides durch den Glauben gebe V. 16 u. 17, dazu Liebe V. 18, daß er sie eben dadurch fähig mache die Weisheit V. 18 und die Liebe Christi V. 19 zu erkennen und dadurch (ἵνα) mit Gott in völlige Gemeinschaft zu treten, und er schließt dieses Gebet und damit auch sehr bestimmt den Abschnitt mit einer Auffoderung zum Lobe Gottes V. 20 u. 21. Dieses Gebet hat schon deshalb unbedingt allgemeinen Werth, weil es eine christliche Gemeinde lediglich als solche betrifft. Es geht zwar die ganze Gemeinde an, stellt aber die Grundzüge des christlichen Lebens, den Glauben und die Liebe, abgesehen von aller Gegenseitigkeit, also wie sie sich im Einzelnen

*) V. 15 ist die Auslegung der Worte: ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ὀνομάζεται streitig, da Einige das Wort πατριὰ für Vaterschaft, und das ὀνομάζεται für „ins Dasein gerufen wird, besteht“ nehmen, dieser Sinn aber der Bedeutung der Worte nicht entspricht. Richtiger und einfacher ist de Wette's Erklärung des πατριά mit „väterliches Geschlecht“ und des ὀνομάζεται mit „genannt wird,“ wodurch der Sinn entsteht: „Jegliches Geschlecht trägt den Namen Gottes.“

**) Am Ende des Verses nennt der Apostel den Gegenstand der Erkenntniß, die er seinen Lesern wünscht nicht, während er die vier Dimensionen desselben angiebt. Einige denken an den unerforschlichen Reichthum V. 8, Andre an das Geheimniß V. 9, de Wette, wohl richtiger, an die Weisheit V. 10, da die Liebe V. 19 genannt ist, und die Weisheit dieser am meisten entspricht. Meyer denkt etwas gewagt aber sinnreich an die Liebe Christi V. 19.

***) De Wette übersetzt „bis zur Fülle göttlicher Lebenskräfte.“ Aehnlich übersetzt Meyer: damit ihr erfüllet werdet bis zur ganzen Fülle Gottes. Anders erklärt Harleß hier das πλήρωμα wie 1, 23 von dem, was erfüllt ist, wonach der Sinn ist „damit ihr erfüllt werdet, bis daß ihr ein ganz von Gott Erfülltes oder ganz von Gott erfüllt seid.“

ausbilden, dar und faßt diese Grundzüge offenbar weder nach ihrem ersten Entstehen noch auf einer niedern Stufe sondern nach ihrem letzten Ziele, also in ihrer Vollendung auf.

8. Ueber das Verhältniß dieses Abschnittes zum Ganzen des Briefes vergl. §. 115, 11, wo nachgewiesen ist, daß hier ein Hauptabschnitt beginnt. V. 19 ist das ἐν τούτῳ nicht auf das Vorangehende sondern auf das Folgende zu beziehen*). Daß Johannes hier nach den Worten „Auch daran erkennen wir" fortfährt „daß wir aus der Wahrheit sind," und nicht wie oben 2, 3 „daß wir ihn erkannt haben," steht dieser Erklärung des ἐν τούτῳ eben so wenig entgegen als unserer Auffassung des dem Briefe zu Grunde liegenden Planes. Denn beide Ausdrücke sind dem Inhalte nach, zumal für den johanneischen Standpunkt, durchaus gleich, und schon 1, 6 ist der Ausdruck „die Wahrheit thun" mit dem „der Gemeinschaft mit Gott" ganz gleich gesetzt. Das πείσομεν ist von Luther mit „können stillen" etwas dunkel statt „beruhigen werden" übersetzt**). Diese Worte enthalten eine ergänzende, nähere Bestimmung zu dem „daß wir aus der Wahrheit sind." V. 20 fällt das wiederholte und beide Male kritisch gesicherte ὅτι auf***). Nach unserer Auffassung des ἐν τούτῳ muß es hier wie V. 24 beide Male für „daß" genommen werden, und giebt den Sinn: „daß, wenn uns das Herz verdammt, daß Gott größer ist als unser Herz, und Alles weiß." In diesem Satze ist nun freilich das mit V. 19 angekündigte neue Kennzeichen unsers Lebens in Gott noch nicht enthalten: aber es wird einer der beiden möglichen Fälle angegeben, unter welchen Johannes dieses neue Kennzeichen zeigen wollte, nämlich der, daß uns das Herz verdammt, während der andere, daß uns das Herz nicht verdammt, erst V. 21 betrachtet wird. Auch wird die Darlegung des zweiten Kennzeichens, daß wir aus Gott geboren sind, durch das erste ὅτι eingeleitet und hier nur darum aufgeschoben, weil eben in dem Falle, daß das Herz uns verdammt, jenes Kennzeichen sich nicht nachweisen läßt, und nur die eine Gewißheit bleibt, daß Gott größer ist als unser Herz und Alles weiß. Die Anakoluthie in V. 20, die wir anerkennen müssen, läßt sich durch die zwischeneingetretene Darlegung des einen der beiden zu besprechenden Fälle erklären, und wird nun der Sache nach

---

*) Auch de Wette bezieht es auf das Vorangehende und faßt demnach das Verhältniß von V. 19 ff. zu dem Vorigen so, daß der Anfang eines neuen Abschnittes bei V. 19 unzulässig wäre. Allein de Wettes Erklärung ist durch den anderweitigen Gebrauch des ἐν τούτῳ in diesem Briefe keineswegs gesichert, da diese Worte sich 2, 3; 3, 16 u. 24 lediglich auf das Folgende beziehen.

**) De Wette erklärt dieses πείσομεν hier für gleichbedeutend mit παῤῥησίαν ἔχομεν V. 21 und findet in diesem Worte eine Beziehung auf den Tag des Gerichts. Allein jene Gleichsetzung ist schon wegen der Verschiedenheit der Tempora unzulässig, und diese Beziehung mindestens zweifelhaft.

***) Einige von de Wette angeführte Exegeten erklären: „Denn, wenn uns das Herz anklagt, so ist Gott größer als unser Herz, und weiß Alles." De Wette aber schlägt statt dessen vor: „denn, wenn uns das Herz anklagt — weil Gott größer ist als unser Herz, so weiß er auch Alles." Die letzte Erklärung vermeidet eine Härte der ersten, führt aber auch zu einer Anakoluthie. Beide Erklärungen unterliegen noch dem Bedenken, daß sie das erste ὅτι gradehin für gleich mit γάρ nehmen und das zweite in einer andern Bedeutung fassen. Auch beruhen sie auf der von uns bereits bezweifelten Beziehung des καὶ ἐν τούτῳ V. 19 auf das Vorige. Der Sinn, welcher nach diesen Erklärungen aus der Verbindung mit V. 19 entsteht, ist überdieß so gezwungen, daß er gleich sehr der angegebenen Auffassung von V. 20 wie der des ἐν τούτῳ widerstrebt. Denn es entsteht aus allen Sätzen zusammen mit V. 18 der Gedanke: „An der Liebe erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind, denn wenn unser Herz uns anklagt, so ist Gott größer als unser Herz, oder: „so erkennt Gott uns selbst tiefer und richtiger," so daß Johannes hier eine nachträgliche Erörterung zu dem bereits besprochenen Kennzeichen der Liebe gäbe. Aber wenn Johannes hier wirklich noch dieses Kennzeichen besprechen wollte, und zwar für den Fall, daß das Herz uns verdammt, so müßte er V. 21, wo er den Fall setzt, daß das Herz uns nicht verdammt, doch wieder auf die Liebe zurückkommen und etwa sagen: Wenn unser Herz uns nicht anklagt, so erkennen wir an der Liebe, daß wir aus der Wahrheit sind. Allein er spricht V. 21 gar nicht mehr von der Liebe sondern von der Freudigkeit.

im Folgenden V. 21, wennauch erst nach einer neuen Anrede, ausgeführt. Denn eben hier folgt nun die vollständige Entwickelung des V. 19 bereits angekündigten V. 20 schon eingeleiteten Kennzeichens: „Wenn unser Herz uns nicht verdammt, so haben wir Freudigkeit zu Gott." Dieser Gedanke, den Johannes schon durch die neue Anrede hervorhebt, erscheint nach andern Erklärungen als ein müßiger Zusatz, dessen Zusammenhang kaum nachzuweisen ist. Luther's Uebersetzung stimmt hier mit unsrer Erklärung überein. V. 24 ist das ἐν τούτῳ auch auf das Folgende zu beziehen, und mit Griesbach bei ἐν ἡμῖν Komma zu setzen, so daß auch hier Luther's Uebersetzung richtig ist.

Hiernach giebt nun Johannes in diesem Abschnitte ein zweites Kennzeichen des Lebens aus Gott oder in der Wahrheit damit an, daß wir, so unser Herz uns nicht verdammt, Freudigkeit zu Gott haben V. 19—21, beschreibt diese Freudigkeit näher mit der Erhörung des Gebetes, und weist als Grund derselben die Erfüllung der Gebote des Glaubens und der Liebe nach V. 22 u. 23, wiederholt dann, was er bereits nachgewiesen hat, daß der, welcher Gottes Gebote beobachtet, in Gott bleibt, und schließt mit der Bemerkung, daß wir auch an dem Geiste, den er uns gegeben hat, erkennen, daß er in uns bleibt. Auf diese Weise beziehen sich alle Sätze dieses Abschnittes auf das hier entwickelte zweite Kennzeichen, daß wir aus Gott geboren sind. Nur die letzten Worte „an dem Geiste, den er uns gegeben hat" treten aus dem Zusammenhange heraus. Allein sie beziehen sich in so fern auf den Hauptgedanken des Abschnittes, als sie mit dem Geiste den Quell der Freudigkeit zu Gott angeben*). Die unmittelbar folgende Warnung vor falschen Propheten ist so selbstständig, daß wir den Abschnitt sicher mit V. 24 schließen können, vergl. §. 87, 8. Sein Inhalt ist von persönlichen und örtlichen Beziehungen ganz frei. Die Freudigkeit zu Gott wird nun hier zwar als Kennzeichen des neuen Lebens in Gott überhaupt, mithin seiner ganzen Dauer angegeben. Allein sie bezeichnet schon für sich den höchsten Gipfel der Entwickelung desselben und wird hier überdieß schon durch die ausdrückliche Berücksichtigung des Falles, daß unser Herz uns nicht verdammt V. 21, und durch ihre Verbindung mit der Erhörung des Gebetes als ein Kennzeichen, welches nur auf einer höhern, der Vollendung näher liegenden Seite eintritt, bezeichnet. In dieser Hinsicht betrifft nun der Abschnitt die Vollendung des Lebens in Christo und findet seine angemessene Stellung an diesem Sonntage.

9. Der vorangehende Abschnitt 4, 7—17 gewinnt bei V. 17 einen Abschluß, der den Anfang einer Perikope bei V. 18 gestattet, wenngleich dieser Abschnitt noch mit dem vorigen zusammenhängt, vergl. §. 58, 8 und 115, 11. V. 18 ist das ἔχει mit „hat" von Luther unbedingt richtig übersetzt**). Es muß rein synthetisch, also für Verbundensein, im Zusammenhange stehen genommen werden, so daß Joh. hier sagt: die Furcht hängt mit der Strafe zusammen, oder der Fürchtende denkt immer irgendwie an die Strafe. Dieser Gedanke entspricht als grades Gegentheil sehr gut dem im vorangehenden Abschnitte durchgeführten: die Liebe giebt Zuversicht zu Gott, und begründet eben deshalb sehr bestimmt den ersten Satz dieses Abschnittes: Furcht ist nicht in der Liebe. Luthers Uebersetzung hat hier ungenau „Pein" statt „Strafe." V. 19 wird

*) Doch können sie nicht als Bezeichnung eines neuen Kennzeichens des Lebens in Gott angesehen werden, da der Geist im Folgenden nicht als solches besprochen wird.

**) De Wette erklärt dem Sinne des Wortes gemäß „die Furcht empfängt Strafe." Allein dieser Gedanke ist an und für sich nicht haltbar, da die Furcht als solche nicht gradehin als strafbar betrachtet werden kann.

von Luther unrichtig als Ermahnung ausgedrückt*). Das ἀγαπῶμεν ist Indicat., und V. 19 enthält die einfache Behauptung: „Wir lieben ihn, weil er uns zuerst geliebt hat." Diese Behauptung ist eine der Voraussetzungen, auf welchen die ganze Beweisführung des vorigen Abschnittes beruht und die dort mit V. 10, 16 u. 17 auf verschiedene Weise ausgesprochen wird. Mit der Wiederholung dieser Voraussetzung wird hier noch einmal der dort bewiesene Satz „die Liebe giebt Zuversicht zu Gott," in Erinnerung gebracht, also im Gegensatze zu V. 18 sehr angemessen gesagt: Wir, die wir lieben, haben nicht Furcht, eben weil die Liebe Zuversicht zu Gott giebt.

Johannes führt nun V. 18 u. 19 die Behauptung: „Furcht ist nicht in der Liebe," einerseits mit der Bemerkung, daß die vollkommene Liebe die Furcht vertreibt, andrerseits mit der, daß die Christen mit der Liebe Zuversicht zu Gott und darum keine Furcht haben, aus. An diese Bemerkung über das Wesen der Liebe knüpft er V. 20 u. 21 noch die andre, daß mit der Liebe zu Gott die Liebe zum Bruder nothwendig verbunden ist, und er beweist diese Behauptung dadurch, daß der Bruder sichtbar, Gott aber unsichtbar ist, und dann V. 21 durch ein Gebot Christi. Wie nun die erste der beiden in diesem Abschnitte ausgeführten Behauptungen die Lehre des vorangehenden Abschnittes, daß die Liebe Zuversicht zu Gott giebt, durch die Nachweisung ergänzt, daß das Gegentheil der Zuversicht, die Furcht, bei der vollkommnen Liebe aufhört, so ergänzt V. 20 u. 21 den Abschnitt 4, 7—17 in so fern, als der Apostel dort noch nicht dazu gekommen ist die Nothwendigkeit der Liebe zu dem Bruder aus dem Wesen der Liebe nachzuweisen. Ungeachtet dieses unverkennbaren Zusammenhanges dieses Abschnittes mit dem vorigen enthält er doch nur nachträgliche ergänzende Bemerkungen zu demselben, und gestattet deshalb die besondre Auffassung und Behandlung. Da nun diese Bemerkungen lediglich das Wesen der Liebe betreffen, so ist der Inhalt dieses Abschnittes auch von unbedingt allgemeiner Bedeutung. Die Liebe aber wird im ersten Satze sehr ausdrücklich gradehin in ihrer Vollendung dargestellt, und auch der zweite Satz V. 20 u. 21 betrifft die Vollendung der Liebe, in so fern er eben die Liebe zum Bruder als ein nothwendiges Erfoderniß der Liebe behauptet. Da nun die Liebe an und für sich in vielen Schriftstellen, und zwar grade in denjenigen, welche wir zu Perikopen dieses Sonntags bestimmen, als Vollendung des christlichen Lebens geltend gemacht wird, so ergiebt sich, daß dieser Abschnitt, der die Liebe in ihrer Vollendung darstellt, sehr bestimmt diesem Sonntage angehört.

10. Von den beiden Behauptungen, welche Joh. 3, 19—24 bei Darlegung des zweiten Kennzeichens, daß wir aus Gott geboren sind, ausgesprochen hat, (vergl. §. 115, 11), daß wir Freudigkeit zu Gott haben, weil wir glauben und weil wir lieben, ist die zweite, daß wir Freudigkeit zu Gott haben, weil wir lieben, 4, 7—21 (vergl. §. 58, 8 und in diesem §., 9) bereits ausgeführt. In diesem Abschnitte wendet sich Joh. V. 1 sehr deutlich zum Glauben. Nach

*) De Wette tritt Luthern in dieser Auffassung bei, mit Rücksicht auf V. 7. Allein zwischen V. 19 und V. 7 findet der Unterschied statt, daß dort zur Liebe zu den Brüdern, hier aber zur Liebe zu Gott ermahnt wird. Dazu kommt noch, daß Joh. bereits V. 16 die Liebe als eine den Gläubigen inwohnende Kraft bezeichnet hat, und nach dieser Beschreibung der Liebe eine Ermahnung zur Liebe zu Gott hier jedenfalls sehr matt und haltlos wäre, wenngleich nicht geläugnet werden kann, daß Johannes an andern Stellen seinen Beweisführungen Ermahnungen dieser Art einfügt.

der gewöhnlichen Auffassung enthält dieser Abschnitt jedoch keineswegs die Ausführung der andern noch nicht erörterten Behauptung „daß wir Freudigkeit zu Gott haben, weil wir glauben," und zwar um so weniger, als er gewöhnlich mit V. 13 geschlossen wird. Indeß ist die Auslegung vieler Stellen dieses Abschnittes streitig und fodert zunächst eine nähere Erörterung derselben. V. 1 entspricht das πᾶς ὁ πιςεύων sehr genau dem obigen πᾶς ὁ ἀγαπῶν 4, 7 und deutet schon deshalb ein ähnliches Verhältniß dieses Abschnittes zum ganzen Briefe an wie das des Abschnittes 4, 7—21. Die Uebersetzung verdunkelt dieß Verhältniß, indem sie nur sagt: „Wer da glaubt." Das τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ gestattet für sich eben so die Beziehung auf jeden Menschen wie auf Christum*). Werden die Worte in dieser letzteren Beziehung gefaßt, so sagt Johannes hier: Jeder der Gott liebt, liebt auch Christum. Da nun die Liebe zu Gott nothwendig aus dem Glauben an Gott hervorgeht, so gilt, was Johannes hier von der Liebe zu Gott sagt, auch vom Glauben an ihn, so daß Johannes nach jener Erklärung mit diesen Worten allerdings seine Beschreibung des Glaubens und zwar dadurch näher bestimmt, daß er sagt: Wer an Gott glaubt, glaubt auch an Christum, und damit den ersten Satz des Verses umkehrt. V. 2 u. 3 betrifft nicht unmittelbar den Glauben sondern die Liebe und ist eine Bemerkung, die in der Fassung des Endes vom V. 1 ihre zufällige Veranlassung hat, weil Johannes hier gesagt hat: „Jeder, der da liebt den, der ihn erzeugt hat" statt „Jeder, der da glaubt an den, der ihn erzeugt hat" ꝛc.**). V. 4 hat die Uebersetzung falsch „unser Glaube ist der Sieg" statt „und das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, unser Glaube." Diese Stellung deutet die Absicht des Johannes an mit V. 4 wieder auf den Glauben als den Grundbegriff des Abschnittes zurückzugehen. V. 6 sind die Worte δι' ὕδατος καὶ αἵματος verschieden ausgelegt worden. Doch können sie, da Johannes hier so deutlich zu der Erscheinung Christi zurückkehrt, nicht anders als von bestimmten Momenten derselben, also von der Taufe und dem Tode verstanden werden. Noch schwieriger sind die letzten Worte des Verses καὶ τὸ πνεῦμά ἐςι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐςιν ἡ ἀλήθεια. Hier wird zunächst das ὅτι verschieden ausgelegt, da die Meisten es jetzt „weil" und nur Wenige mit Luther „daß" erklären***). Wird aber ὅτι „daß" übersetzt, so kann das zweite πνεῦμα hier anders erklärt werden als das erste, da das Wort πνεῦμα in der That im neuen Testamente in mehreren Bedeutungen vorkommt und nicht bloß den heiligen Geist sondern auch die dem Menschen ursprünglich in-

---

*) De Wette zieht die erste Erklärung vor. Allein nach dieser Erklärung ginge Johannes schon mit diesem Satze wieder auf die Liebe zu den Brüdern zurück, wozu er keine Veranlassung hat, da diese eben besprochen ist.

**) Uebrigens ist, wie de Wette mit Recht bemerkt, V. 2 nicht so zu verstehen, als ob Johannes die Liebe zu Gott als Beweis der Liebe zu den Brüdern geltend machen wolle, sondern nur so, daß Johannes den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote als Beweis der Liebe zu den Brüdern anführt und, ehe er diesen Beweis ausführt, nur noch einmal daran erinnert, daß die Liebe zu den Brüdern mit der Liebe zu Gott verbunden ist (ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν) vergl. 4, 7—21.

***) Die erste Erklärung erscheint nun aber unstatthaft, weil Johannes eben sagt: der Geist ist der Zeugende, und weil diese Aussage als Aussage einer Thatsache einer Begründung nicht bedarf, weil die Eigenschaft des Geistes, daß er Wahrheit ist, die Aussage, daß er zeugt, nicht wirklich begründet, da zu einem Zeugniß nicht bloß das Sein in der Wahrheit, sondern auch das Aussprechen derselben erfodert wird, und weil Johannes sogleich V. 7 nicht bloß den Geist sondern auch das Wasser und das Blut Zeugen nennt, also, wenn er es einmal für nöthig fand einen Grund für das Zeugniß des Geistes anzuführen, auch einen Grund für das Zeugniß des Wassers und des Blutes hätte anführen müssen. Nun hat man zwar das πνεῦμα hier sehr verschieden, bald von der Lehre Christi, bald von Gott, bald von der Stimme Gottes bei der Taufe, bald vom heiligen Geiste (de Wette) verstanden: allein alle diese Erklärungen unterliegen den angedeuteten Schwierigkeiten auf gleiche Weise, wenn man das πνεῦμα beide Male in gleicher Bedeutung faßt, wozu man genöthigt ist, so lange man das ὅτι mit „weil" erklärt. Aus dieser Schwierigkeit scheint die freilich nicht gehörig bezeugte Variante Χριςὸς entstanden zu sein.

wohnende höchste Kraft bezeichnet. Vergl. Röm. 8, 16 und auch im Joh. 1. Ep. 4, 6. Nun ergiebt der Zusammenhang mit Sicherheit, daß das erste πνεῦμα vom heiligen Geiste verstanden werden muß. Denn V. 7 wird das zeugende πνεῦμα sogleich mit Wasser und Blut als anderen Zeugen zusammengestellt, und das Zeugniß des Geistes, welches hier als solches besprochen wird, ist V. 9 ein Zeugniß Gottes genannt. Das zweite πνεῦμα aber kann hier von dem Geiste des Menschen verstanden werden, und es entsteht dann der Gedanke: „der heilige Geist zeugt, daß der Geist im Menschen die Wahrheit ist.“ Dieser Gedanke hat nun hier seinen ganz guten Sinn und fügt sich in den Zusammenhang sehr bestimmt ein, unter der der johanneischen Auffassung keinesweges widerstrebenden Voraussetzung, daß es eben der dem Menschen ursprünglich inwohnende Geist, das πνεῦμα, ist, durch welchen der Mensch Christum als Sohn Gottes erkennt, und findet eine sehr ähnliche Parallele in Römer 8, 16. Denn unter dieser Voraussetzung sagt Johannes mit dem Schluß V. 6, nachdem er gesagt hat „Dieser ist es, der da gekommen ist (nicht „kommt,“ wie Luther hat) durch Wasser und Blut, Jesus Christus“— — hier: „und der heilige Geist ist es, der da zeugt, daß unser Geist, durch den wir ihn als Sohn Gottes erkennen, Wahrheit ist.“ V. 7 betrachten wir die Unächtheit der letzten Worte als gegenwärtig erwiesen, und können demnach die Aufnahme derselben in die Uebersetzung nur als einen Mangel derselben ansehen. V. 8 können die Worte εἰς τὸ ἕν εἰσι nicht mit Luther erklärt werden „sind beisammen“ sondern „stimmen überein.“ Diese Worte gewinnen übrigens durch unsre Erklärung von V. 6 den bestimmteren Sinn, daß Geist, Wasser und Blut darin übereinstimmen dem Geiste im Menschen zu bezeugen, daß er Wahrheit ist. V. 9 kann das αὕτη nur auf das Zeugniß V. 6 bezogen werden*). V. 13 hat die Uebersetzung falsch nach der unwahrscheinlichern Lesart „und daß ihr glaubt“ statt „Ihr, die ihr glaubt.“ V. 14 wird das καὶ αὕτη gewöhnlich auf das Folgende bezogen, und, indem man das ὅτι für „daß“ nimmt, so gefaßt, als sei mit dem Satze ἐάν τι αἰτώμεθα κ. τ. λ. das Wesen und der Inhalt der παῤῥησία ausgesprochen. Dieser gewöhnlichen Erklärung folgt Luthers Uebersetzung, welche den Sinn durch den eingeschalteten Artikel „die“ ändert. Allein nach dieser Erklärung verschwindet jeder bestimmte Zusammenhang von V. 14 mit dem Vorigen, und der ganze Satz erscheint in Absicht des Vorigen, wie man auch dessen Sinn und Abzweckung fassen möge, müßig**). Dagegen findet das καὶ αὕτη V. 14 im Vorigen eine sehr gute Beziehung. Es kann ganz parallel mit dem καὶ αὕτη V. 11 genommen werden, so daß es eine zweite Bemerkung zu dem V. 6—10 besprochenen Zeugniß einführt, aber auch die Beziehung auf die ζωή V. 11—13 gestattet. Nun ist V. 6—10 durch V. 11 u. 13 etwas zu weit von V. 14 getrennt um die Beziehung auf jene Sätze unbedenklich zuzulassen. Auch würde bei dieser Verbindung V. 11—13 ziemlich haltlos erscheinen. Endlich aber sind „Zeugniß“ und „Freudigkeit“ für sich so verschieden, daß schwerlich gesagt werden kann, daß ein Zeugniß Freudigkeit ist. Denn Zeugniß ist immer, auch wenn es wie hier (V. 6) als ein rein inneres gefaßt wird, eine Aussage, wogegen Freudigkeit ein Zustand des Gemüths ist. Näher und sichrer ist deshalb die Beziehung des αὕτη auf die ζωή V. 11—13, welche eben wie die Freudigkeit einen Zustand des innern Menschen bezeichnet. Johannes sagt

---

*) Hier schwankt die Lesart zwischen ἥν und ὅτι. Luther folgt der gewöhnlichen, nach welcher Johannes hier von dem V. 6 angeführten Zeugnisse sagt, daß es von Gott ist. Sie ist von Griesbach beibehalten und paßt zu unsrer Erklärung von V. 6, da der Behauptung, daß der heilige Geist dem Geiste des Menschen bezeugt, daß er Wahrheit ist, die, daß dieses Zeugniß von Gott ist, sehr gut folgt, während sie ein sehr müßiger Zusatz wäre, wenn Johannes bereits oben gesagt hätte, daß der Geist Wahrheit ist.

**) Dazu kommt, daß dem καὶ αὕτη V. 14 ein andrer gleicher Ausdruck V. 11 unmittelbar vorangeht, und die nahe Folge, in welcher beide Ausdrücke erscheinen, eine gleiche Erklärung fodert. Das καὶ αὕτη V. 11 kann aber nicht bloß auf das Folgende bezogen werden, weil dort dem καὶ αὕτη nicht wie V. 14 ein Relat. folgt. Es verknüpft dort die Behauptung V. 11 mit dem Vorigen, so daß V. 11 von dem bis dahin besprochenen Zeugniß, welches der Gläubige in sich hat, gesagt wird, daß es auch das Zeugniß ist, daß Gott uns das ewige Leben gegeben hat.

also V. 14: „Und dieses, das ewige Leben, ist Freudigkeit, die wir haben zu ihm." Hieraus ergiebt sich sogleich, daß das ὅτι hier auf keine Weise für „daß" genommen werden kann. Denn es läßt sich nicht denken, daß Johannes den Inhalt und die Beschaffenheit des ewigen Lebens mit den folgenden Worten habe beschreiben wollen*). Hierans ergiebt sich als Sinn von V. 14: „Und dieses, das ewige Leben, ist Freudigkeit, die wir haben zu ihm, weil er, wenn wir etwas bitten nach seinem Willen, uns erhört." Dieser Gedanke stimmt nun zunächst mit 3, 22, weil eben dort die Gebetserhörung in gleicher Weise neben der Freudigkeit erwähnt wird, sehr gut zusammen. Er paßt zum Bisherigen, denn er stellt das ewige Leben eben durch die Gebetserhörung als Freudigkeit dar, und gestattet allein eine ungezwungene Verbindung mit dem folgenden Satze. Dieser Satz (V. 15) ist auch auf verschiedene Weise gefaßt worden. Luther beginnt mit V. 15 einen neuen Satz und übersetzt τὰ αἰτήματα mit dem Sing. „die Bitte"**). Wir nun können, da wir das ὅτι V. 14 für „weil" nehmen, V. 15 noch als von diesem ὅτι abhängig, das οἴδαμεν in der engsten Verbindung mit diesem ὅτι und das folgende ὅτι ἔχομεν als wirkliches Präs. verstehen. Eben deshalb können wir die αἰτήματα ἃ ᾐτήκαμεν nicht von dem verstehen, was im neuen Leben erbeten wird, sondern von dem, was vor dem Beginn des neuen Lebens erbeten worden ist: also dem Glauben, dem Geist, dem Leben selbst. Johannes fügt also hier, nachdem er V. 14 den ersten Grund dafür, daß das Leben Freudigkeit zu Gott ist, mit der Gebetserhörung dargelegt hat, V. 15 noch einen zweiten Grund dafür, und zwar damit hinzu, daß wir in und mit der Gebetserhörung auch die Gewißheit haben, daß wir von Gott bereits erhört worden sind, nämlich dadurch, daß er uns das neue Leben gegeben hat. An diese Bemerkung schließt sich V. 16 nun in so fern sehr angemessen an, als Johannes die Kraft des Gebets auch das Leben zu erbitten durch einen bestimmten Fall beweist: allein V. 16 betrifft eben nur einen bestimmten Fall, der noch zu einer andern Erörterung Veranlassung wird und mit dieser zusammen der Bedeutung eines andern Sonntags entspricht. Wir können deshalb die Perikope nach nnserer Regel §. 43 bei V. 15 schließen.

Johannes knüpft demnach in diesem Abschnitte an die Darstellung des Gläubigen, mit welcher er beginnt, eine Darlegung des Wesens des Glaubens, welche den ganzen Abschnitt einnimmt. Er zeigt, daß der Gläubige aus Gott geboren ist, und daß, wer an Gott glaubt oder ihn liebt, auch an Christum glaubt oder ihn liebt V. 1. Nach der Bemerkung, daß wir an dem Gehorsam gegen Gott auch die Liebe zu den Brüdern erkennen und daß die Gebote Gottes nicht schwer sind V. 2 u. 3, setzt er in Beziehung auf den Gehorsam gegen Gott die Darstellung des Glaubens und zwar zunächst in Rücksicht auf die Welt damit fort, daß der Glaube der Sieg ist, der die Welt überwunden hat V. 4 u. 5. Hiernach zeigt Johannes das innerste Wesen des

---

*) Allein eben so wenig giebt die gewöhnliche Erklärung und Luthers Uebersetzung „Freudigkeit, die wir haben zu ihm, daß rc." einen guten Sinn. Auch steht der gewöhnlichen Erklärung die Stelle 3, 21 u. 22 sehr bestimmt entgegen. Denn auch dort stellt Johannes Freudigkeit zu Gott und das Empfangen des Erbetenen sehr nahe zusammen, faßt aber das letztere keinesweges als Inhalt der ersteren sondern lediglich als einen dieselbe begleitenden Umstand.

**) De Wette bemerkt zu V. 14 u. 15: „Es liegt dem Apostel vorzüglich daran diese Zu„versicht hier in Beziehung auf die Gebetserhörung geltend zu machen, und zwar zerlegt er diese „in die Erhörung (ἀκούει ἡμῶν) und die Erfüllung der gethanen Bitten (ἔχομεν τὰ αἰτήματα) „und gründet die letztere auf die erstere. Das Präs. ἔχομεν von der ungewissen Zukunft." Auch de Wette scheint hiernach V. 15 für einen besondern von V. 14 unabhängigen Satz zu nehmen. Allein die Worte ἐὰν οἴδαμεν V. 15 sind denen ἐὰν αἰτώμεθα V. 14 so parallel, und auch das οἴδαμεν V. 15 entspricht dem ἀκούει V. 14 so bestimmt, daß schon dadurch die Abhängigkeit des V. 15 von ὅτι V. 14 wahrscheinlich wird. Ueberdieß ist die Bemerkung, welche V. 15 nach de Wette's Erklärung enthält, und die Zerlegung in die Erhörung und Erfüllung für den Zweck der ganzen Darstellung sehr unerheblich und müßig. Die Erklärung des ἔχομεν durch das Futurum ist gewagt.

Glaubens, indem er von Christo selbst und seiner Erscheinung ausgehend sagt, daß Christus vom Geist, vom Wasser und Blute bezeugt werde und insbesondre der heilige Geist bezeugt, daß der Geist des Gläubigen Wahrheit ist V. 6—8. Nachdem er auf diese Weise den Glauben wesentlich als Zeugniß des heiligen Geistes, daß der Geist, durch welchen der Mensch glaubt, Wahrheit ist, gefaßt hat, sagt er von diesem Zeugniß zunächst, daß es größer als ein Zeugniß der Menschen, nämlich von Gott gegeben ist V. 9, und daß der Glaubende es in sich hat V. 10, ferner daß es auch das Zeugniß dafür ist, daß Gott uns das ewige Leben gegeben hat, weil Jeder, der den Sohn hat, auch das Leben hat V. 11 u. 12, und nach einer sich hier anschließenden Bemerkung über den Zweck seines Schreibens V. 13, daß eben dieses Leben, das mit jenem im Glauben enthaltenen Zeugnisse bezeugt wird, Freudigkeit zu Gott ist V. 14, weil Gott uns erhört, wenn wir bitten nach seinem Willen, und weil wir, indem wir dieses wissen, auch zugleich wissen, daß Gott uns das Leben gegeben hat V. 15. Hiernach kommt Johannes in der That am Ende dieses Abschnittes auf den durch den Gedankengang des ganzen Briefes §. 115, 11 bedingten Satz: Weil wir glauben, haben wir Freudigkeit zu Gott. Dieser Satz ist nicht bloß Schluß sondern Grundgedanke des ganzen Abschnittes, da alles Vorangehende das Wesen des Glaubens in Beziehung auf denselben darlegt. Denn schon der erste Theil des Abschnittes V. 1—5 stellt den Glauben als Freudigkeit dar, wenngleich hier nicht dieser Ausdruck, sondern wegen der Rücksicht auf die Welt der Ausdruck Sieg gebraucht wird. Der zweite Theil aber geht von der Fassung des Glaubens als eines Zeugnisses, und zwar eines solchen aus, welches der Glaubende in sich hat, und von diesem unmittelbar zu dem mit dem Glauben gegebenen Leben V. 11 und davon zur Freudigkeit über V. 14 u. 15. Die Perikope muß wegen dieses Verhältnisses der Sätze bis V. 15 ausgedehnt werden*). Der Inhalt dieses Abschnittes ist durchaus allgemein. Einige seiner Sätze betreffen mehr den Ursprung, andre mehr die Dauer des Glaubens. Da jedoch das Zeugniß, welches der Glaubende hat, zugleich als das Zeugniß, daß Gott uns das ewige Leben gegeben hat V. 11, geltend gemacht wird, und eben damit der Glaube in der bestimmtesten Verbindung mit dem ewigen Leben dargestellt, und hieraus abgeleitet wird, was der Apostel nachweisen wollte, daß wir Freudigkeit zu Gott haben, weil wir glauben, und da überdieß der vollkommne Sieg über die Welt in Jedem nur mit der Vollendung des Glaubens eintritt, so bezieht sich der Abschnitt überwiegend auf die Vollendung des Glaubens im Einzelnen und fodert demnach seine Stellung auf diesen Sonntag.

*) Die Abtheilung der herkömmlichen Perikope ist willkührlich und sinnstörend.

F. Perikopen der zweiten Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres.

IV. Sonntag nach Trinitatis.
(Erster Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 92. Die Leiden, in so fern sie die Bedeutung eines Gottesdienstes im Kirchenjahre begründen. §. 17, 2.

1. Römer	8, 18–30.	Die Leiden dieser Zeit sind nicht werth der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll.
2. „	8, 31–39.	Weder Tod noch Leben wird uns von der Liebe Gottes in Christo scheiden können.
3. 2. Kor.	12, 5–10.	Wenn ich schwach bin, bin ich stark.
4. Phil.	1, 12–26.	Ueber die Gefangenschaft des Apostels und seine Leiden in derselben.
5. „	4, 6 u. 7.	Ermahnung nicht zu sorgen sondern zu beten.
6. 2. Tim.	2, 1–13.	Leide doch als ein guter Streiter Jesu Christi.
7. „	3, 10–13.	Alle, die gottselig leben wollen in Christo Jesu, werden Verfolgung leiden.
8. „	4, 16–18.	Der Herr wird mich erlösen von allem bösen Werke.
9. Hebr.	12, 1–13.	Lasset uns laufen durch Geduld in dem Kampf, der uns verordnet ist.
10. Jakob.	1, 1–12.	Achtet es eitel Freude, wenn ihr in mancherlei Anfechtungen fallet.
11. „	5, 7–11.	So seid nun geduldig.
12. 1. Petri	4, 12–19.	Freuet Euch in dem Maaße, als Ihr an Christi Leiden Theil nehmt.
13. „	5, 6 u. 7.	Demüthiget Euch unter die gewaltige Hand Gottes.

1. Der Anfang dieser Perikope bei V. 18 wäre unhaltbar, wenn die Worte *λογίζομαι γὰρ* einen genauen syllogistischen Zusammenhang mit V. 17 bezeichneten und durch „denn ich folgere, schließe," erklärt werden müßten. Allein der Schlußsatz des vorigen Abschnittes V. 17 bedarf eben so wenig einer Begründung, als V. 18 eine solche für denselben enthält. Jener Satz ist hypothetisch und spricht das Mitverklärtwerden als Folge des Mitleidens aus. Das Mitverklärtwerden als Folge des Mitleidens bedarf aber um so weniger noch eines besondern Beweises, als es eben durch das *ἵνα* sehr bestimmt als solche bezeichnet wird. Nur die Voraussetzung des Mitverklärtwerdens in jenem Satze, das Mitleiden, hätte noch einen Beweis erfodert. Allein diese lag hier ganz außer der Absicht des Paulus, da er zwar an die Erwähnung der Leiden anknüpft, sich aber sogleich zu der Herrlichkeit, also zu derjenigen Vorstellung wendet, die in dem Satze V. 17 nicht die Stelle der Voraussetzung sondern die der Folgerung einnimmt. Demnach ist nun das *γὰρ* V. 18 lediglich fortschreitend, das *λογίζομαι* bedeutet „ich halte dafür, erachte," und der ganze Abschnitt steht, wenngleich das *συμπάσχομεν* V. 17 die zufällige Veranlassung sein konnte ihn in der Weise einzuleiten, in der V. 18 beginnt, mit dem vorigen Abschnitte in keinem andern Zusammenhange als mit dem Hauptinhalte des ganzen Briefes. Diesem aber schließt er sich genau und ergänzend an, indem er die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* von einer andern Seite darstellt, als es im Bisherigen geschehen ist. Denn schon 5, 1 ff., wo der Apostel die Darstellung der Gerechtigkeit aus Gott als einen bleibenden Zustand der Christen beginnt, hebt er Leiden und die Art und Weise, wie der Christ dieselben erträgt, als eine wesentliche Seite der Gerechtigkeit aus Gott hervor, wendet sich jedoch zunächst zu andern Seiten derselben, zum Gesetz und zu ihrem Anfange. Er führt jene Andeutungen nun von hier an weiter aus. V. 18 bedeutet das *ἄξια*: „von gleichem Werthe, von gleicher Bedeutung," und der Sinn des Satzes ist: die Leiden dieser Zeit sind nicht zu vergleichen. Daß am Ende des Verses die Worte *τὴν μέλλουσαν ἀποκαλυφθῆναι* zusammengefaßt werden müssen, kann gegenwärtig als allgemein anerkannt angesehen werden. Allein auch bei dieser Verbindung bleibt eine verschiedene Erklärung möglich, je nachdem man das *μέλλουσαν* näher mit *δόξαν* oder mit *ἀποκαλυφθῆναι* verbindet. Wir verbinden *μέλλουσαν* mit *ἀποκαλυφθῆναι*, so daß der Sinn entsteht: „die Herrlichkeit, welche wir zwar jetzt schon haben, die aber erst künftig offenbar werden soll." Eben so, wie es scheint, Meyer. Die Vergleichung betrifft also lediglich die Leiden dieser Zeit auf der einen und den gegenwärtigen Zustand der Christen auf der andern

Seite*). V. 19 u. 20 schwankt die Erklärung des *κτίσεως* zwischen weiteren und engeren Auffassungen von Menschheit, nichtbekehrten Heiden, nichtbekehrten Juden, bekehrten Heiden, bekehrten Juden, allen Christen, der leblosen Schöpfung, und der ganzen Schöpfung mit Ausschluß der Menschheit, also der Natur. Wir ziehen mit de Wette und Meyer diese letztere Erklärung vor**). V. 23 kann ungeachtet der auffallenden Wortstellung *αὐτοὶ* und *ἡμεῖς αὐτοὶ* kein Zweifel sein, daß Paulus zu den Christen übergeht und mit dem Seufzen und dem Erwarten das Seufzen und Erwarten der Christen meint. Das *υἱοθεσία* bezeichnet hier nicht wie gewöhnlich das Verhältniß, in welches die Christen schon als solche zu Gott treten, sondern die Vollendung dieses Verhältnisses. V. 24 verdunkelt Luthers Uebersetzung durch Umstellung der Worte *τῇ γὰρ ἐλπίδι* ganz den Werth und die Bedeutung von V. 29 für das Vorangehende***). Das *γὰρ* V. 24 kann nur auf das *ἀπεκδεχόμενοι* V. 23 bezogen werden, wie auch Meyer erklärt, so daß der ganze Vers sich unmittelbar an V. 18 anschließt und den Beweis für jene Behauptung, der bisher mit der Darlegung der *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* geführt ist, mit der Darstellung der *δόξα μέλλουσα ἀποκαλυφθῆναι* fortsetzt, indem er ganz angemessen von der Hoffnung als der gegenwärtigen Gestalt der *δόξα*, die bereits oben 5, 2 als in der Gerechtigkeit aus Gott enthalten bezeichnet ist, ausgeht. V. 26 ist das *ὡσαύτως* mit Unrecht bloß für praeterea genommen worden. Eben so wenig aber kann es bloß auf die *ὑπομονὴ* V. 25 bezogen werden. Vielmehr bezieht V. 26 sich noch durchaus auf den Grundbegriff von V. 24 u. 25, die Hoffnung, und setzt die Entwickelung derselben als *δόξα* V. 18 fort†). Denn das *δὲ* deutet eine gegensätzliche Vergleichung an, so daß übersetzt werden muß: „Eben so — aber," nicht „auch" wie Luther hat. V. 27 stände statt „denn" in der Uebersetzung richtiger „daß" (*ὅτι κατὰ θεὸν*). So auch Meyer.

---

*) Nach der ersten Erklärung muß die *δόξα* selbst als zukünftig gedacht werden. Die ganze Darstellung der Gerechtigkeit aus Gott in diesem Briefe widerstrebt aber dieser Auffassung, da sie dieselbe und zwar am deutlichsten Kap. 6, 1—11 als eine bereits erlangte Theilnahme an der Auferstehung Christi und damit auch die Theilnahme an der Herrlichkeit Christi als schon diesseitig faßt, vergl. auch 8, 30. Bestimmter noch wird Koloss. 3, 3 das Leben der Christen in Gott als ein gegenwärtig verborgenes, und die Offenbarung desselben als künftig und bevorstehend dargestellt. Dazu kommt noch, daß dieser ganze Abschnitt keine Beziehung zu dem Gegenstande des ganzen Briefes, der Gerechtigkeit aus Gott, hätte, wenn Paulus mit der Herrlichkeit lediglich einen künftigen Zustand meinte; wogegen er sich unmittelbar auf diese bezieht, wenn die Herrlichkeit an sich schon im zeitlichen Leben gedacht wird.

**) Der Erklärung des *κτίσις* von der leblosen Schöpfung steht zwar das *οὐχ ἑκοῦσα* V. 20 und das *συστενάζει καὶ συνωδίνει* V. 22 einigermaßen entgegen; allein das *οὐχ ἑκοῦσα* läßt auch die Erklärung dieses Wortes von der Menschheit nicht zu, an welche um so weniger gedacht werden kann, als Paulus V. 23 die Christen als solche bezeichnet, die des Geistes Erstling empfangen haben, und damit auf die übrigen Menschen als solche, die den Geist später empfangen können und sollen, hindeutet. Auch den Erklärungen des Wortes *κτίσις* von bestimmten Theilen der Menschheit steht das *οὐχ ἑκοῦσα* entgegen, welche überdieß auch die Bedeutung des Wortes nicht zuläßt.

***) De Wette bemerkt hier: „Im vorigen Vers liegt der Gedanke, daß die Christen seufzen und erwarten: dieß bestätigt der Apostel (*γὰρ*), indem er Alles in die Hoffnung stellt." Er sieht also V. 24 als Grund für beide V. 23 ausgesprochene Behauptungen an, sowohl für die, daß wir seufzen, als auch für die, daß wir die Kindschaft, die Erlösung des Leibes, erwarten. Allein die Behauptung, daß wir seufzen, bedurfte hier eben so wenig einer Begründung als die oben V. 22 ausgesprochene, daß die Natur seufzt. Denn diese Behauptung enthält nur eine Thatsache, die lediglich durch Erfahrung erkannt wird. Andrerseits liegt in dem Satze V. 24 „denn durch die Hoffnung sind wir errettet" zwar ein Grund dafür, daß wir die Kindschaft und die Erlösung des Leibes erwarten, aber nicht ein Grund dafür, daß wir seufzen: und es ist oben V. 20 u. 22 die Hoffnung nicht als Grund des Seufzens der Natur, sondern umgekehrt das Seufzen der Natur V. 22 als Grund der Hoffnung derselben angegeben.

†) Meyer findet hier einen zweiten Ermunterungsgrund wie V. 18 den ersten und V. 28—31 den dritten. Aber die ganze Rede hat gar nicht die Haltung und Fassung von Ermunterungsgründen.

Der Apostel beschreibt in diesem Abschnitte die Gerechtigkeit aus Gott in Beziehung auf die Leiden damit, daß er sie als eine Herrlichkeit bezeichnet, mit der die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind, die aber erst künftig offenbar werden soll V. 18. Er wendet sich zum Beweise dieser Behauptung zunächst zu einer Betrachtung der Leiden dieser Zeit, mit der er nachweist, daß die ganze Natur in einem Warten und Sehnen begriffen ist, eben damit die eigentlichen Leiden der Natur angiebt, und V. 19 andeutet, daß die Natur diesen Leiden auf Hoffnung unterworfen ist V. 20, weil auch sie an der Freiheit der Kinder Gottes Theil nehmen wird V. 21 und sich mit sehnt und mit leidet V. 22. Er wendet sich dann zu den Leiden der Gläubigen als Kinder Gottes und beschreibt auch diese als ein Seufzen und Erwarten, indem er auch hier auf das Ziel dieses Seufzens und Erwartens, die Kindschaft und die Erlösung des Leibes, hindeutet V. 23. An diese Andeutung des Ziels des Sehnens der Gläubigen schließt Paulus die Betrachtung der andern Seite des Satzes V. 18, der Herrlichkeit der Christen, an, die er nun, nach Darlegung der gegenwärtigen Leiden, als Hoffnung faßt, und zeigt nun zunächst, daß wir durch Hoffnung gerettet sind, oder in der That Hoffnung haben, weil wir zwar nicht sehen, die Hoffnung aber ihrem eigentlichen Wesen nach auf Unsichtbares gerichtet ist V. 24, und weil wir, wie er bereits dargethan hat, in Geduld erwarten, die Geduld aber nur aus der Hoffnung kommt V. 25. Er zeigt dann weiter das Wesen der Hoffnung der Christen oder der Herrlichkeit, die nicht zu vergleichen ist mit den Leiden dieser Zeit, indem er darthut, daß der Geist den Christen beisteht und sie bei Gott vertritt V. 26. Da er hierbei bemerkt, daß wir nicht wissen, was wir bitten sollen, und daß der Geist die Gläubigen mit unausgesprochenen Seufzern vertritt, so ergänzt er die Beschreibung der Herrlichkeit der Christen V. 26 noch durch die Bemerkung, daß Gott (ὁ δὲ ἐρευνῶν) weiß, daß der Geist die Heiligen vertritt V. 27, und daß wir selbst wissen, daß den Berufenen, die Gott lieben, Alles zum Guten wirkt (οἴδαμεν δὲ V. 28). Diese letzte Bemerkung aber beweist er noch dadurch, daß die von Gott vorher Erkannten bestimmt sind seinem Sohne gleich zu werden V. 29, und daß die Berufenen gerechtfertigt und bereits verherrlicht, also bereits zu der eben beschriebenen Herrlichkeit gelangt sind. Das hiermit angegebene Verhältniß der Sätze des Abschnittes fodert nun eben so bestimmt die Ausdehnung der Perikope bis V. 30, als es die Begrenzung derselben an jener Stelle zuläßt. Denn da V. 19 — 23 Leiden dieser Zeit, V. 24—30 aber die Herrlichkeit der Christen betrifft, so stehen beide Theile des Abschnittes in gleichem Verhältnisse zu dem Hauptsatze V. 18. Andrerseits folgt V. 31 eine Formel, mit welcher Paulus an mehrern Stellen des Briefes eine neue Gedankenreihe beginnt*). Schon im Anfange dieses Abschnittes nimmt der Apostel einen so allgemeinen Standpunkt ein, daß der durchweg allgemeine Werth desselben keinem Zweifel unterliegt. Uebrigens liegt nun die ganze Abzweckung dieses Abschnittes wesentlich in der Darstellung des Verhaltens des christlichen Gemüthes zu den Leiden. Denn der Abschnitt stellt, nachdem er einerseits

*) Die Abtheil. der herkömml. Perik. durchschneidet den Abschnitt zweimal (bei V. 23 u. 27).

die Leiden der Natur und der Christen beschrieben hat, die Herrlichkeit, welche der Christ bei denselben hat, die Hoffnung und die Hilfe des Geistes und dessen Vertretung bei Gott dar. Er findet deshalb bei diesem Sonntage eine durchaus apodiktische Stellung.

2. Die Worte, mit denen V. 31 beginnt, *Τί οὖν ἐροῦμεν* leiten zwar an mehreren Stellen des Briefes eine falsche Folgerung aus dem Vorangehenden und die Abweisung derselben ein, gehen aber 9, 30 auch einer weiteren Entwickelung der Lehren des Apostels voran und sind hier, wie das Folgende zeigt, im letzteren Sinne gebraucht. Die Worte *πρὸς ταῦτα* gestatten an und für sich eben so die Beziehung auf V. 29 u. 30, die Meyer andeutet, wie auf die Lehren des Apostels über die Leiden 8, 18—30 und auch die Beziehung auf die ganze Darstellung der Gerechtigkeit aus dem Glauben oder aus Gott, welche mit 3, 21 beginnt, und zwar die letztere schon darum, weil dieser ganze Abschnitt die Darlegung des eigentlichen Wesens der Gerechtigkeit aus dem Glauben beschließt, und der Apostel 9, 1 zu nachträglichen Bemerkungen übergeht. Diese Beziehung ist wegen des Inhalts des hiermit beginnenden Abschnittes allein richtig, wie sich bei der Darlegung desselben zeigen wird. V. 33 u. 34 wird von einigen Exegeten so interpungirt, daß Frage und Antwort abwechseln, von andern aber so, daß alle Sätze dieser Verse Fragen sind. De Wette zieht wie Meyer mit Recht die letzte Interpunktion vor; Luther aber folgt der erstern. V. 35 hat Luther „Liebe Gottes," während die recepta *ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ* durch die bedeutendsten Autoritäten geschützt und von Griesbach anerkannt ist. Die Erklärung dieser Worte mit „Liebe Christi zu uns" ist schon darum wahrscheinlicher, als die „Liebe zu Christo," weil V. 34 eine Thätigkeit Christi und zwar eine Thätigkeit seiner Liebe mit dem *ἐντυγχάνειν* erwähnt worden ist. Ueberdieß giebt hier das „Liebe zu Christo" keinen guten Sinn, da eine Scheidung eines Menschen von einer Gesinnung, die er hat, nicht füglich gedacht werden kann. Endlich kehrt die Vorstellung der Liebe Christi in Verbindung mit dem Scheiden von derselben in dem umschreibenden Ausdrucke *τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* V. 39 in einer Verbindung wieder, in welcher an die Liebe der Christen zu Christo nicht gedacht werden kann. Der Sinn von V. 35 ist demnach: Kein Leiden und keine Trübsal kann uns die Liebe Christi, deren wir gewiß sind, wieder entziehen. V. 36 hat für den Zusammenhang keinen andern Werth, als daß er den Gedanken an die Möglichkeit der V. 35 erwähnten Leiden durch ein Citat unterstützt.

In diesem Abschnitte wird der Hauptgedanke des vorangehenden (V. 18—30) zwar in so fern wieder aufgenommen, als auch hier Leiden und zwar mit der Bemerkung, daß die Christen sie überwinden, erwähnt werden. Allein es ist hier nicht bloß von Leiden überhaupt sondern von Anklagen und Verdammen, ja von jedem Wechsel die Rede, und es ist von diesem Allen gesagt, daß es uns nicht von der Liebe Christi scheidet. Diese Behauptung wird überdieß hier nicht durch die Hoffnung und die Vertretung des Geistes sondern durch Zurückgehen auf die Erscheinung Christi, seinen Tod und seine Auferstehung begründet, von welcher Paulus bei der Entwickelung der Gerechtigkeit aus Gott 3, 21 ff. ausgegangen ist. Der Abschnitt setzt demnach die Entwickelung des Hauptbegriffs des ganzen Briefes, der Gerechtigkeit aus Gott, so fort, daß er der vorangehenden Darstellung ihres Ursprungs, ihrer Dauer und ihres Wachsthums, ihrer Beziehung zu den Leiden die unbedingte Vollständigkeit und Unvertilgbarkeit ihrer beseligenden Wirkungen hinzufügt und damit die Darstellung seines Hauptgegenstandes sehr angemessen schließt. Da Paulus Alles, was er hier sagt, als unmittelbares Bewußtsein aller Christen ausspricht, so kann der allgemeine Werth des Abschnittes keinem Bedenken unterliegen. Sein Zusammen-

hang mit dem vorigen Abschnitte kann uns nicht bestimmen ihn demselben im Kirchenjahre folgen zu lassen und ihn auf den folgenden Sonntag zu stellen, da er zu allen Hauptabschnitten des Briefes in demselben Verhältnisse steht. Sein Inhalt geht zwar eben so sehr über die Bedeutung dieses Sonntages hinaus als über den Inhalt des Abschnittes 8, 18—30. Allein die Vollständigkeit und Unvertilgbarkeit der Wirkungen der Gerechtigkeit aus Gott wird hier mit überwiegender Berücksichtigung der Leiden, diese selbst aber werden als das Leben der Christen zwar begleitend und bedrohend, doch mit der Gewißheit, daß sie durch die Liebe Gottes in Christo überwunden werden können, also in ihrer ganzen Bedeutung für das christliche Bewußtsein dargestellt. Der Abschnitt entspricht deshalb, wenn nicht ausschließlich, doch überwiegend der Bedeutung dieses Sonntages und fodert demnach diese Stellung nach §. 48.

3. Ueber den Anfang dieser Perikope bei V. 5 und ihr Ende bei V. 10 vergl. §.36, 6. Die Uebersetzung faßt das *τοιούτου* V. 5 als Neutrum, während das zweimal vorangehende *τὸν τοιοῦτον* sicher beweist, daß es Masc. ist, und als einfaches Demonstr., während seine wirkliche Bedeutung ist: solcher, so beschaffen. Welche Eigenschaft oder Beschaffenheit Paulus mit dem *τοιούτου* meint, ist nun schon darum nicht mit Sicherheit zu bestimmen, weil ungewiß ist, ob Paulus V. 2—4 von sich selbst redet. Da er aber V. 2—4 ohne Zweifel ekstatische Zustände beschreibt, so läßt sich dieses Wort mit der größten Wahrscheinlichkeit auf die Beschaffenheit oder Zuständlichkeit eines Ekstatischen und zwar auf seine Zuständlichkeit in der Ekstase beziehen, in so fern er in derselben, wennauch ohne vollständiges Bewußtsein, Offenbarungen des Herrn empfängt. Mit den *ἀσθενείαις* sind auch hier, wie oben §. 36, 6 näher dargethan worden ist, Zustände gemeint, in welchen die eigne, persönliche Kraft vor der Kraft des Herrn in Gläubigen verschwindet oder doch so in ihr aufgeht, daß sie keine Aeußerungen hervorbringt, in denen sie erkannt werden könnte*). V. 7 werden die Worte *σκόλοψ ἐν τῇ σαρκὶ* von den meisten neuern Exegeten durch ein leibliches Leiden erklärt. Die Worte „ein Engel des Satans" werden mit Recht von de Wette als Apposition dazu gefaßt, weil die Juden den Teufel als Urheber aller Krankheiten ansahen. V. 9 ist das *ἀρκεῖ* „Es genügt" von Luther mit „Laß dir genügen" ungenau übersetzt und eben so das *τελειοῦται*: „vollendet sich," „erweist sich vollständig" mit „ist mächtig." Auch ist das *μᾶλλον* in Verbindung mit *ἥδιστα* hier von Luther sehr unvollkommen mit „am allerliebsten" ausgedrückt**). Am besten scheint Rückert dieses Wort zu erklären, der es auf das *ὑπὲρ δὲ ἐμαυτοῦ* V. 5 bezieht, wonach der Apostel hier im Gegensatz zu dem Rühmen für seine Person sagt: am liebsten aber will ich mich mehr meiner Schwachheiten rühmen. Das *ἵνα* bezeichnet das Wohnen der Kraft Christi als unmittelbare Folge und als Absicht des Rühmens. V. 10 gestattet das *διὸ* keine andre Beziehung als die auf den eben

---

*) V. 6 enthält, wie das *γὰρ* zeigt, den Grund für die V. 5 ausgesprochenen Vorsätze in Absicht des Rühmens. Da der Apostel hier als Grund für diese Vorsätze angiebt, daß er bei dem Rühmen nicht thöricht sein werde, während er oben 11, 16 u. 17 das Rühmen ausdrücklich als Thorheit bezeichnet hat, so muß hier bei dem „Rühmen" ein andres Rühmen gedacht werden als oben, nämlich eben das erlaubte und zulässige, welches 12, 1 begonnen hat. Der folgende mit *φείδομαι* beginnende Satz kann eben deshalb auch nur auf dieses erlaubte Rühmen bezogen werden und spricht eine Besorgniß aus, welche Paulus auch mit diesem, ob er es gleich für zulässig hält, verbindet, und die sich nicht anders als von der Möglichkeit verstehen läßt, daß das zulässige Rühmen die Meinung von einer übermenschlichen, magischen Kraft hervorrufe, die ihm inwohne.

**) De Wette erklärt es mit Meyer durch „vielmehr," so daß Paulus sich hier auf die Bitte um Abnahme seines Leidens bezieht, und nun sagt: Am liebsten also werde ich vielmehr mich rühmen meiner Schwachheiten.

ausgesprochenen Vorsatz sich nur der Schwachheiten zu rühmen. Das εὐδοκῶ ist von Luther mit „bin ich gutes Muthes“ etwas frei übersetzt statt „habe ich Wohlgefallen, freue ich mich an ꝛc. ꝛc.“

Paulus sagt hier: Zum Besten, oder zum Ruhme eines Ekstatischen, von Christo ganz Erfüllten, also auch meiner Schwachheiten, nicht aber für meine Person will ich mich rühmen, denn dann bin ich auch nicht thöricht, wenn ich gleich auch dabei fürchten muß, daß mich Jemand überschätze V. 5 u. 6. Nach Erzählung einer Erscheinung des Herrn, welche er gehabt, und der Worte, die der Herr bei derselben gesprochen V. 7—9, wiederholt Paulus den Vorsatz sich seiner Schwachheiten zu rühmen mit der Absicht desselben V. 9, mit der Erwähnung seiner Freude auch in Leiden als Folge dieses Vorsatzes und der Bestimmung des Grundes dieser Freude, nämlich daß er eben dann stark ist, wenn er schwach ist. Diese Sätze hängen unter einander so zusammen, daß die Perikope von V. 5—10 ausgedehnt werden muß. Denn der Grundgedanke dieser Sätze liegt in dem Vorsatze des Apostels sich seiner Schwachheiten, in so fern grade in diesen die Macht des Herrn völlig erscheint, und nur dieser zu rühmen: und jeder dieser Sätze hat eine Beziehung zu diesem Grundgedanken. Schon V. 5 u. 6 wird dieser Grundgedanke, der V. 9 wiederholt wird, in einer Verbindung und mit einer Nebenbemerkung ausgesprochen, welche dem späteren Ausdruck zur Erläuterung dient. Die Erzählung der Krankheit und der Erscheinung V. 7—9 ist zwar den Worten nach durch ein bloßes καὶ etwas lose mit V. 5—7 verbunden, doch zeigen die Worte, mit welchen Paulus diese Erzählung einführt, daß er durch dieselbe die mögliche nachtheilige Folge des Rühmens, die er nach V. 6 fürchtet, abwehren will. Aus den Worten „Ich will mich am liebsten mehr meiner Schwachheiten rühmen“ ergiebt sich aber auch, daß er zugleich mit dieser Erzählung das 12, 1 begonnene Rühmen fortsetzen und zu dem, was er V. 2—4 gesagt hat, noch etwas Größeres hinzufügen will. Endlich läßt sich, da Paulus erzählt, daß der Herr selbst zu ihm gesagt habe „Meine Kraft vollendet sich in der Schwachheit,“ auch vermuthen, daß er durch diese Erzählung beweisen will, was er bereits behauptet hat, nämlich daß er sich, wennauch nicht seiner persönlichen Kraft, doch eben seiner Schwachheit und der Vollendung der Kraft des Herrn in derselben rühmen dürfe: und diese Vermuthung wird durch die letzten Worte V. 10 bestätigt. Obgleich Alles, was der Apostel hier sagt, in der Form eines eignen Vorsatzes und eigenthümlicher Erfahrungen ausgesprochen wird, so hat dieser Abschnitt schon deshalb allgemeinen Werth, weil der Apostel seinen Vorsatz unmittelbar auf ein Wort des Herrn zurückführt und von demselben ableitet. Dieses Wort des Herrn (V. 9) ist überdieß, wennauch unvollkommen übersetzt, doch klar genug um schon für sich allein den Werth des Abschnittes als Perikope, der freilich durch seine anderweitigen Schwierigkeiten beschränkt wird, zu sichern. Mit den ἀσθενείαις und der ἀσθενείᾳ, die die Grundlage des ganzen Abschnittes bilden, und von denen der Apostel hier wesentlich zweierlei sagt, daß die Kraft des Herrn sich in ihnen vollständig erweist, und daß sie der eigentliche Gegenstand seines Rühmens sind, bezeichnet er, wie §. 36, 6 dargethan ist, zwar eben so wenig alle Zustände des Leidens, als er nur Zustände des Leidens

meint; indeß sind alle Leiden des Gläubigen, eben weil er Glauben hat, ἀσθένειαι im Sinne des Apostels: und die ἀσθένειαι kommen im Leben jedes Gläubigen weit häufiger als Leiden und in Begleitung derselben vor denn als Freuden und in Begleitung dieser. Auch berücksichtigt Paulus selbst in diesem Abschnitte eben so mit der Erzählung einer einzelnen ἀσθένεια V. 7—9 als in seinen allgemeinen Bemerkungen über die ἀσθένειαι offenbar überwiegend Leiden. Der Abschnitt drückt deshalb mit großem Uebergewichte das Bewußtsein des Christen in Beziehung auf Leiden und zwar eben damit aus, daß in ihnen die Macht des Herrn sich völlig erweist, und daß sie Gegenstand seines Ruhmes sind. Er entspricht auf diese Weise, wenn nicht ausschließlich, doch überwiegend der Bedeutung dieses Sonntages.

4. Der Anfang eines Abschnittes ist hier durch die ausgesprochene Absicht etwas Neues zu sagen gesichert (V. 12). V. 13 drückt die Uebersetzung „Daß meine Bande offenbar worden sind in Christo" den in den Worten des Apostels liegenden Gedanken „offenbar worden sind als Bande in Christo" nicht mit aus. Die Uebersetzung „Richthaus" ist verfehlt. Nach de Wette's und Meyers Erklärung ist die Kaserne (der Leibwache) gemeint. Das Wort wäre besser unübersetzt geblieben. Auch läßt die Uebersetzung die beiden Verse 16 u. 17, welche von Griesbach auf Grund der besten Autoritäten und des Zusammenhanges umgestellt sind, in der gewöhnlichen Folge. V. 16 wird das etwas unbestimmte θλῖψιν von de Wette mit Recht auf die Gefahr bezogen, welche die falschen Lehrer dadurch über den Apostel bringen wollten, daß sie die Judenchristen wider ihn reizten. V. 17 wäre das κεῖμαι besser durch „bin bestimmt" als durch „liege" übersetzt. V. 18 ist die Uebersetzung „zufallens" dunkel und unrichtig statt „zum Vorwande" (προφάσει). Paulus meint: „auch wenn jene falschen Lehrer Christum in der Absicht verkündigen Haß und Streit zu erregen." Auch am Ende des Verses hat die Uebersetzung falsch „so freue ich mich doch darinnen, und will mich auch freuen" statt „und darüber freue ich mich, aber werde ich mich auch freuen." V. 19 hätte die Uebersetzung statt „dasselbe" besser „dieses," da Paulus τοῦτο schreibt*). Da die Erwähnung der Trübsal weit zurückliegt, so scheint es wie das ἐν τούτῳ V. 18 am besten auf Alles, was Paulus bisher von seinen Erfahrungen gesagt hat, bezogen zu werden. V. 20 hat die Uebersetzung frei „wie ich endlich erwarte" statt „nach meiner sehnlichen Erwartung." V. 21 sollte die Uebersetzung heißen: „Denn mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn." V. 22 ist Luthers Uebersetzung der Worte τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου „dienet mehr Frucht zu schaffen" in keinem Falle haltbar. De Wette erklärt den Ausdruck „Frucht des Werkes" vom Erfolg des apostolischen Wirkens, so daß übersetzt werden muß „Wenn aber das Leben im Fleische — dieses Frucht des Werkes ist, so weiß ich auch nicht, was ich erwählen soll" und Paulus sagen will: sein längeres Leben sei durch seine ausgedehnte Wirksamkeit Bedürfniß für die Kirche geworden und werde deshalb von Gott erhalten werden. V. 23 ff. hat die Uebersetzung ungenau „welches auch viel besser wäre" statt „denn um vieles besser wäre es," nämlich als das Bleiben im Fleische. V. 25 übergeht die Uebersetzung das wichtige τοῦτο, womit der Apostel sagt: „und hierauf vertrauend weiß ich." V. 26 sollte die Uebersetzung heißen: „damit Euer Ruhm überschwenglich werde in Christo Jesu an mir durch meine abermalige Anwesenheit bei Euch."

Der Apostel zeigt hier die heilsamen Folgen, welche seine Lage bei Abfassung des Briefes, seine Gefangenschaft, für den Fortgaug des Evangeliums gehabt habe, nämlich, daß, nachdem seine Bande als Bande in Christo offenbar geworden seien, die Mehrzahl der Brüder das Wort muthiger verkündigt habe V. 13 u. 14, und Christus

---

*) Die Erklärung dieses τοῦτο ist nicht sicher, da einige Exegeten es auf die Trübsal V. 16, andre auf die Gefangenschaft beziehen, und da noch Andre es anders erklären.

verkündigt worden sei (V. 18), wenngleich Einige dieß mit feindseligen Absichten gegen ihn gethan haben (V. 15—18). Er sagt dann, daß er sich über das bisher Gesagte freue, weil es ihm zur Seligkeit V. 19 und zur Verherrlichung Christi V. 20 gereichen werde und zwar eben so im Leben als im Tode, weil für ihn das Leben Christus und der Tod Gewinn sei V. 21, so daß er selbst nicht wisse, welches von Beiden er wählen solle, da es zwar viel besser sei bei Christo zu sein V. 23, es aber um seiner Leser willen nothwendiger sei im Fleisch zu bleiben V. 24, und er eben in diesem Vertrauen hoffe bei ihnen zu bleiben zur Förderung und zur Freude ihres Glaubens, und damit ihr Ruhm überschwenglich werde in Christo und an ihm durch seine Anwesenheit V. 25 u. 26. Alle diese Sätze hängen, wennauch in verschiedenen Wendungen, schon durch die durchgreifende Beziehung auf die Gefangenschaft des Apostels und seine Leiden in derselben so zusammen, daß die Perikope bis V. 26 ausgedehnt werden muß, wo sie aber wegen des sehr deutlichen Anfangs der Ermahnungen V. 27 mit Sicherheit geschlossen werden kann. Diejenigen Sätze dieses Abschnittes, welche die Wirkung der Gefangenschaft des Apostels auf seine Umgebungen und damit bestimmte Personen und Umstände unmittelbar betreffen, haben nur einen temporären und für den Abschnitt als Perikope nur einen erläuternden Werth. Dagegen enthält V. 18—26, wenngleich auch in rein persönlicher Form und in bestimmter Beziehung auf die Gefangenschaft des Apostels, doch sehr bestimmte und lebhafte Ausdrücke der Hoffnungen und des Vertrauens, welche das christliche Gemüth in Leiden bewahrt, und seiner Ergebung in Gott in Beziehung auf Leben und Tod. Da nun dieser Abschnitt mit diesem seinem allgemeinen Theile sich wesentlich auf Leiden bezieht, so findet er hier seine angemessene Stellung.

5. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vergl. §. 43, 3 und über den Anfang so wie über die Verbindung der Worte *ὁ κύριος ἐγγὺς* mit dem Vorigen vergl. §. 95, 9. Das *καὶ* V. 7 scheint wie V. 9 die Bedeutung „daher" wenigstens mit zu umfassen, da die folgende Verheißung sich sehr bestimmt als eine Folge der Ermahnung V. 6 fassen läßt. V. 7 ist das *ὑπερέχουσα* bald „unbeschreiblich" bald superior omni intelligentia et sensu erklärt worden. Den besten Sinn gewinnt es durch die Beziehung auf die Wirkung des Friedens Gottes. Das *νοῦν* aber übersetzt Luther hier unrichtig mit Vernunft statt mit Verstand, und eben so das *φρουρήσει* mit „bewahre" statt „wird bewahren," endlich das *νοήματα* mit „Sinnen" statt „Gedanken." Aus der richtigen Fassung dieser Worte ergiebt sich folgender Sinn des *ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*: welcher eine größere seligere Wirkung hat, als aller Verstand, mit welchem der Mensch sorgt, oder auf Abwendung der Leiden denkt.

Paulus ermahnt hier die Christen nicht zu sorgen sondern zu beten und zeigt mit dem Frieden Gottes die Wirkung des Gebetes und deren Vorzug vor den Sorgen. V. 6 u. 7 hängen also genau zusammen, während die ersten Worte V. 8 eine neue Ermahnung deutlich ankündigen. Die Ermahnung hat offenbar gleichen Werth für alle Christen. Da alles Sorgen sich auf Leiden, theils auf wirkliche und gegenwärtige, theils auf eingebildete und zukünftige bezieht, so betrifft die Ermahnung dieser Perikope das Verhalten des christlichen Gemüthes in Leiden und findet demnach hier ihre angemessene Stellung.

6. Mit diesem Abschnitte beginnt 2, 1 eine neue Ermahnung. Das *οὖν* V. 1 ist für den Zusammenhang von geringer Bedeutung und bezieht sich wahrscheinlich nicht auf 1, 18 sondern

auf 1, 13. Der Anfang der Perikope bei V. 1 ist deshalb unbedenklich. V. 1 wird das χάριτι besser auf das Lehramt des Timotheus als auf das durch die göttliche Gnade mitgetheilte Leben überhaupt bezogen, wie de Wette erklärt, da auch V. 2 lediglich von der Lehrthätigkeit des Timotheus die Rede ist. V. 6 ist der Sinn, daß der Ackersmann, weil er arbeitet (τὸν κοπιῶντα), die Früchte zuerst genießen soll. V. 8 hätte die Uebersetzung deutlicher „als den, der von den Todten auferstanden ist.“ V. 10 wird das vieldeutige διὰ τοῦτο am besten auf das unmittelbar Vorangehende „das Wort Gottes ist nicht gebunden“ bezogen. Eben so muß das πιστὸς ὁ λόγος V. 11 schon wegen des folgenden γάρ auf das unmittelbar Vorangehende, nämlich die Errettung oder Beseligung der Auserwählten bezogen werden. V. 13 erklärt de Wette das „Bleibt er treu“ treffend dadurch, daß Gottes Verläugnen Folge seines Sichgleichbleibens ist.

Der Verf. ermahnt in diesem Abschnitte den Timotheus zuerst in seinem Lehramte stark und thätig V. 1 u. 2, dann mit Hinweisung auf die drei Beispiele, des Kriegers, des Wettkämpfers und des Ackersmanns, in Leiden geduldig zu sein V. 3—6, fodert ihn hierauf zum Verständniß des Gesagten V. 7 und zum Andenken an Christum den Auferweckten auf, und spricht, nachdem er dabei seiner eignen Leiden und des Zweckes derselben, des Heils der Auserwählten, V. 9 u. 10 gedacht hat, die Hoffnung der Christen aus, mit Christo zu leben, wenn sie mit Christo gestorben sind V. 11—13. Alle diese Sätze hängen in so fern zusammen, als die Geduld im Leiden, zu welcher der Verf. V. 3—10 ermahnt, sich zu der Lehrthätigkeit V. 1 u. 2 als wesentliche Bedingung und Voraussetzung verhält, V. 11—13 aber die Ermahnung zur Geduld unterstützt. V. 14 beginnt eine neue Ermahnung, welche zu der bisherigen in keiner Beziehung steht. Die Ermahnung zur Lehrthätigkeit enthält viele persönliche und örtliche Beziehungen. Dagegen hat Alles, was der Verf. hier in Absicht der Leiden sagt, einen allgemein christlichen Werth, zumal V. 8 den tiefsten Grund aller christlichen Hoffnung und V. 11—13 die christliche Hoffnung im Leiden selbst unmittelbar ausspricht. Die Stellung dieses Abschnittes als Perikope muß deshalb von denjenigen Sätzen abhängig gemacht werden, die sich auf Leiden beziehen, die nun der Bedeutung dieses Sonntags sehr bestimmt entsprechen.

7. Das δὲ V. 10 bezeichnet nur den Gegensatz des in diesem Abschnitte enthaltenen Lobes des Timotheus zu dem vorangehenden Tadel der Irrlehrer, welches für sich verständlich ist und als Anfang eines neuen Abschnittes betrachtet werden kann. Das παρηκολούθηκας wird von de Wette richtig übersetzt: „du bist nachgefolgt*).“ Das ἀγωγῇ ist von Luther mit „Weise“ statt „Aufführung“ zu unbestimmt übersetzt. V. 12 übergeht Luther das wichtige δὲ. Der Sinn des Satzes ist: Aber auch alle, die fromm leben wollen in Christo Jesu, werden verfolgt werden.

Der Verf. knüpft in diesem Abschnitte an das Lob, welches er dem Timotheus wegen seiner treuen Nachfolge in der Lehre, in seiner ganzen Handlungsweise, insbesondere aber in seiner Ertragung von Leiden ertheilt V. 10 u. 11, die Lehre, daß alle, die gottselig leben wollen, verfolgt werden werden V. 12, und zeigt dann mit der Lehre, daß es mit den bösen Menschen je länger je ärger wird V. 13, daß letztere ungeachtet der Leiden der Frommen V. 12 in einem traurigern Zustande sind als diese. Da auf diese Weise V. 13 sich mit auf den Anfang des Abschnittes V. 10

*) Andre erklären: „Du bist als Augenzeuge nachgegangen,“ noch Andre übersetzen: „Du hast kennen gelernt,“ und Luther sagt: „Du hast erfahren.“ Die beiden letzteren Auffassungen sind offenbar zu unbestimmt, die zweite paßt nicht zu den auch erwähnten Verfolgungen.

u. 11 bezieht, so muß die Perikope bis V. 13 ausgedehnt werden, wo sie jedoch wegen der neuen Ermahnung V. 14 sicher schließt. Die beiden ersten Verse dieses Abschnittes sind zwar persönlich, aber die Lehre von den Leiden der Gläubigen V. 12, welche bereits V. 10 u. 11 hervortritt, hat einen allgemeinen Werth. Sie begründet die diesem Abschnitte als Perikope hiermit angewiesene Stellung.

8. Die Begrenzung dieses Abschnittes ist schon durch die Ausschließung seiner Umgebungen §. 39, 8 u. 9 sichergestellt. V. 16 ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, welche Vertheidigung der Verf. meint. De Wette bezieht die Worte auf die erste Gefangenschaft. Am Schluß des Verses schwanken die Ausleger zwischen eigentlicher und bildlicher Auffassung. Die bildliche, von der Todesgefahr überhaupt, wird mit Recht von de Wette vorgezogen. V. 18 sollte die Uebersetzung statt „von allem Uebel" sagen „von allem bösen Werke*)."

Der Verf. sagt hier, daß er bei seiner ersten Verfolgung von Allen verlassen, aber vom Herrn gestärkt und aus der Todesgefahr errettet worden sei, und äußert dabei die Hoffnung durch den Herrn von allen bösen Werken erlöset und in das himmlische Reich eingeführt zu werden. Der Anfang des Abschnittes ist zwar rein persönlich, das Ende aber, weil es eine allen Christen gemeinsame Hoffnung ausdrückt, allgemein. Diese Hoffnung begründet diese Stellung der Perikope, weil sie sich auf die Erlösung von bösen Werken, also auf Leiden, wennauch nur auf eine bestimmte Art derselben bezieht.

9. Dieser Abschnitt setzt die Reihe der 10, 19 begonnenen Ermahnungen mit einer neuen fort und ist in so fern von dem Vorangehenden unabhängig. V. 1 sollte die Uebersetzung statt „Haufe" „Wolke" haben und das Bild des Urtextes beibehalten. Auch die folgenden Worte der Uebersetzung sind ungenau statt „lasset uns ablegen alle Last und die uns verunreinigende Sünde." Die Erklärung des ὄγκον von irdischen Sorgen scheint, zumal wegen des Folgenden „uns umringenden Sünde," dem Zusammenhange angemessener als die von jüdischen Vorurtheilen, welche de Wette vorzieht. V. 2 erscheint die Erklärung des ἀρχηγὸν durch „Urheber" sinnvoller als die durch „Vorgänger." Statt „da er wohl hätte mögen Freude haben" hätte die Uebersetzung hier passender und kürzer „für die ihm bevorstehende Freude." Die Freude ist die Freude des Sieges, den Christus erlangte, und das ἀντὶ ist hier nicht mit „statt" sondern mit „für" zu erklären. V. 3 sollte statt „Gedenket" stehen: „Betrachtet, Erwäget." Am Schluß verbindet die Uebersetzung die Worte falsch, und sollte nach de Wette heißen: „damit ihr nicht ermattet, in euren Seelen erschlaffend." V. 5 schiebt die Uebersetzung „bereit" ein, und hat im Folgenden wiederholt „Kinder" statt „Söhne." V. 9 hat die Uebersetzung sehr unbestimmt „Leibliche Väter" — und „geistigen Vater" statt „Väter unsres Fleisches" und „Vater der Geister**)." V. 10 muß das πρὸς bei ὀλίγας ἡμέρας vom Zweck der Erziehung verstanden werden, nicht von der Zeit. V. 12 unterscheidet sich von der Ermahnung V. 1 u. 3 nur dadurch, daß hier die Ermattung und Erschlaffung als bereits eingetreten gedacht wird, während V. 3 vor ihrem möglichen Eintritt warnt. Wie nun V. 12 sich schon wegen der Aehnlichkeit mit

---

*) Aber die Worte selbst lassen die beiden Erklärungen von bösen Werken des Verf. und von bösen Werken Andrer an ihm zu. De Wette folgt der ersteren Erklärung, und zwar wegen V. 6. Allein die Vorstellung einer Erlösung von eignen bösen Werken ist gezwungen. Wir ziehen deshalb die Erklärung von bösen Werken Andrer an dem Verf. mit Lünemann vor, zumal der Verf. bereits von erlittenen Verfolgungen gesprochen hat.

**) Doch schwankt die Auslegung des τῶν πνευμάτων so, daß Einige an Geister im unbestimmten Sinne denken, Andre hier eine Bezeichnung Gottes als Urhebers alles geistigen Lebens und als Schöpfers der Seelen finden, noch Andre diese Worte von Gott als Urheber der Geistesgaben verstehen. Die letzte Erklärung ist vorzuziehen, da, wie Bleek richtig bemerkt, der Verf. der Analogie nach eigentlich hätte schreiben müssen: τῷ πατρὶ τοῦ πνεύματος ἡμῶν.

V. 1 u. 3 auf Leiden bezieht, so läßt auch V. 13 die Beziehung auf Leiden sehr gut zu, so daß es nicht nöthig ist hier mit de Wette an den Rückfall unter das mosaische Gesetz zu denken*). Am Schluß V. 13 sollte die Uebersetzung heißen: damit das Lahme nicht hinweggewendet sondern geheilt werde.

Der Verf. ermahnt in diesem Abschnitte, anknüpfend an die eben erwähnten Beispiele des Glaubens, zur Geduld im Aufsehen auf Christum, der das Kreuz erduldet hat V. 1—3, unterstützt diese Ermahnung mit der Bemerkung, daß seine Leser noch nicht bis zum Tode widerstanden, und daß sie den Trost der Schrift vergessen haben V. 4 u. 5, daß Gott sich durch Leiden als Vater erweist V. 5—10, und daß alle Leiden heilsame Folgen haben V. 11, und wiederholt seine Ermahnung mit Rücksicht auf die eben überstandenen Leiden der Empfänger des Briefes V. 12 u. 13. Nachdem der Verf. jene Ermahnung (V. 1—3) ausgeführt hat, geht er V. 14 zu einer neuen über. Die Ermahnung dieses Abschnittes bezieht sich nur V. 4 u. 12 entfernt auf persönliche und vorübergehende Umstände, ist aber fast durchgängig allgemein und betrifft sehr bestimmt die Leiden.

10. Ueber die Zuziehung der Ueberschrift zur Perikope vergl. §. 111, 1. Das schwierige *δώδεκα φυλαῖς* wird am besten vom geistigen Israel, nicht bloß von Judenchristen verstanden. V. 2 wird das *πειρασμοῖς* am besten mit de Wette von Leiden und Verfolgungen erklärt, vergl. 1. Petr. 1, 6. V. 3 hat die Uebersetzung falsch „so er rechtschaffen ist" statt „Prüfung des Glaubens." V. 4 geben die Worte „die Geduld soll fest bleiben bis an das Ende" den Sinn des Urtextes *ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω* nicht richtig wieder**). Das vorangehende *κατεργάζεται* begünstigt die Erklärung des *ἔργον* mit Wirkung. Der Apostel stellt V. 3 die Geduld als Wirkung des Glaubens dar, und sagt V. 4, daß wiederum die Geduld eine vollkommene Wirkung haben solle. Der Satz sollte übersetzt sein: „die Geduld sei ein vollkommnes Werk." V. 5 ist mit *σοφία* die sittliche Weisheit gemeint, und zwar mit besonderer Beziehung auf Leiden. V. 8 ist „Zweifler" eine ungenaue Uebersetzung des *ἀνὴρ δίψυχος*. Der Sinn ist: „ein Mann, der auf Gott und die Welt gerichtet ist, ein in sich uneiniger Mann," wie de Wette übersetzt. V. 10 muß aus dem Vorigen hinzugedacht werden: Rühme sich seiner innern Höhe bei der Niedrigkeit, in welcher er sich wegen der Vergänglichkeit des Reichthums eben so wie der Arme befindet. V. 11 schwächt die Uebersetzung die Lebhaftigkeit der Rede durch Veränderung der Aoriste in das Präsens. V. 12 stände statt „erduldet" besser „besteht."

Jakobus ermahnt hier seine Leser es für lautre Freude zu achten, wenn sie in mannigfaltige Versuchungen fallen V. 2, weil die Prüfung Geduld wirkt V. 3, und bemerkt dabei, daß die Geduld selbst ein vollkommnes Werk sein müsse V. 4, ferner daß Jeder, dem es an der zu der Geduld erfoderlichen Weisheit fehlt, sich diese von Gott erbitten müsse V. 5—8, dann daß Jeder, der Niedrige und der Reiche, sich seiner innern (durch Christum erlangten) Höhe freuen müsse V. 9—11, endlich daß der Geduldige die Krone des Lebens erhält V. 12. Demnach stehen alle Sätze V. 1—12 in einem Zusammenhange, welcher die Ausdehnung der Perikope bis V. 12 fodert, während die neue Wendung, welche die Darstellung V. 13, wie wir §. 90, 15 nach-

*) Denn die richtigen und graden Schritte, zu denen der Verf. ermahnt, sind den unrichtigen und falschen entgegengesetzt, zu welchen die Leiden Viele veranlassen, und die Heilung, welche der Verf. als Zweck der richtigen Schritte bezeichnet (*ἰαθῇ*) ist von ihm selbst V. 11 eben nachgewiesen worden.

**) De Wette erklärt das *ἔργον τέλειον* mit „thätige Tugend," aber nach dieser Erklärung treten die Worte aus dem Zusammenhange heraus.

weisen, nimmt, die Schließung der Perikope bei V. 12 gestattet. Der Inhalt dieser Perikope ist, wie ohne weitere Nachweisung klar ist, durchaus allgemein christlich. Da nun der ganze Abschnitt die Ermahnung V. 2 ausführt, und da die Geduld, die hier beschrieben ist, das Verhalten des christlichen Gemüthes in und zu den Leiden bezeichnet, so fodert diese Perikope mit ihrem ganzen Inhalte die ihr hiermit angewiesene Stellung.

11. Der Anfang der Perikope bei V. 7 ist ungeachtet des οὖν zulässig, weil der Grund, auf welchen dasselbe zurückweist, das Gericht des Herrn, in diesem Abschnitte selbst noch einmal hervorgehoben wird. Dazu kommt, daß im Folgenden nicht bloß wie im Vorigen von denjenigen Leiden, welche die Reichen den Armen verursachen, sondern von allem Leiden die Rede ist, wie die angeführten Beispiele zeigen. Eben deshalb scheint das ἀδελφοὶ V. 7 nicht, wie de Wette will, bloß auf die Unterdrückten V. 4—6 sondern auf die Leser überhaupt bezogen werden zu müssen. V. 7 (Ende) hat die Uebersetzung falsch „bis er" statt „bis sie" und „Morgen- und Abendregen" statt „Früh- und Spätregen." V. 9 sollte nach der richtigeren Lesart statt „nicht verdammt werdet" stehen „nicht gerichtet werdet." V. 11 drückt die Uebersetzung mit „die erduldet haben" die keinesweges sichere und deutliche Lesart ὑπομείναντας aus, während die gewöhnliche den guten Sinn „Duldenden, Ausharrenden" giebt. „Das Ende des Herrn" erklärt de Wette hier gewiß richtig: „das Ende, welches der Herr (Gott) gab" nicht das Ende, welches der Herr (Christus) nahm.

Die Ermahnung zur Geduld, mit welcher der Abschnitt beginnt, wird zuerst durch das Beispiel des Ackersmannes V. 7, dann durch die Nähe des Gerichtes des Herrn V. 8 begründet, hernach aber durch die Warnung vor dem Seufzen wider einander V. 9 und die Hinweisung auf das Beispiel der Propheten V. 10 und des Hiob ausgeführt. Bis V. 11 gehen also alle Sätze im klaren Zusammenhange fort, während V. 12 eine ganz neue Ermahnung folgt. Nur in der bestimmt hervortretenden Meinung, daß das Gericht des Herrn nahe sei, enthält dieser Abschnitt eine temporäre, eigenthümliche Ansicht des apostolischen Zeitalters. Da er mit seinem übrigens ganz allgemeinen Inhalte die Leiden und die christliche Gemüthsverfassung in denselben, die Geduld, betrifft, so gehört er diesem Sonntage sehr bestimmt an.

12. Die V. 12 mit einer eignen Anrede beginnende Ermahnung setzt den schon 3, 13—22 hervortretenden Gedanken, daß Christen Verfolgungen ertragen sollen wie Christus, weiter fort. Dieser Zusammenhang mit dem Vorigen kann aber bei der Bestimmung der Perikopen keine Berücksichtigung finden, weil eben ein andrer Abschnitt zwischen dieser Ermahnung und jener Erwähnung liegt. V. 12 sollte statt „Euch begegnet" stehen „unter Euch eingetreten ist." V. 13 übergeht die Uebersetzung das καθὸ völlig und sollte heißen: „sondern in dem Maaße, als ihr an Christi Leiden Theil nehmt ꝛc." V. 14 schiebt die Uebersetzung ohne Noth „der Geist, welcher ist" ein. Auch ist die Uebersetzung „bei ihnen" und „bei Euch" unklar statt „in Rücksicht auf sie" und „in Rücksicht auf Euch." V. 15 sollte statt „Niemand aber" stehen „Nämlich (γὰρ) Niemand." V. 16 sollte statt mit „in solchem Fall" mit „preise Gott in dieser Rücksicht" schließen.

Der Apostel ermahnt in diesem Abschnitte seine Leser sich der eingetretenen Leiden in dem Maaße, als sie durch dieselben an den Leiden Christi Theil nehmen, zu freuen, damit sie sich auch bei der Offenbarung der Herrlichkeit Christi freuen V. 13, und beruft sich für die Seligkeit durch Leiden auf die Herrlichkeit des auf den Christen ruhenden Geistes V. 14. Er ermahnt hierauf, daß Keiner leide wie ein Verbrecher, oder ein Unrecht begehe um den Leiden zu entgehen, und daß Jeder leidend als ein

Christ Gott preise in dieser Rücksicht V. 16, und begründet diese Ermahnung durch die Hinweisung auf die Nähe des göttlichen Gerichts V. 17 u. 18. An diesen Grund der Ermahnung knüpft er die Ermahnung selbst noch einmal als Folgerung, nur mit der Abänderung an, daß er die Leidenden ermahnt ihre Seelen Gott als treuem Schöpfer hinzugeben und Gutes zu thun. Alle diese Sätze hängen untereinander durch die Ermahnung sich der Leiden zu freuen genau zusammen. Denn die Ermahnung V. 15 u. 16 stimmt im Wesentlichen mit der V. 13 überein, und V. 19 faßt beide als die eigentliche Spitze des Ganzen zusammen. Die Ermahnung selbst hat für alle Christen gleichen Werth. Nur die auch hier hervortretende Meinung von der Nähe des Gerichts des Herrn ist partikulär und dem apostolischen Zeitalter eigenthümlich. Bei V. 19 schließt der Abschnitt, weil das Folgende eine neue Ermahnung enthält, sehr bestimmt ab. Da er nun durchweg Leiden und das Verhalten des Christen in denselben betrifft, so findet er hier seine durchaus begründete Stellung.

13. Ueber den Anfang der Perikope bei V. 6 vergl. §. 108, 10.

Die Demuth, zu welcher Paulus hier V. 6 ermahnt, muß offenbar lediglich von der demüthigen Unterwerfung in Leiden verstanden werden, weil der Apostel dabei auf die gewaltige Hand Gottes hinweist, weil er dabei von dem Erhöhen zur rechten Zeit spricht, weil V. 7 sogleich die Ermahnung alle Sorge auf Gott zu werfen folgt, und weil überhaupt Leiden der Leser in diesem Briefe wiederholt erwähnt werden. Die folgende Ermahnung bezieht sich zwar auch noch auf die Leiden der Christen, faßt sie aber lediglich als Versuchungen, und nimmt dadurch eine abweichende Richtung. Die vorliegende Ermahnung ist so allgemein gefaßt und so klar, daß ihr Werth als Perikope keinem Bedenken unterliegt. Sie entspricht mit ihrer ganzen Absicht der Bedeutung dieses Sonntages.

V. Sonntag nach Trinitatis.

(Zweiter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 93. Der Erwerb der zeitlichen Güter §. 17, 2.

1.	Matth.	6, 19—21; Luk. 12, 33 u. 34.	„Ihr sollt Euch nicht Schätze sammeln auf Erden."
2.	"	6, 24–34; Luk. 12, 22—32; Luk. 16, 13.	„Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon."
3.	Luk.	12, 13—21.	„Niemand lebt davon, daß er viel Güter hat."
4.	"	16, 10—12.	„Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Großen treu."
5.	1. Kor.	9, 1—18.	Paulus hat, obgleich dazu berechtigt, von den Gemeinden nicht Unterhalt gefodert.
6.	Ephes.	4, 28.	Der Dieb schaffe etwas Gutes.
7.	Philipp.	4, 10—14.	Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht.
8.	1. Theff.	4, 6— 8.	Niemand bevortheile seinen Bruder im Handel.
9.	"	4, 9—12.	Suchet eine Ehre darin, daß Ihr stille seid und das Eure schaffet.
10.	2. Theff.	3, 6—12.	Ermahnung mit stillem Wesen zu arbeiten und eignes Brodt zu essen.
11.	1. Tim.	6, 6—16.	Die Frömmigkeit mit Genügsamkeit ist ein großes Erwerbsmittel.
12.	"	6, 17—19.	Den Reichen in dieser Welt gebiete, daß sie nicht stolz seien.
13.	Hebr.	13, 5 u. 6.	Der Wandel sei ohne Geiz.

1. Nach Matth. warnt Christus hier vor dem Streben nach dem Besitz der irdischen Güter, und fodert zum Streben nach den himmlischen auf, indem er zeigt, daß jene vergänglich, diese unvergänglich sind und daß das Herz des Menschen auf die Erde oder auf den Himmel gerichtet ist, je nachdem er irdische oder himmlische Güter zu erlangen trachtet. Lukas stellt dieser bei ihm an die Jünger (12, 22) gerichteten Auffoderung statt

jener Warnung eine andre Auffoderung voran, welche jedoch, weil sie das willige Hingeben der zeitlichen Güter betrifft, der Absicht nach mit jener ganz zusammenfällt. Dieser Ausspruch hängt zwar mit der ganzen Bergpredigt in so fern zusammen, als er den Grundbegriff derselben, die Gerechtigkeit, in einer bestimmten Beziehung erläutert, drückt aber selbst diesen Zusammenhang nicht aus und ist seiner Form nach bildlich und gnomisch. Er bildet deshalb bei Matthäus wie bei Lukas eins der Aphorismen der Reden Christi, deren besondre Behandlung schon durch ihre Form erleichtert und gesichert ist. Er geht offenbar von dem Streben nach irdischen Gütern aus, und die Auffoderung nach den himmlischen Gütern zu streben ist hier ihrem Inhalte wie ihrer Form nach durch die Warnung vor dem Streben nach den irdischen bedingt. Er findet also als Perikope nach §. 48 hier seine angemessene Stellung.

2. Der Satz, mit welchem dieser Abschnitt bei Matthäus anfängt, steht eben so wenig in Absicht der Form als in Absicht des Inhalts mit dem unmittelbar vorangehenden 6, 22 u. 23 in Verbindung. Der Anfang einer neuen Perikope bei V. 24 kann deshalb bei Matthäus keinem Bedenken unterliegen, wenngleich die Synopsis diesen Abschnitt mit der ganzen Bergpredigt zu einem einzigen, größeren verbindet. Da Matthäus diesen Abschnitt wie die ganze Bergpredigt in dem größten Umfange mittheilt, so folgen wir bei der Betrachtung desselben als Perikope dem Matthäus. V. 33 ist das πρῶτον kritisch unsicher, und paßt in so fern nicht in den Zusammenhang, als im Anfange des Abschnittes alles Streben nach dem Irdischen untersagt ist. Mit dem μεριμνᾷν wird im ganzen Abschnitte ein ängstliches Sorgen mit Furcht vor der Zukunft gemeint.

Nach Matthäus spricht hier Christus zuerst den allgemeinen Satz aus, daß Niemand Gott und dem Reichthum zugleich dienen kann, leitet aus diesem Satze (διὰ τοῦτο V. 25) die Folgerung ab, daß die Menschen nicht mit Furcht vor der Zukunft für ihre Nahrung sorgen sollen, weist zur Bekräftigung dieser Ermahnung auf die Vögel hin V. 26, zeigt dann, daß Niemand der Dauer seines Lebens (ἡλικία, nicht Länge des Leibes) etwas zusetzen kann V. 27, sagt dann weiter, daß die Menschen eben so wenig, wie für die Nahrung, für die Kleidung ängstlich sorgen sollen, und bekräftigt diese Ermahnung durch Hinweisung auf die Gewächse V. 28—30, faßt hierauf die beiden Warnungen vor der Sorge um die Nahrung und die vor der Sorge um die Kleidung zusammen V. 31 u. 32, versichert, daß Gott um alle diese Bedürfnisse wisse, und schließt, nachdem er auf diese Weise die Warnung vor dem Streben nach dem Irdischen in V. 24 ausgeführt hat, mit einer Ausführung der andern Hälfte von V. 24, in der er ermahnt nach dem Reiche und nach der Gerechtigkeit Gottes zu trachten und alles Sorgen mit Furcht zu unterlassen. Dieser Zusammenhang der Sätze fodert die Ausdehnung der Perikope bis V. 34. Auch hier finden wir wie bei der Perikope zu 1 die Auffoderung nach der Gerechtigkeit Gottes zu trachten in Verbindung mit der Warnung vor dem Trachten nach dem Zeitlichen, nach dem Besitz vieler irdischer Güter. Da die letztere von V. 24—32 u. 34 ausgeführt wird, die erstere aber nur in V. 33 enthalten ist, so hat jene hier das entscheidende Uebergewicht, welches nach §. 48 die der Perikope hiermit angemessene Stellung fodert.

3. Die Erzählung von der Auffoderung eine Erbstreitigkeit zu schlichten, welche

ein Ungenannter an Christum richtete, unterbricht eine Rede Christi an die Jünger ohne irgend einen sachlichen Zusammenhang. Es erscheint deshalb zulässig mit Luk. 12, 13 eine Perikope zu beginnen, obgleich die Synopsis den vorliegenden Abschnitt mit dem ganzen Kapitel (Luk. 12) in einen größeren zusammenfaßt. Der in diesem Abschnitte enthaltene Ausspruch Christi V. 15 gestattet an und für sich die Erklärung: „Niemand hat und unterhält sein zeitliches Leben von seinen Gütern dadurch und dann, wenn er deren viele hat," eben so wie die andre: „Niemand gewinnt ewiges Leben, die Seligkeit, aus seinen zeitlichen Gütern dadurch und in dem Falle, daß er deren viele hat." Die erste dieser Erklärungen paßt weniger in den Zusammenhang, weil Christus nach derselben, wennauch die Unfähigkeit des Reichthums das Leben zu verlängern, doch nicht die Gefahren des Strebens nach demselben ausspricht, und nur die Erinnerung an diese Gefahren die Warnung vor dem Geiz, die diesem Satze vorangeht, begründen kann. Wogegen nun Christus nach der andern Erklärung mit diesem Satze gradehin sagt, daß Reichthum kein Mittel ist das Leben oder dasjenige Gut zu erlangen, welches er wiederholt für das größte und höchste erklärt hatte. Auf diesen Ausspruch folgt hier ein Gleichniß, mit welchem Christus zeigt, daß die Freude über den Besitz vieler zeitlicher Güter, auch wenn diese Güter vor den Gefahren des Verderbens geschützt sind, immer unzulänglich ist und niemals volle Befriedigung gewähren kann, weil die Bedingung, unter welcher allein der Besitz der zeitlichen Güter fortdauern kann, die Dauer des zeitlichen Lebens selbst, ungewiß ist. In so fern nun eben so wohl der Ausspruch Christi V. 15 als die Gleichnißrede V. 16—21 durch die Auffoderung V. 13 und deren Abweisung V. 14 veranlaßt ist, und V. 15 wie V. 16—21 die Unzulänglichkeit des Besitzes vieler Güter darstellen, hängen alle Theile dieses Abschnittes genau zusammen. Mit V. 21 aber schließt diese Erzählung sehr bestimmt ab, und V. 22 ff. steht nur in einer entfernten Beziehung zu derselben.

Die Veranlassung zu den Reden Christi in diesem Abschnitte hängt mit andern Ereignissen seines Lebens so wenig zusammen, daß dieser Abschnitt der zweiten Hälfte des Kirchenjahres zugewiesen werden kann. Da neben den Aussprüchen Christi V. 15—21 hier auch der ablehnende V. 14 erscheint, so sind die hier mitgetheilten Aussprüche Christi ihrem Inhalte nach sehr verschieden. Allein der Inhalt von V. 15—21 hat, zumal in Verbindung mit V. 12 u. 13, hier bei Weitem das Uebergewicht und muß die Stellung dieser Perikope leiten. §. 48.

4. Ueber den Anfangspunkt dieses kurzen Abschnittes, der in der Synopsis mit 16, 1—9 verbunden ist, vergl. §. 100, 2. Da der Mammon der Ungerechtigkeit hier V. 11 wie V. 9 lediglich vom Besitz vieler irdischer Güter, dem Reichthum, verstanden werden muß, so kann das ἐλαχίστῳ und πολλῷ V. 10 nur vom zeitlichen Gute verstanden werden. Das ἀληθινὸν und ὑμέτερον V. 11 u. 12 muß schon wegen des Gegensatzes μαμμῶν τῆς ἀδικίας und ἀλλότριον auf Geistiges und das unveräußerliche Eigenthum der Christen, das Heil in Christo, bezogen werden. Das „treu" aber V. 10 bestimmt sich durch den Gegensatz ἄδικος als gerecht, also als treu gegen Gott, fest und beharrlich in der Beobachtung seiner Gebote.

Christus sagt hier, daß Untreue und Unrecht in Beziehung auf das irdische Gut immer Untreue und Unrecht ist, möge sie an Vielem oder Wenigem begangen werden, und daß sie den Menschen hindert zum Besitz des wahren Gutes, des Heils in Christo, zu gelangen. Da V. 13 nach der Anordnung der Synopsis von uns schon

als Parallele zu Matth. 6, 24 berücksichtigt worden ist, so beschränkt sich diese Perikope auf V. 10—12. Diese Aussprüche Christi aber betreffen den Erwerb der zeitlichen Güter, da Untreue und Unrecht an denselben in der Absicht begangen wird sie zu erwerben.

5. Der Apostel, welcher sich in dem Hauptabschnitte 8, 1—11, 1 über den Genuß des Götzenopferfleisches und die Theilnahme an den Götzenopfermahlzeiten erklärt, setzt im vorliegenden Abschnitte die Vorhaltung seines eignen Beispiels, auf welches er durch die Ermahnung zur Enthaltsamkeit geführt worden ist (8, 13), fort. Die Darstellung nimmt indeß hier nicht allein in so fern eine neue Wendung, als Paulus hier lediglich seine eigne Handlungsweise schildert, sondern auch in so fern als Paulus hier nicht mehr wie bisher die Enthaltsamkeit von Speisen, vielmehr die Enthaltsamkeit in einer andern Beziehung erörtert. Auch die fragende Form, in welcher Paulus 9, 1 seine Darstellung fortsetzt, beweist den Anfang einer neuen Gedankenreihe*). V. 6 übersetzt Luther nach der falschen Lesart τοῦ ἐργάζεσθαι statt τοῦ μὴ ἐγράζεσθαι, und nimmt dieses letzte Wort gradehin für „thun" statt erwerben, verdienen. Der Gedanke des Apostels ist: „habe ich und Barnabas allein nicht die Macht nichts zu erwerben?" d. h. ich habe mit Barnabas dieselbe Macht, welche die andern Apostel haben, nämlich ohne durch irgend eine Nebenarbeit meinen Unterhalt zu erwerben, bloß die Pflichten des apostolischen Amtes zu erfüllen und mich von den Gemeinden unterhalten zu lassen. V. 14 ist die Beziehung des κύριος auf Christum wahrscheinlicher als die auf Gott, da Aussprüche Christi angeführt worden sind (Matth. 10, 10 u. Luk. 10, 8). V. 17 erklären Einige das ἑκὼν, wie Luther übersetzt, „mit Lust und Freude" oder mit „freudigem Eifer;" allein nach dieser Erklärung ist der folgende Satz ganz leer und bedeutungslos. In Rücksicht auf den folgenden Satz kann das ἑκὼν, wie de Wette bemerkt, nur von einer Freiheit verstanden werden, welche der Apostel nicht hatte, und des ἄκων nur von der ἀνάγκη, in welcher er sich nach V. 16 befand, so daß der Sinn des ganzen Verses ist: „Wenn ich das Evangelium ohne innern Drang, ohne innre Nothwendigkeit, verkündigte, so hätte ich Lohn; wenn und da ich es aber aus innerm Drange verkündige, so habe ich zwar keinen zeitlichen Lohn, aber doch die Verwaltung des Amtes und in und mit dieser schon meine ganze Befriedigung." V. 18 ist „am Evangelio" eine falsche Uebersetzung des ἐν εὐαγγελίῳ, welches hier nur bedeuten kann: bei der Verkündigung des Evangeliums.

Paulus sagt in diesem Abschnitte: Auch ich bin ein Apostel V. 1, Ihr selbst seid der Beweis dafür V. 2, und eben dieses ist meine Rechtfertigung gegen diejenigen, die mich zur Untersuchung ziehen wollten V. 3. Aus seiner apostolischen Würde leitet er die Berechtigung auf Kosten der Gemeinden zu leben, ein Weib auf Kosten der Gemeinden mit umherzuführen, und keine besondre Arbeit um des Erwerbs willen zu verrichten her V. 4—6, und beweist dieselbe noch durch die Beispiele des Kriegers, des Weinbauers, des Hirten V. 7, dann durch Berufung auf das Gesetz und die Schrift V. 8—10, durch den hohen Werth dessen, was er als Apostel gegeben hat, in so fern dieß geistig, der Unterhalt, den er fodern könnte, aber nur leiblich ist V. 11, durch die Hinweisung auf das gleiche Recht andrer Apostel V. 12, auf das Recht der jüdischen Priester V. 13, endlich durch Berufung auf einen Befehl des Herrn V. 14.

---

*) V. 1 stellen die bedeutendsten Autoritäten die beiden Fragen, mit denen dieser Vers beginnt, in umgekehrter Folge wie die recepta und Luthers Uebersetzung. Diese umgekehrte auch von Griesbach aufgenommene Folge ist deutlicher und paßt zu dem Folgenden schon darum besser, weil der Apostel zunächst an die in der zweiten Frage liegende Voraussetzung „ich bin ein Apostel" anknüpft. V. 3 ist das „fraget" eine etwas freie, jedoch nicht grade sinnstörende Uebersetzung des ἀνακρίνουσιν.

Er sagt dann, daß er von dieser so bewiesenen Berechtigung keinen Gebrauch gemacht habe, dieß auch nicht etwa deshalb erwähne, damit er künftig den Unterhalt von der Gemeinde erhalte V. 15, 16 u. 17, daß er aber demungeachtet einen Lohn habe, nämlich eben den, daß er das Evangelium kostenfrei gemacht, und bei der Verkündigung desselben seine Macht nicht gemißbraucht habe V. 18. Diese durchaus zusammenhängende Darstellung eines Rechts, welches der Apostel hatte, und der eignen Verzichtleistung auf dasselbe wird zwar im Folgenden noch fortgesetzt, jedoch so, daß schon V. 19 der Gedanke an den Unterhalt des Apostels durch die Gemeinden ganz zurücktritt. Der Inhalt desselben ist in so fern partikulär und persönlich, als der Apostel in demselben wiederholt von sich aussagt, daß er für die Verkündigung des Evangeliums nicht den Unterhalt gefodert, das Evangelium vielmehr kostenfrei verkündigt habe, und diese Handlungsweise selbst als Ausnahme, nicht als Regel darstellt. Allein dieser Ausnahme gegenüber stellt er um so bestimmter nicht bloß den allgemeinen Satz, daß auch die Lehrer leiblichen Lohn zu fodern berechtigt sind, sondern auch den noch allgemeinern, daß jeder Arbeiter Lohn verdient, dar, während er dabei durch die Vorhaltung seines eignen Beispiels die Verpflichtung aller Christen auch unentgeldlich für das Evangelium zu wirken ausspricht. Diese allgemeinen Gedanken des Abschnittes ordnen sich nun der Bedeutung dieses Sonntages von selbst unter. Sie allein können die Stellung der Perikope bestimmen, da in ihnen allein der Werth derselben als solcher liegt.

6. Diese Ermahnung kann nach §. 43, 3 für sich zur Perikope bestimmt werden. Das κλέπτων ist nicht bloß vom feinen Diebe sondern mit de Wette gradehin vom Diebe zu erklären, da Diebstahl und Müßiggang oft verbunden ist, und Paulus hier bei dem Diebe vorzüglich die Eigenschaft des Müßiggangs berücksichtigen konnte. Luthers Uebersetzung „Wer gestohlen hat" ist in jedem Falle ungenau. Das τὸ ἀγαθὸν bezeichnet vielleicht im Gegensatze zu κλέπτων das Gute im bestimmten sittlichen Sinne, kann aber auch vom Guten im weiteren Sinne, also vom Nützlichen verstanden werden wie Gal. 6, 10.

Der Apostel ermahnt hier den Dieb das Stehlen zu unterlassen, hingegen mit den Händen das Gute, Nützliche zu erwerben, damit er habe den Dürftigen zu geben. Beide Ermahnungen sind ganz allgemein ausgesprochen, und betreffen den Erwerb der zeitlichen Güter, und zwar so, daß die erste mehr verbietet, die zweite aber anweist und gebietet.

7. Mit V. 10 wendet Paulus sich von den bisherigen Ermahnungen zu andern Aeußerungen. V. 10 sollte statt „wieder" stehen „bereits einmal" (ἤδη ποτὲ). Die Worte „wacker geworden seid" geben das ἀνεθάλετε nicht genau wieder. Es sollte stehen „wieder Kraft gewonnen habt*)." Das „wiewohl" der Uebersetzung steht falsch für ἐφ ᾧ „worauf Ihr auch dachtet." V. 11 hat die Uebersetzung „bei welchen" statt „in welchen Umständen ich bin." V. 12 ist das περισσεύειν falsch mit „hoch sein" statt „Ueberfluß haben" übersetzt, und das ταπεινοῦσθαι ist im Gegensatz dazu durch „Mangel und Armuth" zu erklären. Das „ich bin geschickt" ist unbestimmter als μεμύημαι „ich bin eingeweiht." V. 13 steht das ἰσχύω im bestimmten Gegensatze zu dem οἶδα V. 12, so daß das Bisherige in doppelter Hinsicht erweitert wird, von dem Wissen auf das Können und von dem Gegensatze des Mangels und des Ueber-

*) Meyer findet diesen Sinn des Wortes unverträglich mit der Zartheit des Paulus und mit dem folgenden ἠκαιρεῖσθε. Er erklärt es vom Wiederaufblühen des Wohlstandes.

flusses auf Alles. Das Χριϛῷ am Schluß ist eine unächte aber gewiß richtige Erklärung. V. 14 ist mit dem θλίψει nicht bloß der Mangel sondern auch die Gefangenschaft gemeint.

Paulus verbindet hier mit der Aeußerung seiner Freude über das von der Gemeinde in Philippi erhaltene Geschenk zunächst die Versicherung, daß er sich nicht wegen des erlittenen Mangels freue V. 10 u. 11, begründet diese Erklärung damit, daß er eben sowohl Mangel als Ueberfluß zu ertragen verstehe und vermöge V. 11—13, und schließt dann mit einem nochmaligen Lobe der Handlung der Philippischen Christen. Alle diese Aeußerungen beziehen sich zwar auf einen einzelnen Vorgang, das Geschenk der Christen zu Philippi, und sind überdieß ihrer Form nach rein persönlich, drücken aber die Gesinnung und das Verhalten jedes Christen zu dem irdischen Gute, in so fern es Gegenstand des Besitzes und darum auch des Erwerbes ist, aus. Sie eignen sich deshalb zur Perikope und finden als solche hier ihre angemessene Stellung.

8. Dieser Abschnitt hängt zwar mit V. 1—5 dem Inhalte wie dem Ausdrucke nach in so fern sehr genau zusammen, als der Infinit. τὸ μὴ ὑπερβαίνειν V. 6 auf dieselbe Weise von dem τοῦτο γάρ ἐϛι θέλημα τοῦ θεοῦ abhängt, wie das ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν V. 5, also auch zu dem V. 3 anfangenden grammatischen Satze gehört: aber die Uebersetzung erleichtert die Theilung, da sie den Infinit. V. 6 durch „daß" auflöst und auf diese Weise dem V. 6 eine von dem Vorigen unabhängigere Form giebt. Nothwendig ist aber der Anfang einer Perikope bei V. 6 deshalb, weil V. 6 ff. die Habsucht, das Vorangehende aber die Hurerei, beide Ermahnungen also Laster betreffen, die so verschieden sind, daß sie nicht als Inhalt desselben Gottesdienstes im Kirchenjahre angesehen werden können. Zwar haben einige Exegeten das ὑπερβαίνειν auf Sünden der Unzucht bezogen, allein diese Beziehung ist von andern, als mit dem Wortsinn unverträglich, mit Recht verworfen worden. Der Ausspruch „der Herr ist Rächer über dieses Alles" bezieht sich freilich mit auf die im Vorigen erwähnten Sünden der Unzucht, und auch das ἀκαθαρσίᾳ V. 7 weist dahin zurück: allein jener Satz hat seine nächste Beziehung unläugbar in den V. 6 erwähnten Sünden, und auch dieses Wort gestattet eine Beziehung auf dieselben. V. 8 giebt das ἀθετεῖ keinen guten Sinn, wenn es auf den Bevortheilten als solchen bezogen wird, tritt dagegen in den besten Zusammenhang, wenn die eben ausgesprochene Ermahnung selbst als Objekt gedacht wird. Am Ende läßt die Uebersetzung das mit Nachdruck gesetzte καὶ, „der auch gegeben hat" aus, folgt aber, von der recepta ἡμᾶς abweichend, der richtigern Lesart ὑμᾶς.

Paulus warnt hier den Bruder zu bevortheilen, und begründet diese Ermahnung dadurch, daß der Herr Rächer über dieses Alles ist, weil er die Christen zur Heiligung berufen hat V. 6 u. 7, und dann dadurch, daß, wer diese Ermahnung verachte, Gott, der den Christen auch den Geist gegeben hat, verachte. Mit V. 9 kündigt Paulus selbst eine neue Ermahnung ausdrücklich als solche an. Die Ermahnung dieser Verse ist nun eben so in Absicht der Form als des Inhaltes allgemein und fällt, da sie Sünden betrifft, die beim Erwerb der zeitlichen Güter begangen werden, in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages, wenngleich einzelne Worte dieses Abschnittes sich auch auf die vorangehende Ermahnung beziehen.

9. Die in diesen Versen ausgesprochene Ermahnung ist durch die Bemerkung über die Gesinnung der Leser des Briefes, daß es nicht nöthig ist an sie über die Bruderliebe zu schreiben, von der vorangehenden so bestimmt geschieden, daß sie als ein besonderer Abschnitt betrachtet und wegen ihres ähnlichen Inhalts mit dem vorangehenden auf denselben Sonntag gestellt werden kann. V. 9 wird das θεοδίδακτοι verschieden ausgelegt und von de Wette auf eine Belehrung durch das Gefühl, von Andern auf die zur Liebe ermunternde göttliche Barmherzig-

keit, von noch Andern, wie in Luthers Ueberſetzung, auf den chriſtlichen Unterrichte überhaupt bezogen. Die letzte Erklärung ſcheint beſonders durch die vom Apoſtel V. 8 gemachte Bemerkung unterſtützt zu werden. V. 11 bedeutet das φιλοτιμεῖσθαι ſicher „eine Ehre darin ſetzen." Die Ueberſetzung „ringet danach" iſt alſo zu unbeſtimmt, wenngleich nicht ſinnſtörend. Schwieriger iſt das ἡσυχάζειν, welches Luther mit „ſtille ſein" richtig und buchſtäblich überſetzt*). Es bezeichnet eine Ruhe und eine Thätigkeit, in welcher alles jedem Einzelnen in ſeiner Stellung Obliegende (πράσσειν τὰ ἴδια) vollbracht, aber das Gebiet der Thätigkeit und des Berufes des Einzelnen nicht überſchritten wird, in welcher alſo der Einzelne nicht ſtörend auf die Thätigkeit Andrer wirkt.

Paulus ermahnt hier ſeine Leſer in der Bruderliebe zu wachſen und eine Ehre in der geordneten Thätigkeit zu ſuchen V. 11, damit ſie in ein würdiges Verhältniß auch zu den Nichtchriſten treten. V. 12 gelangt die Ermahnung zum ſehr beſtimmten Abſchluß. Die Ermahnung in der Bruderliebe zu wachſen V. 10 und die darauf folgende zur rechten Thätigkeit haben offenbar gleich allgemeinen Werth. Allein die letzte dieſer Ermahnungen iſt hier viel weiter ausgeführt als die erſte, die überdieß in d enpauliniſchen Briefen häufiger wiederkehrt. Da nun dieſe Ermahnung die Thätigkeit und Arbeitſamkeit der Chriſten, und zwar mit Beziehung auf den Erwerb (ἐργάζεσθαι) betrifft, ſo fodert die Perikope nach §. 48 die Stellung auf dieſen Sonntag.

10. Bei V. 6 kündigt der Apoſtel ſelbſt den Anfang einer neuen Ermahnung ausdrücklich an. Das στέλλεσθαι V. 6 wäre deutlicher mit „zurückziehen" überſetzt und kann nach V. 15 nicht von einem gänzlichen Abſondern verſtanden werden. Das ἀτάκτως findet ſeine Erklärung nicht allein in V. 8—10 ſondern auch durch den Gegenſatz V. 11 μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους. Denn mit dieſem Worte iſt die Thätigkeit gemeint, die über das Gebiet der Pflichten und des Berufes des Einzelnen hinausgeht, alſo entweder an und für ſich oder darum unnütz iſt, weil ſie eben von einem Solchen verrichtet wird, dem ſie nicht obliegt. Luthers Ueberſetzung „treiben Vorwitz" iſt treffend, wennauch nicht erſchöpfend. Ueber den Sinn des μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι vergl. die Bemerkung zu 9.

Paulus ermahnt in dieſem Abſchnitte zu geordneter Thätigkeit, indem er zuerſt vor Umgang mit unordentlichen Menſchen warnt V. 6, dann an das Beiſpiel zur Thätigkeit und Arbeitſamkeit, welches er gegeben hat V. 7—9, und an ſeine Lehre, daß, wer nicht arbeiten will, auch nicht eſſen ſoll V. 10, erinnert, endlich aber denen, die, wie er gehört hat, unordentlich leben, eine geordnete Thätigkeit zum Erwerbe des Nöthigen gebietet V. 11 u. 12. Die durchgreifende Beziehung dieſer Sätze auf geordnete Thätigkeit fällt mit V. 13 gänzlich weg. Die Anweiſungen zur geordneten Thätigkeit in dieſem Abſchnitte ſo wie die Hinweiſung auf das Beiſpiel des Apo-

---

*) De Wette erklärt es als Warnung vor frommer Aufgeregtheit, Neander als Warnung vor religiöſer Schwärmerei. In ähnlicher Weiſe erklärt auch Lünemann. Nach dem Zuſammenhange aber kann der Apoſtel hier nur vor einer Unruhe warnen wollen, welche eben ſo die Bruderliebe als die Arbeitſamkeit hindert, und zu einer Ruhe ermahnen, die Beides bedingt. Wie er dieſe Ruhe denkt, ergiebt ſich einerſeits aus dem πράσσειν τὰ ἴδια, andrerſeits aus einer Andeutung über den Zuſtand der Chriſten in Theſſalonich 5, 14 in den Worten νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, endlich aber und zwar am deutlichſten aus einer ganz ähnlichen Ermahnung 2. Theſſ. 3, 6 ff., wo Paulus will, daß die Chriſten μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι V. 12 ſich von denen unterſcheiden, welche er als ἀτάκτως περιπατοῦντες, μηδὲν ἐργαζόμενοι, ἀλλὰ περιεργαζόμενοι bezeichnet.

stets haben wie die Lehre V. 10 offenbar ganz allgemeinen Werth, wenngleich die Veranlassung zu dieser Ermahnung V. 11 eine örtliche und persönliche war. Auch hier wird die geordnete Thätigkeit sehr bestimmt als Mittel zum Besitz, also als Erwerb, betrachtet V. 10—12. Die Perikope ist demnach der zu 9 betrachteten ihrem Inhalte nach so verwandt, daß ihre Stellung keinem Zweifel unterliegen kann.

11. Das πορισμὸς V. 6 bedeutet zwar, wie de Wette erklärt, Erwerbsmittel, hat aber in so fern einen andern Sinn als V. 5, als es dort Mittel zum Erwerb irdischer Güter, hier aber Mittel zum Erwerb himmlischer Güter zu fassen ist. In demselben Sinne wie V. 5 kann es V. 6 nicht gemeint sein, weil sonst der Verf. V. 6 selbst behaupten würde, was er V. 5 als Meinung der Irrlehrer verworfen hat. V. 6 steht demnach mit V. 5 nur scheinbar in engem Zusammenhange, und gestattet eine besondere Auffassung um so eher, als der Sinn des ganzen Satzes mehr durch das Folgende als durch das Vorangehende bestimmt werden muß. V. 8 hat die Uebersetzung „Lasset uns genügen" für das Futurum ἀρκεσθησόμεθα, welches keinesweges ermahnt sondern einfach behauptet. V. 9 stände statt „Lüste" richtiger „Begierden." V. 10 ist das ἧς jedenfalls vom Verf. selbst unrichtig gebraucht. Denn es kann nur auf die φιλαργυρία bezogen werden. Der Verf. konnte aber nicht sagen wollen, daß Einige nach dem Geize gestrebt haben. V. 11 ist das ταῦτα von Einigen auf V. 3—5, von Andern besser auf V. 9 u. 10 bezogen worden. V. 12 hat die Uebersetzung falsch „ein gutes Bekenntniß" statt „das gute Bekenntniß." Streitig bleibt, ob hier das Bekenntniß des Timotheus bei der Taufe oder das bei der Weihe zum apostolischen Amte gemeint ist. V. 13 ist die Uebersetzung „ein gut Bekenntniß" eben so unrichtig. Diese Worte werden von den Meisten und mit großer Wahrscheinlichkeit auf Joh. 18, 36 oder Matth. 27, 11 bezogen. V. 14 sollte statt „Haltest" stehen „Bewahrest." Bei dem Gebot muß hier an die ganze christliche Lehre gedacht werden.

Der Verf. führt die Behauptung V. 6 im vorliegenden Abschnitte so aus, daß er zunächst die Genügsamkeit bespricht, deren Grund und Wesen darlegt V. 7 u. 8, dann im Gegensatz zu der Genügsamkeit die Begierde nach Reichthum und deren verderbliche Folgen zeigt V. 9 u. 10. Hierauf folgt die Auffoderung an den Timoth. Letzteres zu fliehen, dagegen nach der Gerechtigkeit, Frömmigkeit, dem Glauben zu streben, in diesem Streben das ewige Leben zu ergreifen V. 11 u. 12, und die christliche Lehre treu bis zur Erscheinung des Herrn Jesu Christi zu beobachten V. 13 u. 14, die Gott der Herr, der Ewige, zu seiner Zeit zeigen wird. Die Doxologie V. 16 bezeichnet den Abschluß einer Gedankenreihe*). Ungeachtet der rein persönlichen Form des zweiten Theils ist der ganze Abschnitt seinem Inhalte nach allgemein und nur in so fern partikulär, als V. 14 die Erwartung der nahen Parusie hervortritt. Der erste Theil des Abschnittes geht von der Genügsamkeit aus

---

*) V. 10 geht die Gedankenreihe nur der Form und dem Ausdrucke nach zu Ende. Denn bis dahin ist nur das Wesen der Genügsamkeit, aber der wesentlichere Theil der Behauptung V. 6, daß die Frömmigkeit ein Erwerbsmittel ist, noch nicht dargethan. Auch diese Seite jenes Satzes bedurfte einer Ausführung, und zwar mit der Entwickelung des von Theodoret richtig angegebenen Gedankens τὴν γὰρ αἰώνιον ἡμῖν πορίζει ζωήν: diese folgt V. 11—16, nur in der abweichenden Form einer Ermahnung an den Timotheus. Denn V. 12 stellt mit dem ewigen Leben das Gut, welches durch die Frömmigkeit erworben wird, dar, und V. 13—16 wiederholt diese Darstellung, nur mit der Abänderung, daß hier die Frömmigkeit bestimmter als Bewahren der christlichen Lehre, das ewige Leben aber mit einer erweiterten Anschauung als die endliche, von Gott gewirkte Erscheinung Christi gefaßt, Gott selbst aber im Gegensatz zu den im Anfange V. 7—10 erwähnten zeitlichen Gütern als allein mächtig und unvergänglich dargestellt wird.

und stellt mit dieser die christliche Gesinnung in Absicht des Erwerbes und des Besitzes der zeitlichen Güter dar: und die Darstellung der Frömmigkeit selbst hat hier eine Beziehung auf die Entwickelung dieser Gesinnung, da die Frömmigkeit hier von Anfang an auf den freilich erweiterten Begriff des πορισμὸς zurückgeführt wird. Auf diese Weise entspricht der überwiegende Inhalt und die eigentliche Absicht dieser Perikope der Bedeutung dieses Sonntages.

12. Dieser Abschnitt ist von dem vorigen nicht allein wegen der Doxologie, mit welcher jener V. 16 schließt sondern auch als Anweisung zur Belehrung Andrer, welche hier auf die Lehren folgt, die dort dem Timotheus selbst gegeben werden, unabhängig. V. 17 sollte die Uebersetzung statt „Reichen von dieser Welt" lauten „Reichen in dieser Welt" und statt „ungewissen Reichthum" „des Reichthums Unsicherheit."

Der Verf. fodert hier den Timotheus auf den Reichen zu gebieten, nicht auf den Reichthum sondern auf Gott zu vertrauen, in diesem Vertrauen wohlthätig zu sein und nach dem ewigen Leben zu trachten. Diese dem Timotheus gegebene Anweisung ist in so fern allgemein, als die Belehrung für die Reichen, zu der Timotheus hier angewiesen wird, eine unmittelbare Anwendung zunächst auf diese selbst, welche zeitliches Gut im großen Maaße, dann aber auch auf diejenigen, welche zeitliches Gut im geringeren Maaße besitzen, gestattet. In so fern sie nun eben den Besitz der irdischen Güter betrifft, gehört sie als Perikope diesem Sonntage schon darum an, weil aller Erwerb auf den Besitz irdischer Güter, als sein Ziel, gerichtet ist.

13. Ueber die Begrenzung dieser Ermahnung als Perikope vergl. §. 43, 3. V. 5 ist das αὐτὸς bedenklich, da 5. Mos. 31, 6 Gott nicht selbst spricht. Eine ähnliche Stelle findet sich indeß Jos. 1, 5. Das ὥστε V. 6 verbindet beide Verse so genau, daß die Nothwendigkeit ihrer Zusammenfassung einleuchtet.

Von einer Warnung vor dem Geiz ausgehend stellt hier der Apostel die Genügsamkeit und mit ihr die christliche Gesinnung in Beziehung auf den Besitz der zeitlichen Güter klar und lebhaft, ihrem Grunde und ihrem Wesen nach, dar. Der Abschnitt entspricht demnach der Bedeutung dieses Sonntages auf das Bestimmteste.

VI. Sonntag nach Trinitatis.

(Dritter Sonntag der zweiten Reihe.)

§. 94. Der Genuß der zeitlichen Güter. §. 17, 2.

1.	Matth.	5, 27—30.	Ueber den Ehebruch.
2.	„	18, 8 u. 9.	Mk. 9, 43—49. „So Dein Fuß Dich ärgert, so haue ihn ab und wirf ihn von Dir."
3.	Luk.	16, 19—31.	Das Gleichniß vom reichen Manne.
4.	Röm.	12, 1 u. 2.	Begebet Eure Leiber zum Gott wohlgefälligen Opfer.
5.	„	13, 11—14.	Lasset uns ablegen die Werke der Finsterniß und anlegen die Waffen des Lichtes.
6.	1. Kor.	6, 12—20.	Warnung vor der Hurerei.
7.	„	9, 19—27.	Ich habe mich selbst Jedermann zum Knechte gemacht, auf daß ich ihrer Viele gewinne.
8.	Ephes.	5, 3— 5.	Hurerei und alle Unreinigkeit werde nicht einmal unter Euch genannt.
9.	„	5, 18.	Saufet Euch nicht voll süßen Weins.
10.	Koloss.	3, 5— 7.	Tödtet Eure Glieder, das was auf der Erde ist, und den Geiz.
11.	1. Thess.	4, 1— 5.	Das ist der Wille Gottes, daß Ihr meidet die Hurerei.
12.	1. Tim.	4, 1—11.	Anweisungen für den Timotheus zur Führung seines Lehramts in Beziehung auf Verführer.
13.	2. „	2, 22.	Fleuch die Lüste der Jugend.

14. Jakob. 4, 4–10. Wer der Welt Freund sein will, wird Gottes Feind sein.
15. 1. Joh. 2, 12–17. Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist.

1. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 65. 1 und §. 97, 1. Für den Sinn dieses Ausspruches sind die Worte πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι V. 28 entscheidend, welche de Wette treffend und tiefsinnig erklärt „um ihrer zu begehren," so daß die aufsteigende Begierde dauernd und wiederholt absichtlich genährt wird*). V. 29, wo das σκανδαλίζει vom Reiz zur Sünde zu verstehen ist, wird in Verbindung mit dem Folgenden bald eigentlich, bald hyperbolisch, bald und zwar richtiger bildlich gefaßt. In Rücksicht auf das vorangehende σκανδαλίζει scheinen die hier erwähnten Glieder als solche genannt zu sein, an welchen die Begierde nach der sündlichen Lust empfunden wird, so daß Christus hiermit sagt: „Tilge und ertödte die erste Neigung zum sündlichen Genuß"**).

V. 29 u. 30 schreitet von dem V. 28 ausgesprochenen Gedanken, daß die bewußte Begierde schon Sünde ist, zu der Auffoderung fort eben deshalb die erste Regung einer sündlichen Neigung zu tilgen. V. 31 beginnt ein neues Beispiel. Der erste Ausspruch V. 28 betrifft sehr bestimmt die sinnliche Lust oder den Genuß, und auch V. 29 u. 30 bezieht sich überwiegend auf denselben, wenngleich dieser Ausspruch auch eine Anwendung auf den Besitz und die sündliche Aneignung zeitlicher Güter zuläßt. Die Perikope drückt demnach die christliche Gesinnung in Beziehung auf den Genuß und die sinnliche Lust, und zwar damit aus, daß sie sagt, wie jede, auch die erste, sündliche Neigung zu derselben getilgt, und daß keine sündliche Begierde nach derselben genährt werden soll.

2. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vgl. unten §. 101, 2, wo nachgewiesen wird, daß sie mit dem Vorigen nur ganz äußerlich zusammenhängt und als Aphorisma betrachtet werden kann. Von dem eben zu 1 betrachteten Ausspruch Christi Matth. 5, 29 unterscheidet sich dieser nur dadurch, daß er ohne einen ähnlichen, spezielleren erscheint, wie ihm dort einer mit Matth. 5, 27 u. 28 vorangeht. Markus, der diesen Ausspruch nur an dieser Stelle hat, erweitert ihn überdieß durch Zusätze 9, 45, 46 u. 49. V. 49 aber ist wegen der Verbindung der Vorstellungen von Reinigung und Würze unter dem Bilde des Feuers sehr dunkel, und läßt keine andre Erklärung zu als von der schwankenden Voraussetzung aus, daß das Feuer, welches reinigt, zugleich anregt, stärkt und bessert. Wegen der Gleichheit dieses Abschnittes mit dem vorigen zu 1 rechtfertigt sich seine Stellung auf dieselbe Weise wie die jener Perikope.

3. Das Gleichniß von dem reichen Manne und dem armen Lazarus ist in der Synopsis mit Luk. 16, 1–18 zu Einem größeren Abschnitte verbunden, und folgt im Evangelium jenen Reden Christi ohne den Uebergang zu einem andern Gegenstande irgend anzudeuten. Allein der unmittelbar vorangehende Ausspruch Christi V. 18 ist von dem Sinne des Gleichnisses so verschieden, daß an einen innern Zusammenhang Beider nicht gedacht werden kann. Der mögliche, jedenfalls lose Zusammenhang mit V. 14 u. 15 kann, bei der Bildung der Perikopen, schon wegen der zwischenliegenden VV. 16–18, nicht berücksichtigt werden***).

*) Er bemerkt dabei: „die unwillkührlich aufsteigende Lust ist somit nicht als Sünde bezeichnet." Grade nach dieser Auffassung zeigt dieses Beispiel wie die übrigen, daß nicht allein die äußre, zur Erscheinung kommende That, sondern schon die Begierde, und zwar die mit Bewußtsein genährte, nicht die unbewußt entstehende, Sünde ist.

**) Der eigentliche Sinn dieses bildlichen Ausspruches bestimmt sich danach nicht zu dem Gedanken, den de Wette angiebt: Widerstehe der bösen Lust mit Vermeidung jedes, auch des liebsten Genusses, mit Aufopferung auch der liebsten Neigung, oder, wie Olshausen ihn angiebt, mit der Unterlassung der Ausbildung einer Anlage.

***) Luk. reiht in diesem Kap. Reden Christi ohne innern Zusammenhang und in einer Weise aneinander, welche die Theilung derselben, also auch den Anfang einer Perikope bei V. 19 unbedenklich zuläßt. Meyer findet den Zusammenhang dieses Gleichnisses mit V. 9 in der Absicht die Lehren V. 9–13, wegen deren die Pharisäer Christum verhöhnt hatten, zu rechtfertigen und zu zeigen,

Von V. 19 an geht dieses Gleichniß in einem so engen und anschaulich ausgeführten Zusammenhange bis V. 31 fort und gewinnt dort einen so bestimmten Abschluß, daß die Begrenzung dieser Perikope sich mit dem Umfange des Gleichnisses von selbst ergiebt. Der Sinn des Gleichnisses liegt nach der gewöhnlichen Auffassung in der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit und der Ausgleichung der menschlichen Schicksale im künftigen Leben. Allein der Reiche wird keineswegs so ausdrücklich und bestimmt als gottlos, und Lazarus wird auch nicht so bestimmt und nachdrücklich als fromm dargestellt, wie es nöthig wäre, wenn das Gleichniß jene Lehre ausdrücken sollte*). Der reiche Mann wird zwar im Anfange als reich und Lazarus zwar im Anfange als arm bezeichnet, aber im Gleichniß selbst ist weniger von dem Reichthum des Ersteren und von der Armuth des Letztern, als von den Lüsten und Genüssen des Ersteren und den Leiden des Letzteren, und es ist demgemäß auch nicht von Armuth und Reichthum im künftigen Leben sondern von Leiden und von Freude und Trost in demselben die Rede. Daraus ergiebt sich, daß Christus mit dem Gleichniß nicht sowohl eine Lehre über das Leben im Reichthum, als über das Leben in Lüsten, also über den sinnlichen Genuß ertheilen wollte. Der reiche Mann bedeutet demnach, wie de Wette andeutet, einen im sinnlichen Genuß aufgehenden Menschen, Lazarus dagegen einen entbehrenden, und zwar wie V. 21 angedeutet ist, einen solchen, der mit Geduld und Ergebung entbehrt. Beide unterscheiden sich von einander nicht bloß durch Genuß und Entbehrung sondern auch durch die Gesinnung und zwar so, daß die Gesinnung des Reichen eben durch seine Genüsse verdorben, die Gesinnung des Armen durch seine Leiden zur Geduld erhoben ist. Mit der weiteren Erzählung von dem Tode und den Schicksalen des Armen und des Reichen im künftigen Leben wird nun gelehrt, daß der dem sinnlichen Genuß ganz hingegebene Mensch mit Qual und Verderben endigt, und zwar eben so deshalb, weil durch den Tod mit seinen Genüssen auch sein ganzes Glück vernichtet, als deshalb, weil er in seinen Genüssen für alle höheren Regungen und Freuden wie die der wohlthätigen Liebe unfähig wird, und daß der mit Geduld und Ergebung Entbehrende und Leidende mit Freude und Trost endigt, weil der Tod seine Leiden endigt, und weil er durch seine Geduld und Ergebung zu höhern Freuden fähig wird. Mit dieser Lehre drückt nun dieses Gleichniß die christliche Gesinnung in Beziehung auf die Genüsse sehr bestimmt und umfassend aus.

4. Mit 12, 1 beginnt der ermahnende Theil dieses Briefes so sichtbar, daß er als Anfang einer Perikope angesehen werden kann, auch wenn das οὖν sich, wie Meyer will, auf 11, 35 u. 36 bezieht**).

---

wohin der Reichthum führe, wenn er nicht auf die V. 9 vorgeschriebene Weise verwendet werde. Allein auch diese Verbindung ist gewagt.

*) Diesem Einwurfe entzieht sich de Wette, indem er als Grundgedanken angiebt: Selig die Armen, wehe den Reichen! Die Armen sind als solche selig; die Reichen als solche verdammt. Allein abgesehen von der Unhaltbarkeit dieses Gedankens selbst, tritt dieser Auffassung das Gleichniß mit der Schilderung der Schwelgerei des reichen Mannes V. 19 und mit dem Schlusse V. 27 ff. entgegen. De Wette selbst führt seine Auffassung in so fern nicht streng durch, als er bemerkt: „Die ganze Parabel ist gegen die in Sicherheit hinlebenden Weltmenschen gesagt."

**) Das σώματα ist von Einigen gradehin für „Euch selbst," von Andern von der sinnlichen Natur des Menschen verstanden worden, läßt aber die von Meyer vorgezogene eigentliche Erklärung „Leiber" unbedenklich zu.

Die Ermahnung V. 1 die Leiber dem Dienste der Sünde zu entziehen und nur nach dem Willen Gottes zu brauchen wird V. 2 noch näher und besonders dadurch bestimmt, daß dieser Gebrauch der Leiber sich von dem Gebrauch, den die Welt von denselben macht, unterscheidet und durch geistige Erneuerung bedingt ist. Die Ermahnung V. 3 wird zwar durch γὰρ angeknüpft, betrifft aber doch eine andre Richtung des christlichen Lebens*). Da der Leib mit seinen Gliedern das Werkzeug auch andrer Sünden ist als der Sünden im Genuß und der sinnlichen Lust, so hat diese Ermahnung zwar einen viel größeren Umfang als diese Sünden, bezieht sich jedoch mit einem besondern Nachdruck auf dieselben, in so fern sie fodert, daß die Leiber ein heiliges Opfer sein sollen, die Sünden der Sinnlichkeit aber vor Allem den Leib beflecken, vergl. 1. Kor. 6, 12—20 und 2. Kor. 7, 1. Demnach entspricht die Ermahnung dieser Perikope, wenn nicht ausschließlich, doch überwiegend der Bedeutung dieses Sonntages.

5. Das καὶ τοῦτο V. 11 kann nicht unmittelbar auf V. 10 bezogen werden, da dieser Vers eine eigentliche Ermahnung gar nicht enthält. Eben so wenig aber kann er ausschließlich auf die vorangehende Ermahnung zur Liebe bezogen werden, da die Beweggründe, welche Paulus hier angiebt und mit εἰδότες einführt, nicht bloß dieser Ermahnung sondern allen vorangegangenen, und unter diesen am meisten der Ermahnung 12, 1 u. 2 entsprechen. Der vorliegende Abschnitt hat also eine durchgreifende Beziehung zu allen Ermahnungen Kap. 12 u. 13. Der Umfang und die Reichhaltigkeit dieser Ermahnungen gestattet jedoch bei der Bildung der Perikopen nicht die Berücksichtigung dieser Beziehung. Auch mit der unmittelbar vorangehenden Ermahnung kann dieser Abschnitt nicht verbunden werden, da er eine neue von jener verschiedene Ermahnung enthält, die eine besondre Auffassung gestattet. Das zweideutige νῦν V. 11 erklärt sich aus der richtigen Fassung des Aorists ἐπιστεύσαμεν (nicht „denn da wir es glaubten" wie Luther übersetzt, sondern „denn da wir gläubig wurden") von dem gegenwärtigen Zeitpunkt, in welchem der Apostel diese Ermahnung schreibt. V. 14 ist die Uebersetzung „wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde" durchaus falsch, statt „sorget nicht so für den Leib, daß Begierden erregt werden."

Paulus ermahnt hier, nachdem er als Grund für seine bisherigen Ermahnungen angeführt hat, daß den Christen ihr Heil (die Parusie) jetzt näher sei als in der ersten Zeit ihres Glaubens V. 11, die Werke der Finsterniß ab- und die Waffen des Lichts anzulegen, und er bestimmt diese Ermahnung näher V. 13 durch eine Warnung vorzüglich vor den Sünden der Wollust und Schwelgerei, so wie V. 14 durch eine Auffoderung Christum in das ganze eigne Leben aufzunehmen und durch eine Anweisung zur rechten christlichen Weise der Sorge für den Leib oder des sinnlichen Genusses. Mit diesem Inhalte wiederholt V. 11—13 die Ermahnung 12, 1 u. 2 mit dem Beweggrunde zu dieser wie zu allen bisherigen Ermahnungen in lebhafteren, anschaulicheren Ausdrücken und mit einer bestimmteren Auffoderung zur Hingebung an Christum, und der Anweisung V. 14, mit welcher diese Ermahnung so wie die ganze Perikope sehr bestimmt abschließt. Auf die Stellung dieser Perikope findet unsre Bemerkung zu 12, 1 u. 2 eine unbedingte Anwendung.

6. Der Gegenstand dieses Abschnittes ist von dem des vorangehenden so verschieden, daß

*) Wir schließen deshalb die Perikope bei V. 2 nach §. 43, 3, obgleich die herkömmliche Perikope noch weiter ausgedehnt ist.

ein Zusammenhang beider kaum zu erkennen, der Anfang einer Perikope bei V. 12 also zulässig ist. Das πάντα μοι ἔξεστιν versteht de Wette als ein den Lesern in Beziehung auf alles Gleichgiltige und Beliebige gemachtes Zugeständniß. Nach dieser Auffassung, welche am einfachsten und natürlichsten erscheint, ist der folgende Satz „aber es ist nicht Alles zuträglich," nämlich für mein Heil, eine Beschränkung des mit dem ersten gemachten Zugeständnisses, welcher mit der Aeußerung „aber ich will mich durch nichts beherrschen lassen" sogleich eine zweite folgt*). V. 13 hat die Uebersetzung unklar „hinrichten" statt „vernichten" und V. 15 „Hurenglieder" statt „Glieder der Hure." V. 17 aber ergänzt die Uebersetzung richtig „mit ihm." V. 20 sagt die Uebersetzung „theuer" mehr als der Urtext „nicht ohne Preis." Die letzten Worte „und in Eurem Geiste, welche sind Gottes" sind unächt und verdunkeln den Zusammenhang.

Paulus zeigt hier nach den einleitenden Sätzen V. 12, daß zwar nicht das Genießen verschiedener Speisen, wohl aber die Hurerei Sünde ist V. 12 u. 13, weil durch dieselbe der Leib Christo entzogen wird, der Christ aber im Geiste mit dem Herrn Eins sein soll V. 13—17, weil der Hurer an seinem eignen Leibe sündigt, der Leib des Christen aber ein Tempel des darin wohnenden Geistes Gottes ist V. 18 u. 19, und weil die Christen nicht ohne Preis erkauft sind V. 20. Der Zusammenhang der Gedanken geht demnach von V. 12—20 ununterbrochen fort, wo der Abschnitt schon wegen der Ausschließung des Folgenden (vergl. §. 35, 2) zu Ende geht. Einen allgemeinen Werth hat er schon wegen der Fortdauer und der Verbreitung des Lasters, welches er betrifft. Da dieses Laster aus der sündlichen Begierde nach sinnlichem Genuß hervorgeht, so fällt diese Perikope sehr bestimmt in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages, wenn sie gleich dasselbe keinesweges völlig umfaßt.

7. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 93, 5. Die Uebersetzung ist hier in so fern mangelhaft, als sie die von Griesbach mit aufgenommenen Worte μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον V. 20 nicht wiedergiebt und den Aorist κηρύξας V. 27 in das Präsens verwandelt.

Paulus setzt die Schilderung seiner Enthaltsamkeit, in der er von 9, 1 an begriffen ist, hier damit fort, daß er zeigt, wie er von seiner Freiheit keinen Gebrauch gemacht sondern die Gebräuche und Meinungen Aller, der Juden wie der Heiden und der Schwachen, in seinem Leben wie in seiner Lehre berücksichtigt und in jeder Lage und unter allen Umständen diejenige Enthaltsamkeit geübt habe, die ihm nöthig erschienen sei um des Evangeliums theihaftig zu werden, und fodert, indem er diese Beschreibung seines Lebens und Handelns durch eine Vergleichung mit den Wettkämpfern in den isthmischen Spielen veranschaulicht, die Christen auf, auf gleiche Weise zu laufen und zu kämpfen V. 24. Die Vergleichung V. 24—27 gehört mit dem Vorigen eng zusammen, während 10, 1 die bisherige Erörterung zwar im Allgemeinen noch fortsetzt, sich aber (vergl. §. 90, 3) zu Erinnerungen aus der jüdischen Geschichte wendet. Die Enthaltsamkeit, deren Paulus sich hier rühmt, ist eine viel umfassendere als die 9, 1—18 dargestellte, denn sie bezieht sich auf Alles, was dem Paulus als Christ erlaubt war, dessen er sich aber enthalten zu müssen glaubte um das Evangelium zu verbreiten. Sie umfaßt nun zwar, da das jüdische Gesetz und die Meinungen der Heiden, welche der Apostel berücksichtigt zu haben hier behauptet,

*) Einige Exegeten verstehen das „Es ist mir Alles erlaubt" als einen Einwurf der Leser in Beziehung auf die Unzucht. Neander bezieht es auf den Genuß des Opferfleisches, von welchem Paulus anfänglich habe sprechen wollen.

nicht bloß sinnliche Genüsse betraf, auch andre Handlungen: allein der Gedanke an sinnliche Genüsse, an gewisse Speisen, herrscht hier schon wegen der Veranlassung der ganzen Erörterung in dem Genuß des Opferfleisches vor und wird überdieß am Schluß V. 24—27 noch besonders hervorgehoben. Demnach rühmt Paulus sich hier, wenn nicht ausschließlich, doch überwiegend seiner Enthaltung von sinnlichen Genüssen und fodert die Christen auf ihm darin nachzuahmen. Durch diese Auffoderung hat der Inhalt des Abschnittes allgemeinen Werth, wenn er gleich Beziehungen auf die eigenthümlichen Verhältnisse des Apostels enthält. Diese Auffoderung aber entspricht der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt.

8. Die Perikope kann unbedenklich bei V. 3 beginnen, §. 43, 3. Die Uebersetzung hat hier falsch „lasset nicht von Euch gesagt werden" statt „werde nicht einmal unter Euch genannt." V. 4 ist schandbare Worte ein zu enger Ausdruck für *αἰσχρότης*, was alles Schandbare umfaßt. Dagegen ist „Narretheidinge" etwas weiter als *μωρολογία*, was nur auf närrische Reden geht, und eben so „Scherz" zu weit für *εὐτραπελία*, in so fern dieses Wort eine Gewandtheit, Fertigkeit im Scherzen bezeichnet.

Der Apostel bezeichnet hier zuerst alle Laster, vor denen er warnen will, als den Christen nicht ziemend V. 3 u. 4, fodert dann V. 4 E. eine entgegengesetzte, dem Christen ziemende Handlungsweise, und begründet diese Ermahnung durch die Behauptung, daß alle diejenigen, welche jenen Lastern dienen, das Reich Gottes nicht ererben V. 5. V. 6 geht der Apostel zu einer Warnung vor schlechten Menschen über, so daß die Perikope bei V. 5 geschlossen werden kann. Die Rücksicht auf Hurerei überwiegt in diesem Satze nicht bloß deshalb, weil jenes Laster hier zuerst genannt wird, sondern auch weil die hier genannten sündlichen Gewohnheiten mit jenem mehr verwandt sind als mit dem Geize. Demnach gehört diese Ermahnung als Perikope diesem Sonntage an §. 48.

9. Mit V. 18 geht der Apostel von den Ermahnungen, die das christliche Leben im Ganzen betreffen, zu einer besonderen Seite desselben über. Der Anfang der Perikope bei V. 18 ist demnach zuläßig, §. 43, 3. Die Entgegensetzung des Weines und des Geistes fällt etwas auf, läßt sich aber durch die äußere, wennauch nur scheinbare Aehnlichkeit der Wirkungen Beider, die schon bei der Pfingstbegebenheit hervortritt, erklären. Ueber den Schluß der Perikope am Ende des Verses vergl. §. 54, 4. Einen allgemeinen Werth hat diese Ermahnung wegen der weiten Verbreitung des Lasters der Trunkenheit, vor welchem sie warnt. Sie betrifft mit diesem Laster den sinnlichen Genuß und die Neigung zu demselben und gehört darum diesem Sonntage an.

10. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 115, 7. Die allgemeine Ermahnung V. 1—4 steht zu allen folgenden in dem Verhältnisse des Grundes, welches hier noch durch *οὖν* ausgedrückt ist, aber die besondre Auffassung dieser Ermahnung so wenig hindert wie die der folgenden. V. 5 werden die schwierigen Worte *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* am besten als Apposition zu *τὰ μέλη* gefaßt, so daß sie die Glieder, wie Meyer bemerkt, im Gegensatze zu dem in Gott verborgenen Leben V. 3 beschreiben und das *νεκρώσατε* rechtfertigen*).

---

*) De Wette faßt die Worte *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* als Prädikate zu *μέλη* und die folgenden fünf Laster als Specifikation des in *μέλη* liegenden Gattungsbegriffes. Meyer, dem wir in der Erklärung jener ersten Worte folgen, sieht das *πορνείαν* und die folgenden Worte als appo-

Der Apoſtel ermahnt demnach hier mit Beziehung auf V. 3 ſeine Leſer die ſündliche Begierde nach ſinnlichem Genuß und den Geiz zu tödten, bezeichnet letzteren als Abgötterei V. 5 und erinnert nach der Bemerkung, daß wegen dieſer Laſter der Zorn Gottes über die Söhne des Ungehorſams kommt, ſeine Leſer daran, daß ſie einſt unter dieſen wandelten, als ſie in den genannten Laſtern lebten. Die Warnung vor ſündlichem Genuſſe, welche auch hier mit der vor dem Geize verbunden iſt, hat auch hier ein entſchiedenes Uebergewicht über die letztere. Sie hat gleichen Werth für alle Chriſten, wenngleich der Schluß V. 7 ſich auf die perſönlichen Verhältniſſe der Leſer bezieht. V. 8 bezieht ſich zwar durch das τὰ πάντα und durch den Gegenſatz des νυνὶ zu ποτε noch auf die Ermahnung, wendet ſich jedoch zu andern Handlungen und Geſinnungen als die hier erwähnten. Demnach iſt ſowohl die Aufnahme als auch die Abtheilung und die Stellung dieſer Perikope in ihrem Inhalte begründet.

11. Das Λοιπὸν οὖν im Anfange dieſes Abſchnittes bezeichnet offenbar den Uebergang zu den folgenden Ermahnungen ſo beſtimmt, daß das οὖν nur in unbeſtimmter Bedeutung gefaßt werden kann, alſo dem Anfange der Perikope bei V. 1 nicht entgegenſteht. Die Ueberſetzung hat ungenau „Weiter" ſtatt „Uebrigens nun." Auch ſteht „nachdem" falſch für „ſo wie ihr." V. 4 iſt das σκεῦος bald durch Leib bald richtiger als bildlicher Ausdruck für Weib erklärt worden, und wird von de Wette gradehin für „Werkzeug zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes" genommen*). V. 5 hat die Ueberſetzung viel zu eng „Luſtſeuche" ſtatt „Leidenſchaft der Begierde."

Der Apoſtel erinnert hier nach einer allgemeinen Ermahnung zum chriſtlichen Wandel V. 1 an die Befehle, die er ſeinen Leſern gegeben hat V. 2, hält ihnen dann die Heiligung als den Willen Gottes vor, und erläutert dieſen Ausſpruch durch eine Warnung vor Hurerei, die er hier durch eine Auffoderung zur Schließung der Ehe in Heiligung und Ehren ausführt. Ueber den Schluß der Perikope bei V. 5 vergl. §. 93, 8. Die allgemeine Ermahnung zum chriſtlichen Wandel dient hier der beſondern Warnung zur Stütze. Die letztere muß die Stellung dieſer Perikope um ſo mehr leiten, als ſie, zumal mit der eigenthümlichen Beſtimmung V. 4, im neuen Teſtament viel ſeltner vorkommt als die erſtere.

12. Das δὲ 4, 1 iſt nur fortſchreitend, da der Verf. hier den bisher beſprochenen Gegenſtand, die Vorſteher der Gemeinden, beſtimmt aufgiebt. V. 1 hat die Ueberſetzung falſch „letzten" ſtatt „ſpäteren." Das τινες iſt hier nicht von den Irrlehrern ſondern von den verführten Chriſten zu verſtehen. V. 2 ſetzt die V. 1 mit πνεύμασιν πλάνοις begonnene Schilderung der Irrlehrer fort, da eben nur dieſen die V. 2 angeführten Eigenſchaften beigelegt werden konnten. V. 5 bezieht ſich das ἁγιάζεται nicht bloß auf die Speiſe ſondern auch auf den Genuß derſelben, da dieſer ſchon V. 4 erwähnt iſt. V. 6 deutet das Part. Präſ. ἐντρεφόμενος, wie de Wette mit Recht bemerkt, auf die fortdauernde Ausbildung des Timotheus hin und iſt in der Ueberſetzung mit dem Präter. nicht genau wiedergegeben. V. 7 iſt das γύμναζε und V. 8 die σωμα-

---

ſitionell zu dem Vorangehenden an, ſo daß ſie die Species des ſündlichen Weſens, welches in den Gliedern den Sitz hat, angeben. Einfacher iſt es ſie als koordinirte Objekte von νεκρώσατε anzuſehen.

*) Gegen die erſte Erklärung entſcheidet nicht allein der Gegenſatz, wie er V. 5 ausgeführt wird, ſondern auch die eigentliche Bedeutung des κτᾶσθαι „erwerben," nicht beſitzen oder behalten, wie Luther überſetzt. De Wette's Gründe gegen die zweite Erklärung treffen eben ſo ſehr die ſeinige oder ſind unhaltbar.

τικὴ γυμνασία von Einigen etwas gewagt als ein von den Gymnasien hergeleitetes Bild, von Anderen sichrer von einer leiblichen Uebung und Enthaltsamkeit, welche der Verf. im Gegensatze zu der Uebung und Enthaltsamkeit der Irrlehrer für zulässig hält, verstanden werden. V. 10 muß das εἰς τοῦτο auf das Vorangehende, also auf V. 8 Ende bezogen werden.

Der Verf. geht in diesem Abschnitte von der durch den Geist gegebenen Weissagung, daß in den späteren Zeiten einige Christen Verführern anhangen werden, aus V. 1, und beschreibt diese Verführer insbesondre durch Anführung ihrer unbegründeten Foderung von Enthaltungen V. 3, die er abweist und widerlegt V. 4 u. 5. Hierauf versichert der Verf. den Timotheus, daß er, dieses lehrend, ein guter Diener Christi sein werde, läßt Ermahnungen in Absicht seines Berufes folgen V. 6 u. 7, und begründet die Ermahnung sich in der Frömmigkeit zu üben durch die Vorhaltung des hohen Werthes der Frömmigkeit, im Vergleich mit der leiblichen Uebung V. 8, wobei er noch bemerkt, daß er und Timotheus sich um das ewige Leben bemühen V. 9 u. 10. Zum Schluß fodert er den Timotheus auf diese Lehren zu verkündigen V. 11*). Die beiden Theile des Abschnittes V. 1—5 und V. 6—11, welche schon rein exegetisch betrachtet zusammenhängen, müssen in Eine Perikope verbunden werden, weil die Schilderung der Irrlehrer in dem ersten Theile zu partikulär, persönlich und dunkel ist um seinen Werth als Perikope zu sichern, dagegen der allgemeine Satz jenes Theiles V. 4 zu dem allgemeinen Satze des zweiten Theiles V. 8 in einer nothwendigen Beziehung steht, in welcher beide sich ergänzen. Denn während der erste, vom Genuß des Leiblichen ausgehend, die Bedingung angiebt, unter welcher er nicht verderblich ist, die Danksagung, geht der zweite von der Frömmigkeit, der Bedingung selbst, aus und zeigt, wie dieselbe alle Erfodernisse des ewigen Lebens und mit ihnen auch den rechten, nicht verderblichen Genuß des Leiblichen mit umfaßt. Mit diesen beiden Sätzen erschöpft nun grade diese Perikope auf eine vorzügliche Weise die Bedeutung dieses Sonntages, da sie nicht bloß wie die meisten übrigen die sündliche Weise sinnlich zu genießen beschreibt sondern auch die christliche, Gott wohlgefällige, und eben darum nicht bloß Warnungen sondern auch Auffoderungen in Beziehung auf den sinnlichen Genuß enthält.

13. Das δὲ bezeichnet hier durchaus nicht einen bestimmten Gegensatz zum Vorigen. Den Ausdruck νεωτερικὰς ἐπιθυμίας erklärt schon Theodoret richtig durch Schwelgerei, unmäßiges Lachen und leeren Ruhm.

Die Warnung V. 22 bezieht sich überwiegend auf Begierden nach dem sinnlichen Genuß und wird durch eine Auffoderung zu christlichen Tugenden ausgeführt. Jene Warnung betrifft das ganze Leben des Timotheus und sondert sich deshalb eben so von der vorangehenden (§. 96, 10) als von der folgenden ab. Sie gestattet, obgleich lediglich an den Timotheus gerichtet, eine gleiche Anwendung auf alle Christen und entspricht in dem angegebenen Sinne der Bedeutung dieses Sonntages.

14. Dieser Abschnitt setzt zwar den Inhalt des Vorigen, insbesondre 4, 1—3 in so fern

*) De Wette bemerkt zu V. 6, daß der Verf. hier vom Praktischen zum Theoretischen, von dem, was Timotheus als Lehrer thun soll, zu dem übergeht, was er zu seinem eignen Besten thun soll. Allein V. 11 zeigt deutlich, daß Alles, auch das V. 6—10 Gesagte, den Timotheus als Lehrer angeht, und V. 7 weist auf die Schilderung der Irrlehrer V. 1 u. 2 zurück.

voraus, als dort Lüste und Begierden als Ursach des Streites erwähnt sind; allein er gewinnt schon mit der Anrede V. 4 einen so bestimmten eignen Ausgangspunkt, daß seine eigne Auffassung zulässig ist. Er nimmt mit dieser Anrede das in derselben angedeutete Laster, welches im Vorigen nur beiläufig erwähnt wird, zur Grundlage und endet, von dieser ausgehend, mit einer vom Vorigen unabhängigen Ermahnung*). Das βουληθῇ V. 4 kann nur von einer Neigung, nicht von einem überlegten Beschlusse verstanden werden. V. 5 wird die Uebersetzung „Oder lasset Ihr Euch dünken die Schrift sage umsonst?" zwar durch die Meinung einiger Ausleger geschützt, ist jedoch unhaltbar, da eine Stelle wie die unmittelbar folgenden Worte im alten Testamente nicht vorkommt, jene Worte also auf V. 4 bezogen und übersetzt werden müssen: „Oder meint Ihr, daß vergebens die Schrift redet?" Hiernach sind nun die folgenden Worte πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα Worte des Apostels**). Der Sinn dieser Worte ist „Der Geist begehrt, strebt wider den Neid" und dieser Gedanke schließt sich in so fern an die Aeußerungen des Apostels über die sinnlichen Begierden V. 4 an, als Jak. V. 1—3 nachgewiesen hat, daß Streit und Haß Wirkungen der Lüste in den Gliedern sind, also mit dem Neide die Wirkung der Lüste andeutet, die er von V. 4 an bespricht. V. 8 hätte die Uebersetzung richtiger „Unentschiedene" statt „Wankelmüthige."

Der Apostel hält den Sündern, welche sinnlichen Lüsten dienen, und die er als Ehebrecher und Ehebrecherinnen anredet, vor, daß die Liebe der Welt Feindschaft wider Gott ist V. 4, dann daß der Geist allem Hasse und allem Neide widerstrebt V. 5, vielmehr größere Gnade giebt, und ermahnt demzufolge (οὖν) V. 7 dem Teufel zu widerstehen, sich Gott zu nahen, die Hände und Herzen zu reinigen V. 8, zu trauren und zu klagen statt zu lachen V. 9, und sich zu demüthigen. Die Ermahnung V. 7 entspricht der Lehre, daß die Liebe der Welt Feindschaft wider Gott ist V. 4, und die Ermahnung V. 8 der Lehre, daß der Geist gegen den Neid ist und größere Gnade giebt V. 5 u. 6. Auch die Ermahnungen von V. 9 u. 10 haben eine wenngleich entferntere Beziehung auf das Leben in sinnlichen Genüssen. Die Perikope muß deshalb bis V. 10 ausgedehnt werden, wogegen sie hier wegen der ganz andern Beziehung von V. 11 sehr bestimmt abschließt. Der Inhalt des Abschnittes ist frei von persönlichen Beziehungen, ganz allgemein. In so fern er nun von einer überwiegenden Rücksicht auf sinnliche Genüsse ausgeht und auf dieselben V. 8 u. 9 zurückkommt, fodert er die der Perikope hiermit angewiesene Stellung, wenngleich einzelne Sätze derselben eine Beziehung auf das ganze christliche Leben, auf die Heiligung überhaupt, zulassen.

15. Die Anrede, mit welcher dieser Abschnitt beginnt, bezeichnet sicher eine neue Wendung des Gedankenganges, wenn sie gleich als eine Nachholung des zu Anfang des Briefes Ver-

---

*) Die Anrede *Μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες* ist verschieden ausgelegt worden, bald ganz eigentlich, bald uneigentlich, und zwar im letzteren Falle wieder verschieden, von Sündern und Lasterhaften überhaupt und von Sündern und Lasterhaften einer bestimmten Art. Alle folgenden Sätze gehen, ob sie sich gleich alle sehr genau anschließen, über jede bestimmte Beziehung auf den Ehebruch so weit hinaus, daß die eigentliche Bedeutung jener Worte hier nicht festgehalten werden kann. Andrerseits aber tritt, wenngleich V. 4—7 die christliche Gesinnung im Allgemeinen betrifft, V. 8 mit der Ermahnung zur Reinigung der Hände und zur Heiligung der Herzen eine Rücksicht auf die Sünden im sinnlichen Genusse bestimmt hervor. Es ist also wahrscheinlich, daß der Apostel bereits bei der Anrede vorzüglich an Sünder, die sinnlichen Begierden folgen, gedacht hat.

**) Diese Worte selbst sind sehr verschieden ausgelegt worden. Einige verbinden das πρὸς φθόνον mit λέγει; Andre erklären: Gott oder die Schrift begehrt den Geist und zwar wider

säumten erscheint*). V. 15 kann das κόσμον, da der Apostel hier vor der Liebe zur Welt warnt, nur von dem Sinnlichen und Vergänglichen in der Welt verstanden werden. Die Liebe des Vaters muß hier genau in dem vom Apostel bereits V. 5 entwickelten Sinne verstanden werden. Da V. 16 eben beweisen soll, daß die Liebe der Welt mit der Liebe zu Gott unverträglich ist (ὅτι), und nicht Gemeinschaft mit Gott ist, so können mit den Begierden, die V. 16 genannt werden, nur Theile und Richtungen der Liebe zur Welt gemeint sein, und die Uebersetzung des ἐπιθυμία mit „Lust" statt „Begierde des Fleisches, der Augen und Hoffahrt des Lebens" ist durchaus unstatthaft. Eben so falsch und noch störender ist V. 17 die Uebersetzung „ihrer Lust" statt „Begierde nach ihr."

Johannes warnt in diesem Abschnitte vor der Liebe zu dem Sinnlichen und Vergänglichen, und begründet diese Warnung mit der allgemeinen Behauptung, daß, wer die Welt liebt, Gott nicht lieb hat V. 15, mit den besonderen Nachweisungen, daß die verschiedenen Richtungen der Liebe zur Welt nicht von Gott sondern von der Welt selbst herrühren V. 16, dann aber auch damit, daß die Liebe zur Welt wie die Welt selbst vergänglich, die Liebe zu Gott aber, in welcher derjenige, der sie hat, den Willen Gottes thut, wie Gott selbst ewig ist V. 17. V. 18 beginnt eine neue Warnung. Die vorliegende ist ganz allgemein. Die einzelnen Richtungen, mit welchen hier die Liebe zur Welt beschrieben wird, betreffen offenbar mehr den Genuß als den Besitz. Die Perikope entspricht deshalb mit ihrem Inhalte der Bedeutung dieses Sonntages sehr genau.

G. Perikopen der dritten Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres.

VII. Sonntag nach Trinitatis. (Sommerfest. §. 49, 4.)
(Erster Sonntag der dritten Reihe.)

§. 95. Das Verhältniß des Christen zu den Menschen im Allgemeinen. §. 18.

1. **Matth.**	**5, 33–37.**	„Eure Rede sei: ja, ja, nein, nein."
2. **„**	**7, 12, Luk. 6, 31.**	Anweisung zum Handeln gegen die Menschen überhaupt.
3. **Luk.**	**10, 25–37.**	Das Gleichniß vom barmherzigen Samariter.
4. **Ap. G. 28,**	**1–10.**	Paulus auf Malta.
5. **1. Kor. 11, 16.**		Die Gemeinden Gottes haben nicht die Gewohnheit zu zanken.
6. **2. „**	**10, 17 u. 18.**	Wer sich rühmt, der rühme sich im Herrn!
7. **Ephes.**	**4, 25.**	Redet die Wahrheit mit dem Nächsten.

---

den Neid, oder in Beziehung auf Neid; de Wette aber erklärt das πρὸς φθόνον invidiose und übersetzt: Neidisch liebt uns der Geist, welcher in uns Wohnung genommen. Sicher ist, daß das πνεῦμα hier wegen des κατῴκησεν von dem heiligen Geiste verstanden werden muß. De Wette's Erklärung des πρὸς φθόνον ist etwas gewaltsam und paßt nicht in den Zusammenhang.

*) Die Schwierigkeiten dieser Anrede werden von de Wette dadurch glücklich gelöst, daß er das τεκνία V. 12 und das παιδία V. 13 als gleichbedeutend und als Anrede aller Christen faßt, daß er V. 13 Ende nicht γράφω liest, wie Luther übersetzt, sondern ἔγραψα und diesen Aor. nicht auf das Evangelium, auch nicht auf ein früheres Schreiben des Johannes, sondern auf den Anfang dieses Briefes bezieht, daß er ferner das γράφω in dieser Anrede von dem Schreiben dieses ganzen Briefes versteht und das ὅτι nicht für „daß" nimmt wie Luther sondern für „weil." Die Beziehung auf die verschiedenen Lebensalter, welche de Wette in den Aussagen von den Angeredeten V. 14 findet, scheint unsicher.

8. Ephes.	4, 29—31.	Warnung vor schlechten Reden und Ermahnung zu guten.
9. Phil.	4, 5.	Eure Billigkeit werde allen Menschen kund.
10. Koloss.	3, 8.	Legt Zorn, Grimm, Lästerung von Euch ab.
11. Tit.	3, 1— 8.	Anweisung zur Belehrung über das Handeln gegen alle Menschen und Begründung derselben.
12. Jakob.	3, 1—12.	Ueber den Mißbrauch und den Gebrauch der Zunge.
13. "	3, 13 — 4, 3.	Die Weisheit, die von oben kommt und die irdische, menschliche.
14. "	5, 12.	Euer Ja sei Ja und Euer Nein Nein.
15. 1. Petr.	3, 8—12.	Ermahnungen zur Liebe und zur Friedfertigkeit.

1. Ueber die Begrenzung dieses Abschnittes und seinen Zusammenhang vergl. §. 65, 1 und 102, 1. V. 33 läßt ungewiß, ob das ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ auf Gelübde geht, welche Gott gethan sind, oder auf alle Eide, welche Gott mit Anrufung seines Namens gethan werden. V. 37 ist ungewiß, ob das ἐκ τοῦ πονηροῦ als Mask. oder als Neutr. zu verstehen ist.

Christus untersagt V. 34—36 jeden Schwur, indem er ihn für eine Anrufung des göttlichen Namens erklärt. Dieses Verbot ist ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins. Denn die Eide, welche von Christen immer noch geleistet werden, sind unvermeidliche Wirkungen der bürgerlichen Verhältnisse und geschehen mit dem Bewußtsein dieser ihrer Ursach und der Nothwendigkeit ihres Aufhörens in der Zukunft. Ueberdieß liegt in dem Verbot des Eides, wie es hier ausgesprochen ist, die Auffoderung auch ohne denselben die Wahrheit zu sagen. Diese Auffoderung aber betrifft wie jenes Verbot die Gesinnung und das Verhältniß der Christen gegen die Menschen, und zwar gegen die Menschen überhaupt, so bestimmt, daß sie die dem Abschnitt hiermit angewiesene Stellung unbedingt sichert.

2. Dieser Satz ist zwar von Matthäus wie von Lukas einigen andern, welche auch das Handeln gegen die Menschen und zwar gegen die Menschen ohne Unterschied betreffen, angereiht, steht aber in einer so losen Verbindung mit ihnen, daß das οὖν, mit welchem er bei Matthäus anfängt, auf keine Weise den Werth einer Folgerungspartikel hat*).

In diesem Ausspruche bestimmt Christus die Handlungsweise gegen die Menschen durch das eigne Bewußtsein des Handelnden von seinem Verhältniß zu den Menschen. Der Ausspruch ist seiner Fassung und seiner Absicht nach so allgemein, daß er der Bedeutung dieses Sonntages eben so genau als vollständig entspricht.

3. Das Gespräch Christi mit einem Schriftgelehrten, welches dieser Abschnitt enthält, beginnt so sichtbar bei V. 25, daß der Anfang der herkömmlichen Perikope bei V. 23 u. 24 durchaus unstatthaft ist, vergl. §. 54, 1. Das ἐκπειράζων V. 25 läßt sich, da die Frage des Schriftgelehrten für sich nicht schwierig war, nur in Rücksicht auf das δικαιοῦν V. 29 und zwar damit erklären, daß der Schriftgelehrte allerdings die Absicht hatte Jesu Lehrfähigkeit auf die Probe zu stellen und an jene erste Frage eine zweite, schwierigere zu knüpfen. V. 27 u. 29 ist πλησίον mit „Nächster" nicht genau übersetzt, da es für sich keinen Superlativ und eine Vergleichung nur in so fern enthält, als diese auch in dem Positiv nahe liegt.

Die Frage des Schriftgelehrten V. 29 ist „Wer ist mir nahe?" zu verstehen. Dieser Frage entspricht nun die auf das Gleichniß folgende V. 36 sehr genau. In beiden Fragen kommt das τίς πλησίον in Verbindung mit einem Genitiv vor, der dort in dem μου, hier in dem τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς liegt. In der ersten Frage V. 29 bezeichnet der Genitiv μου offenbar das Subjekt der Liebe und das

*) Von dem ähnlichen Satze des alten Testaments Tob. 4, 16 unterscheidet dieser sich als positive Ausführung und Erweiterung.

πλησίον das Objekt. Demnach ist V. 36 das τοῦ ἐμπεσόντος auf das Subjekt, das τίς πλησίον aber auf das Objekt der Liebe zu beziehen. Das γεγονέναι bedeutet zwar „sein" und „geworden sein," aber niemals „gewesen sein" wie Luther übersetzt*). Der Sinn der Frage V. 36 ist demnach: „Welcher von diesen dreien dünkt dich ein Naher geworden zu sein oder zu sein dessen, der unter die Mörder gefallen war?" Christus beantwortet also nach der Erzählung vom Samariter die Frage des Schriftgelehrten V. 29 mit der andern, dieser entsprechenden Frage: „Wer ist nun der Nahe dessen, der unter die Mörder fiel?" und der Schriftgelehrte beantwortet V. 37 die Frage Christi V. 36 ganz seinem Sinne gemäß. Denn der Samariter im Gleichnisse hatte dem Unglücklichen so viele Beweise der Liebe gegeben, der Priester und der Levit aber hatten sich so gleichgiltig gegen ihn gezeigt, daß der Unglückliche, nun nach seiner Rettung, viel größere Verpflichtungen gegen den Samariter hatte, obgleich dieser niedrig und verachtet war, als gegen den Priester und den Leviten, obgleich diese beim Volke im hohen Ansehen und, nach der gewöhnlichen Meinung, ihm als einem Bewohner Jerusalems näher standen als der Samariter. Es war eben dadurch dem Schriftgelehrten klar geworden, daß seine Vorstellung von nahen und entfernten Menschen oder von denen, gegen welche er größere Verpflichtungen habe als gegen Andere, falsch sei, und daß die ersten und größten Verpflichtungen, unabhängig von dem Stande und Range andrer Menschen, immer denen gebühren, von welchem Jeder die ersten und größten Beweise der Liebe erhalten hat**). Da das Gleichniß auf diese Weise die Unabhängigkeit der Liebe von äußern

*) Auch Meyer erklärt *γεγονέναι* „geworden zu sein durch die That," nicht proximum se existimasse, bemerkt aber, daß Jesus hier eine praktische Belehrung darüber giebt, wie man thatsächlich der Nächste des Andern werde, und daß der Pharisäer auf seine Frage V. 29 die Antwort erhalte: Jedweden ohne Unterschied des Volkes und des Glaubens, an welchen dich die Verhältnisse nach Analogie des Samariter-Beispiels zu helfender Liebe hinweisen um dadurch sein Nächster zu werden, hast du als deinen Nächsten zu betrachten.

**) Gewöhnlich wird die Frage Christi V. 36 in dem Sinne des Grotius „implesse officium proximi," und die Antwort des Schriftgelehrten so gefaßt, als ob dieser nun in dem Samariter und der Hilfe, die dieser dem Unglücklichen geleistet, das Muster der Nächstenliebe erkenne, und als sei es Christi Absicht gewesen in dem Samariter lediglich das Muster der Nächstenliebe aufzustellen. Dieser gewöhnlichen Auffassung steht aber zunächst entgegen, daß nach derselben der Schriftgelehrte eine wirkliche Antwort auf seine Frage V. 29 gar nicht erhält, und daß sie das *γεγονέναι* in dem unstatthaften Sinne „gewesen sei" nehmen muß. Zwar bemerkt de Wette zur Rechtfertigung der gewöhnlichen Auffassung von V. 36, Christus habe mit dem Gleichnisse im Allgemeinen sagen wollen: „Man soll nicht grübelnd und dadurch das Gefühl der Theilnahme unterdrückend fragen, wer unser Nächster sei? sondern jeden ohne Unterschied des Volkes und des Glaubens dafür nehmen." Allein die Vermuthung, daß Christus die an ihn gerichtete Frage auf diese Weise abgewiesen habe, ist hier unzulässiger als an andern Stellen, weil Christus mit der Frage V. 36 wieder sehr genau auf die Frage V. 29 zurückgeht, und weil er den Hauptgedanken, der nach de Wette's Erklärung dem Ganzen zu Grunde läge, nämlich daß man nicht grübelnd fragen soll, hier auf keine Weise andeutet. Gegen unsre Auffassung dieses Gleichnisses könnte man einwenden, daß die Ausführlichkeit, mit welcher Christus die Hilfe des Samariters darstellt, die Absicht andeute diesen als Muster der Nächstenliebe darzustellen. Allein die Ausführlichkeit und Anschaulichkeit der Darstellung war auch nach unsrer Auffassung des ganzen Gleichnisses nöthig, weil Christus eben durch dieselbe die Vorurtheile des Schriftgelehrten von seinen Verpflichtungen gegen Volksgenossen und Leviten und der Unwürdigkeit der Samariter bekämpfte und besiegte. Eine andere Stütze findet die gewöhnliche Erklärung scheinbar in dem Schluß des Ganzen V. 37, der Auffoderung Christi auf ähnliche Weise zu handeln wie der Samariter. Allein diese Auffoderung konnte Christus an den Schrift-

Lebensverhältnissen wie Rang, Stand und Geburt darstellt und zeigt, daß die Liebe, wo sie einen Unterschied des Nahen und des Fernen macht, diesen Unterschied, abgesehen von jenen Lebensverhältnissen, und mit ausschließlicher Rücksicht auf die Hilfe und die Beweise von Liebe setzt, welche diejenigen, denen sie helfen will, früher gegeben haben, so betrifft dasselbe die Liebe zu den Menschen überhaupt und ihre Erweisungen und entspricht eben darum der Bedeutung dieses Sonntages.

4. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist durch den bestimmten Abschluß der vorangehenden Erzählung und durch die Ankunft des Apostels auf der Insel Malta V. 1 gesichert. V. 2 u. 4 ist das βάρβαροι, Fremde, Ausländer, von Luther mit Leutlein, also ohne Andeutung dieses seines bestimmteren Sinnes übersetzt. Die Art und Weise, in welcher V. 3 die Schlange erwähnt wird, läßt ungewiß, ob sie giftig gewesen sei, und ob sie den Paulus wirklich gebissen habe, also auch ob Lukas hier eine wunderbare Errettung berichte oder nicht.

Es wird hier erzählt, daß Paulus von den Bewohnern der Insel Malta liebreich aufgenommen, eine Schlange, die aus einem Feuer auf ihn zusprang, ohne einen Schaden zu leiden zurückgeworfen habe, daß die Leute, welche ihn wegen dieses Zufalls anfänglich für einen Mörder gehalten haben, dann gesagt haben, er sei ein Gott V. 1 — 6, daß Paulus hierauf von dem Obersten der Insel, Publius, drei Tage gastlich aufgenommen sei, dessen Vater betend, mit Auflegung der Hände geheilt habe V. 8, und daß er, nachdem er auch andre Kranke geheilt hatte, von den Bewohnern der Insel mit Ehrenbezeigungen und mit Gewährung des Nöthigen entlassen worden sei. Da von allen hier erwähnten Handlungen des Apostels Paulus nur die Heilungen, die sichtbar als wunderbare dargestellt sind, als Werke des Glaubens bezeichnet werden, so beschränkt der Werth dieses Abschnittes als Text sich nach unsern Voraussetzungen auf die Erwähnung dieser Handlungen, die durch die übrigen Theile der Erzählung erläutert wird, vergl. §. 25. Die Umstände, unter denen Paulus hier handelte, unterscheiden sich von allen übrigen, die Lukas und er selbst erwähnt, dadurch, daß Paulus hier unter Menschen handelt, mit denen er weder in der Absicht ihnen das Evangelium zu verkündigen noch auch durch die äußre Gewalt der Menschen sondern lediglich durch ein Naturereigniß zusammengeführt wurde. Doch hat auch diese Erzählung eine allgemeine Seite, da sie zeigt, daß Paulus auch den völlig Fremden, welche ihn liebreich aufnahmen, wunderbare Hilfe leistete. Sie zeigt eben damit den weiten, an kein Lebensverhältniß gebundenen Umfang der Liebe des Christen zu den Menschen, zwar nicht im Wort, aber in apostolischen Thaten, und entspricht darum der Bedeutung dieses Sonntages.

5. Dieser Satz enthält eine nachträgliche Bemerkung zu den oben §. 35, 4 ausgeschlossenen VV. 13—15, welche sich von dem eigentlichen Gegenstande derselben ganz abwendet, also auch ohne dieselben aufgefaßt werden kann. Mit V. 17 geht der Apostel zu einer andern Vorschrift über das Verhalten der Christen in ihren Versammlungen über. Das δοκεῖ wird hier zwar von einigen Exegeten mit „Wenn Jemand geneigt ist“ oder, wie Luther übersetzt,

---

gelehrten richten, auch wenn die eigentliche und nächste Absicht jener Erzählung eine andre war als die ein Muster der Liebe zum Nächsten vorzuhalten. Diese Auffoderung lag um so näher, als das Gespräch Christi mit dem Schriftgelehrten von Anfang an keineswegs ausschließlich die Vorstellung des Nahen betroffen sondern mit den Fragen des Schriftgelehrten V. 25 und seiner Antwort V. 27 einen viel weiteren Gesichtskreis eingenommen hatte.

„Lust hat" erklärt; doch ist die andre Erklärung, der auch de Wette beitritt „wenn jemand scheint" schon deshalb sicherer, weil Paulus nicht sagt: δοκεῖ τινι. Ungewisser ist, ob Paulus hier von der Sucht der Christen untereinander zu streiten oder von der Sucht zu streiten überhaupt, also auch zum Streit mit andern Menschen, redet. Da Paulus bereits Verschiedenheiten der Sitten und Meinungen in der korinthischen Gemeinde selbst erwähnt hat, so hat die erste Vermuthung einen großen Schein für sich. Allein Paulus weist in diesem Satze auf die Gemeinden Gottes überhaupt hin, denkt also auf der einen Seite die Christen auf der andern die übrigen Menschen.

Paulus sagt demnach hier, daß die Christen, weil überhaupt nicht zum Streite, auch nicht zum Streite untereinander geneigt sind. In diesem Sinne betrifft der Satz das Verhältniß der Christen zu den Menschen im Allgemeinen und ordnet sich der Bedeutung dieses Sonntages, wennauch nur als ein verneinender Ausdruck derselben, unter.

6. Da der in diesen Versen enthaltene Satz ganz allgemein ausgedrückt, für sich klar, und das unmittelbar Vorangehende schwierig und unklar ist (vergl. §. 36, 5), so ist die Bestimmung derselben zur besondern Perikope schon mit der Ausschließung des Vorangehenden gerechtfertigt. Mit der Auffoderung, daß, wer sich rühmt, sich im Herrn rühmen soll, giebt der Apostel hier zugleich den Grund derselben an, nämlich daß nicht derjenige, welcher sich selbst empfiehlt, sondern derjenige, den der Herr empfiehlt, bewährt (δόκιμος, nicht „tüchtig," wie Luther übersetzt) ist. Kap. 11, 1 setzt zwar die 10, 7 beginnenden Erörterungen des Apostels über seine Gegner in Korinth noch fort, aber von einem neuen Ausgangspunkte.

Da in dieser Auffoderung eine Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß der Christen als solcher gar nicht ausgedrückt ist, so kann sie unbedingt von allem Rühmen seiner selbst, ganz abgesehen von allem Unterschiede derer, vor welchen man sich rühmt, also auch von dem Rühmen gegen Nichtchristen wie gegen Christen verstanden werden. In diesem Sinne betrifft diese Vorschrift das Verhältniß der Christen zu den Menschen überhaupt und fällt deshalb unter den Gesichtspunkt der Bedeutung dieses Sonntages.

7. Dieser Satz macht die Anwendung der allgemeinen Schilderung des christlichen Lebens als Wahrheit im vorigen Abschnitte (4, 17—24) auf ein bestimmtes Gebiet des christlichen Lebens, das Reden, und ist deshalb durch das διὸ, welches unsre Auffassung jenes Abschnittes bestätigt, mit ihm verbunden (vergl. §. 88, 5). Er ist jedoch für sich verständlich. Seine Absonderung von jener Ermahnung ist in seinem von derselben verschiedenen Inhalte begründet. Da V. 26 schon zu einem andern Gebiete des christlichen Handelns übergeht, so muß die Perikope auf V. 25 beschränkt werden. Da der Apostel hier den Ausdruck πλησίον und nicht einen andern, wie ἅγιοι oder ἀδελφοὶ braucht, so betrifft diese Vorschrift das Verhältniß der Christen zu allen Menschen, abgesehen von jedem Unterschiede derselben. Der letzte Satz „weil wir untereinander Glieder sind" steht dieser Auffassung nicht entgegen, denn er erläutert das ἕκαστος und begründet die Ermahnung durch die Erinnerung an die Einheit und Gemeinschaft der Christen. Da demnach der Apostel hier ermahnt die Wahrheit gegen alle Menschen ohne Unterschied zu reden, so gehört dieser Satz als Perikope diesem Sonntage an.

8. Die Begrenzung dieser Perikope ist durch §. 43, 3 gesichert. V. 29 ist Luthers Uebersetzung „sondern, was nützlich zur Besserung ist, da es Noth thut, daß es holdselig sei zu hören" weder genau noch deutlich. De Wette erklärt „zur Erbauung je nach Bedürfniß, daß es wohl thue den Hörenden*)." Bei den letzten Worten τοῖς ἀκούουσιν muß keineswegs bloß an Christen sondern an Menschen überhaupt gedacht werden. Auch der folgende Satz V. 30 begründet eine solche Beschränkung nicht, da schlechte Reden vor Nichtchristen im Sinne des Apostels eben so sehr, ja noch mehr ein Betrüben des heiligen Geistes sind, als schlechte Reden der Christen vor Christen.

Der Apostel warnt demnach vor schlechten Reden, ermahnt zu guten, die zur Erbauung dienen und Jedem, der sie hört, die Gnade zuwenden V. 29, wiederholt seine Warnung vor schlechten Reden, indem er diese als ein Betrüben des heiligen Geistes bezeichnet V. 30, und führt sie nach einer Warnung vor Bitterkeit, Eifer, Zorn mit Warnungen vor Geschrei und Lästerung zu Ende V. 31**). Da nun die Ermahnung V. 29—31 mit ihrem angegebenen Inhalte wie die vorangehenden noch das Verhältniß der Christen zu den Menschen überhaupt betrifft, so fodert sie als Perikope die ihr hiermit angewiesene Stellung.

9. Die Begrenzung dieser Perikope gründet sich auf §. 43, 3 und der Anfang insbesondere auf §. 88, 7. Luthers Uebersetzung des ἐπιεικὲς durch Lindigkeit ist etwas zu eng, da das Wort ursprünglich das Schickliche, dann aber auch das Billige, hier Billigkeit bedeutet. Bei dem Schlußsatze „der Herr ist nahe" denken Einige an Gott und die Nähe der Hilfe, Andre dem Sprachgebrauche und dem Zusammenhange angemessener an Christum und an die Nähe des Gerichts. In diesem Sinne schließt sich der Satz dem Vorigen mehr an als dem Folgenden, da er einen Grund für die Ermahnung zur Billigkeit enthält. Die folgende Ermahnung weicht von dieser ihrer ganzen Absicht nach schon wieder so sehr ab, daß die Ausdehnung der herkömmlichen Perikope über diesen Satz eben so unstatthaft ist als ihre Stellung im Advent.

Diese Ermahnung ist offenbar für alle Christen ausgesprochen und betrifft das Handeln derselben gegen alle Menschen (πᾶσιν ἀνθρώποις). Sie entspricht demnach der Bedeutung dieses Sonntages.

10. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 94, 10. Das βλασφημία ist nach 1. Kor. 4, 13 und Römer 3, 8 hier auf das Reden von Menschen gegen Menschen zu beziehen. Möglich ist es, daß Paulus hier lediglich eine Vorschrift für das gegenseitige Verhalten der Christen ertheilen wollte, indeß liegt in den Worten selbst durchaus kein Grund die Ermahnung in diesem beschränkteren Sinne zu nehmen. Dagegen tritt nach dieser Warnung vor Zorn gegen alle Menschen und vor Reden, die aus demselben hervorgehen, eine solche Beschränkung V. 9 mit dem εἰς ἀλλήλους sogleich ein, welche den Abschluß dieser Perikope bei V. 8 und eine andre Stellung des Folgenden fodert. Die Warnung V. 8 aber entspricht in dem angegebenen Sinne der Bedeutung dieses Sonntages.

---

*) Die Erklärung des Genitiv τῆς χρείας bei dieser Uebersetzung scheint richtig, aber das δῷ χάριν wird von Calvin und Beza angemessener mit omnia salutis adminicula ausgedrückt, wonach einfach übersetzt werden kann „daß es Gnade gebe den Hörenden."

**) Das δὲ V. 32 hat keinen eigentlich adversativen Werth, der eine weitere Ausdehnung der Perikope foderte, weil der Apostel V. 32 mit dem εἰς ἀλλήλους zu Ermahnungen übergeht, welche das gegenseitige Verhältniß der Christen betreffen, während die bisherigen Ermahnungen alle eine weitere Beziehung auf das Verhältniß der Christen zu Menschen überhaupt zulassen und fodern.

11. Mit 3, 1 geht der Verf. von Lehren über das gegenseitige Verhalten der Christen zu Lehren über das Verhalten der Christen gegen alle Menschen über. Mit den Fürsten und Obrigkeiten V. 1 sind sicher heidnische Fürsten und Obrigkeiten und diese nicht sowohl wegen ihrer Würde als eben wegen ihres Heidenthums gemeint. Denn das Folgende bezieht sich auf alle Menschen ohne Unterschied (μηδένα und πάντας ἀνθρώπους V. 2). Statt „gelind" stände hier besser „billig." V. 3 hätte die Uebersetzung statt „Lüsten und mancherlei Wollüsten" besser „mancherlei Begierden und Lüsten." Sie übergeht hier völlig das στυγητοὶ „gehaßt." V. 4 verdunkelt die Uebersetzung Sinn und Zusammenhang durch die Worte „da aber erschien" statt „als aber erschien." V. 5 ist der Nachsatz zu V. 4 und sollte deshalb in der Uebersetzung mit den Worten „machte er uns selig" beginnen. V. 8 sollte die Uebersetzung statt „im Stande guter Werke befunden werden" lauten „damit die in Gott gläubig Gewordenen darauf denken gute Werke zu üben." Das ταῦτα entspricht offenbar dem vorangehenden τούτων, kann also nicht auf die Werke bezogen werden sondern geht auf Alles, was V. 3—7 gesagt ist.

Der Verfasser fodert hier den Titus auf, die Christen zu erinnern, daß sie der heidnischen Obrigkeit gehorchen, zu jedem guten Werke bereit seien und gegen alle Menschen liebreich handeln V. 1 u. 2, und begründet diese Anweisung durch eine Erinnerung an den Zustand und die Gesinnungen, in welchen die Christen früher gelebt haben V. 3, durch eine Darstellung der Art und Weise, in welcher die Christen durch Christum errettet worden sind V. 5 u. 6, und der Wirkungen dieser Rettung auf die Christen V. 7, endlich dadurch, daß er diese Gründe (V. 3—7) der V. 1 u. 2 gefoderten Handlungsweise als wahr und gewiß bezeichnet V. 8, wobei er noch den Willen äußert, daß Titus die Christen in dem Gesagten befestige, damit sie darauf denken gute Werke, wie er V. 1 u. 2 angegeben hat, zu üben. Der Zusammenhang der Sätze geht hiernach von V. 1—8 ununterbrochen fort*). Ueber den Schluß der Perikope bei V. 8 vergl. §. 39, 11**). Der Inhalt dieses Abschnittes hat allgemeinen Werth, weil die Lehren zum Handeln gegen alle Menschen ohne Unterschied, an welche Titus nach der Auffoderung des Apostels erinnern soll, unbedingt allen Christen gelten, und eben so der für diese Lehren angeführte Grund durchaus allgemein ist. Da nun der ganze Abschnitt lediglich von Lehren zum Verhalten gegen alle Menschen ausgeht, die Sendung Christi nur erwähnt um diese Lehren zu begründen, und zum Schluß wieder auf das Handeln gegen alle Menschen zurückkommt, und seine Stellung nach seinem Grundgedanken bestimmt werden muß, so ist er als Perikope an diesen Sonntag gewiesen.

12. Der Inhalt dieses Abschnittes ist von dem des vorangehenden sehr verschieden. Der Zusammenhang beider ist wenigstens zweifelhaft. V. 1 ist das πολλοὶ nicht Prädikat, wie es von einigen Exegeten gefaßt worden ist, sondern gehört zum Subjekt. Die Uebersetzung ändert durch das „jedermann" den Sinn der Ermahnung wesentlich ab. Das κρῖμα bezieht sich auf größere Verantwortlichkeit der Lehrer. De Wette bemerkt in diesem Worte eine Beziehung auf

*) Der Anfang der herkömmlichen Perikope bei V. 4 unterbricht die Begründung von V. 1 u. 2, entzieht den Sätzen von V. 4—8 ihren Werth als Begründung von V. 1 u. 2 und verdunkelt die Ausdrücke χρηστότης und φιλανθρωπία V. 4, in so fern diese mit Rücksicht auf V. 1 u. 2 gewählt sind.

**) De Wette zieht V. 8 schon zu dem Folgenden, und zwar weil dieser Vers, wie er bemerkt, Verhaltungsregeln für den Titus enthalte. Allein der ganze Abschnitt ist, da er mit der Auffoderung „Erinnere sie" beginnt, eine Anweisung für den Titus als Lehrer, und V. 8 faßt beide Hauptgedanken dieses Abschnittes, den, liebreich und gut gegen alle Menschen zu handeln, und den der Sendung Christi zusammen.

wirkliche, im Lehren begangene Fehler. V. 2 überträgt die Uebersetzung das ἐν λόγῳ zu bestimmt mit „in keinem Worte" statt „in der Rede*)." V. 6 sollte im Anfange mit „Auch die Zunge ist ein Feuer, die Welt der Ungerechtigkeit" übersetzt sein. Das „Also" der Uebersetzung beruht hier auf dem unächten οὕτως. Das folgende „ist" der Uebersetzung steht zu unbestimmt für καθίςαται „zeigt sich," „wird." Ferner ist „daß all' unsern Wandel" eine gewiß falsche Uebersetzung des τρόχον τῆς γενέσεως, was freilich sehr dunkel ist und gewöhnlich mit „Rad des Lebens" erklärt, von de Wette aber „Kreis der Schöpfung" genommen wird. Auch steht „wenn sie von der Hölle entzündet wird" gewiß falsch für „und wird selbst von der Hölle entzündet." V. 7 hat die Uebersetzung falsch „Meerwunder" statt „Seethiere" und V. 8 „unruhige" statt „unaufhaltsame." In beiden Versen wird die Zunge nicht mehr wie oben V. 3 u. 4 als das Mittel der Lenkung sondern als dasjenige, welches gelenkt wird, betrachtet. V. 12 muß die Uebersetzung am Ende nicht „ein Brunn nicht salzig und süße Wasser geben" sondern nach der richtigen Lesart „noch auch kann süßes salziges Wasser geben" heißen.

Die Warnung vor unberufenen Lehren wird durch die Hinweisung auf die schwere Verantwortlichkeit der Lehrer und auf die große Gefahr im Reden überhaupt und insbesondere im Lehren zu fehlen begründet V. 1 u. 2. Die Gefahr im Reden zu fehlen stellt Jakobus hierauf durch die Vergleichung der Zunge mit den Zügeln, dem Steuerruder und einem kleinen Feuer dar, indem er eben damit zeigt, daß die Zunge, obgleich ein kleines Glied, für den ganzen Menschen von großer Wichtigkeit ist und Wirkungen auf denselben äußert, die nicht berechnet werden können V. 3—6, und hierauf noch die Unmöglichkeit die Zunge selbst zu zügeln V. 7 u. 8, und zwar insbesondere mit der Bemerkung, daß mit der Zunge Entgegengesetztes gesprochen werde V. 9 u. 10, darstellt. An diese Bemerkung aber knüpft er sogleich die Lehre, daß ein solcher entgegengesetzter Gebrauch der Zunge nicht Statt finden darf V. 10, die er noch durch die Nachweisung, daß in Dingen der Natur nicht Entgegengesetztes verbunden sein kann, begründet und veranschaulicht V. 11 u. 12. Im Folgenden läßt Jakobus nicht nur die Warnung V. 1 sondern auch den Gedanken an die Zunge und deren Gebrauch fallen. Außer der Warnung V. 1 u. 2, welche sich sehr bestimmt auf einen Mißbrauch des apostolischen Zeitalters bezieht, haben alle Sätze des Abschnittes, weil sie den Mißbrauch und den Gebrauch der Zunge betreffen, einen durchaus allgemeinen Werth. Mit dem Gebrauch der Zunge aber betrifft diese Perikope sehr bestimmt das Verhältniß der Christen zu andern Menschen, und zwar abgesehen von jedem Unterschiede unter denselben, und ordnet sich deshalb der Bedeutung dieses Sonntages unter, wenn sie dieselbe gleich keinesweges erschöpft.

13. Der Anfangspunkt dieser Perikope ist im Allgemeinen schon mit dem Endpunkte der eben zu 12 betrachteten sichergestellt worden. V. 14 ist zwar nicht angegeben, welches Rühmen Jakobus tadelt, doch kann nach V. 13 mit großer Wahrscheinlichkeit an das Rühmen der Weisheit gedacht werden. V. 17 hätte die Uebersetzung statt „keusch" besser „rein" und statt

*) Die dreifache Vergleichung V. 3—6 ist in so fern unregelmäßig, als die drei genannten Dinge nur die gemeinschaftliche Aehnlichkeit mit der Zunge haben, daß sie, selbst klein, auf einen großen Gegenstand wirken, aber doch so von einander verschieden sind, daß nur das Steuerruder, wie die Zunge, selbst ein Theil des größeren Gegenstandes, des Schiffes ist, auf den es wirkt, während die Zügel nur Mittel sind diesen größern Gegenstand, die Pferde, zu lenken, und das kleine Feuer den größern Gegenstand, auf welchen es wirkt, nicht lenkt sondern zerstört, wenn man den Wald als solchen ansieht, oder gradehin hervorbringt, wenn man das große Feuer als diesen Gegenstand denkt.

„unparteiisch" besser „ohne zu zweifeln." V. 18 ist Luthers Uebersetzung schon wegen des eingeschalteten Artikels „die" völlig unklar*). Das καρπὸς scheint von dem σοφία verstanden werden zu müssen. Wird es von dieser erklärt, so verschwindet die Härte, die bei de Wette's Erklärung bleibt, und es ergiebt sich der Zusammenhang mit V. 17, daß Jakobus hier von der im Bisherigen besprochenen Weisheit noch sagt, von wem und wie sie erlangt wird, nämlich von denen, die den Frieden halten, und in Frieden, und zwar so, daß der Friede als Saame und Ursach der Weisheit oder der Frucht der Gerechtigkeit gefaßt wird. Kap. 4, 2 sollte statt „hasset" stehen „mordet," was freilich etwas hart ist. V. 3 ist das „Bittet" von Einigen mit Unrecht vom Bitten andrer Menschen verstanden worden und wird von de Wette richtiger nach 5, 16 u. 17 vom Gebet erklärt.

Nach der einleitenden Frage 3, 13 sagt Jakobus in diesem Abschnitte zuerst, daß der Weise seine Weisheit und zwar in Werken in der Sanftmuth der Weisheit zeigen müsse V. 13, führt dann diese Behauptung mit der Verneinung des Gegentheils, nämlich damit aus, daß, wo bittrer Eifer und Streitsucht ist, auch keine Weisheit ist V. 14, und beschreibt hiernach den Eifer und den Streit als irdische natürliche Weisheit im Gegensatze zu der himmlischen, die er mit mehrern Eigenschaften und zuletzt mit Angabe der Art und Weise, wie sie erlangt wird, nämlich dem Frieden, schildert V. 15—18. Zum Beweise dieser Sätze, insbesondre des letzten und der entgegengesetzten Behauptungen von der irdischen Weisheit, verweist Jakobus seine Leser noch 4, 1 auf ihre eigne Erfahrung, indem er zeigt, daß sie die himmlische Weisheit, eine Frucht der Gerechtigkeit, nicht erlangen können, weil sie im Streit begriffen sind und Lüste und Begierden haben, in denen sie beten ohne erhört zu werden V. 1—3. Da auf diese Weise der Zusammenhang bis V. 3 fortgeht, so muß der Abschnitt bis dahin ausgedehnt werden. Bei V. 3 aber geht sie zu Ende, vergl. §. 94, 14. Alle Sätze dieses Abschnittes gehen nun offenbar auf die Vorstellung der Weisheit zurück, und führen diese Vorstellung nach der allgemeinen Bemerkung, daß die Weisheit sich in Werken zeigen muß V. 13, vorzüglich mit Bestimmungen aus, welche das Verhältniß des Christen zu andern Menschen, und zwar zu den Menschen ohne Unterschied, betreffen. 4, 1—3 betrifft zwar das gegenseitige Verhalten der Leser, stellt aber ihren gegenseitigen Streit und ihre Lüste und Begierden als Unfähigkeit zu der himmlischen Weisheit dar. Demnach tritt in diesem Abschnitte, bei der durchaus allgemein gehaltenen Beschreibung der christlichen Weisheit, die Rücksicht auf das Verhältniß der Christen zu andern Menschen mit solchem Uebergewichte hervor, daß dieses als sein Hauptinhalt angesehen werden muß.

14. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vergl. §. 43, 3. Am Ende folgt die Uebersetzung der falschen Lesart εἰς ὑπόκρισιν statt der von Griesbach aufgenommenen ὑπὸ κρίσιν. Bei dem Gerichte ist mit de Wette an das göttliche Gericht, nicht mit Andern an das menschliche zu denken. Der Inhalt dieser Perikope fällt übrigens mit dem der zu 1 betrachteten so zusammen, daß ihre Stellung unmittelbar mit der Stellung jener gerechtfertigt ist.

---

*) Die Meisten nehmen καρπὸς für „Lohn" und erklären σπείρειν durch „Lehren, Bewirken." De Wette erklärt „Frucht" durch sittliches Thun und findet im Verse den Gedanken: Frucht (Handlung) der Gerechtigkeit aber wird in (in Hoffnung auf) Frieden (als Saame der himmlischen Erndte) gesät von denen, welche Frieden üben. Bei dieser Erklärung bleibt indeß noch dunkel, wie der Apostel hier überhaupt dazu kommt diesen Satz auszusprechen, und es ist immer hart, daß der Apostel hier von der Frucht sagt: sie wird gesät.

15. Durch die Worte τὸ δὲ τέλος V. 8, mit welchen dieser Abschnitt beginnt, bezeichnet Petrus selbst den Anfang einer neuen Reihe von Ermahnungen. V. 8 hat die Uebersetzung nach einer falschen Lesart „freundlich" statt „demüthig." V. 9 sollte die Uebersetzung statt „wisset" lauten „indem ihr wisset" (εἰδότες). Das εἰς τοῦτο, welches nur auf das vorangehende εὐλογοῦντες nicht auf den folgenden Satz bezogen werden kann, sollte nicht mit „daß ihr dazu berufen seid, daß ihr den Segen ererbet" sondern mit „daß ihr hierzu berufen seid, damit ihr den Segen ererbet" übersetzt sein. V. 10 hat die Uebersetzung ungenau „wer leben will" statt „wer sein Leben lieb haben will," was de Wette erklärt, „wer Liebe zum Leben beweisen will."

Petrus ermahnt hier, nachdem er im Bisherigen besondre Stände der Christen berücksichtigt hat, alle Christen zu gleicher liebreicher und demüthiger Gesinnung und Handlungsweise V. 8 u. 11, warnt vor der entgegengesetzten Handlungsweise, vor Vergeltung des Bösen durch Böses überhaupt, und vor Vergeltung böser Reden durch böse Reden insbesondere V. 9 u. 10, und begründet diese Ermahnungen und Warnungen durch die Allwissenheit Gottes V. 12. V. 13 schließt sich zwar durch καὶ an und bezieht sich noch einigermaßen auf die Ermahnungen V. 8—12, leitet aber die ganz abweichende Gedankenreihe des folgenden Abschnittes ein, vergl. §. 97, 8*). Die Ausdrücke im Anfange dieses Abschnittes (ὁμόφρονες und φιλάδελφοι) deuten zwar sehr bestimmt auf das gegenseitige Verhältniß der Christen als solcher hin, doch ist die weitere Ausführung der Ermahnung V. 9—11 und die Begründung derselben so allgemein gehalten, daß sie mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Verhalten der Christen nicht allein untereinander sondern zu allen Menschen ohne Unterschied bezogen werden kann und demnach der Bedeutung dieses Sonntages entspricht.

VIII. Sonntag nach Trinitatis.

(Zweiter Sonntag der dritten Reihe.)

§. 96. Das Verhältniß der Christen zu bösen Menschen. §. 18.

1. **Matth. 7, 1— 5; Luk. 6, 37 u. 38 und 41 u. 42.**		„Richtet nicht, auf daß Ihr nicht gerichtet werdet."
2. **2. Kor.**	**6, 11 — 7, 1.**	Geht aus von den Ungläubigen und sondert euch ab.
3. **"**	**10, 1— 6.**	Der Kampf des Apostels gegen die Feinde Christi.
4. **"**	**11, 1— 4.**	Besorgniß des Apostels für die Gemeinde in Korinth.
5. **Gal.**	**6, 1— 5.**	Wenn ein Mensch von einem Fehler übereilt wird, so helft ihm wieder zurecht.
6. **Ephes.**	**5, 6—14.**	Seid nicht Mitgenossen der Kinder des Unglaubens.
7. **"**	**6, 10—20.**	Seid stark in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke.
8. **Koloss.**	**2, 16—23.**	Warnungen vor Irrlehrern.
9. **1. Tim.**	**6, 3— 5.**	Warnung vor Irrlehrern.
10. **2. "**	**2, 14—21.**	Ermahnungen und Anweisungen für den Timotheus als Lehrer.
11. **"**	**3, 1— 9.**	Meide Menschen, die den Schein des gottseligen Lebens haben und seine Kraft verläugnen.
12. **1. Joh.**	**2, 18—28.**	Warnung vor Antichristen und Verführern.
13. **Epist. Judä**	**1—25.**	Schilderung Gottloser und Ermahnung zum rechten Verhalten gegen dieselben.

1. Bei Matth. 7, 1 geht die Bergpredigt eben so plötzlich zu einem ganz neuen Gegenstande über wie bei 7, 6. Auch die Parallelen des Lukas gestatten eine besondre Auffassung, ob sie gleich mit dem Vorangehenden und Folgenden etwas enger verbunden sind. Das κρίνετε V. 1 kann nicht füglich vom „Urtheilen" oder „Richten" in der Bedeutung urtheilen über-

*) Wir schließen deshalb die Perikope, wennauch abweichend von der Ausdehnung der herkömmlichen, bei V. 12.

haupt verstanden werden. Denn es läßt sich nicht denken, daß Christus alles Urtheilen untersagt habe: und die Warnung ἵνα μὴ κριθῆτε hat keinen rechten Sinn, wenn sie vom bloßen Urtheilen verstanden wird, wie es nothwendig ist, wenn man des κρίνετε in diesem Sinne nimmt, da es an und für sich kein Uebel ist beurtheilt zu werden. Das κρίνειν gestattet aber auch in seiner ursprünglichen Bedeutung „scheiden" die Erklärung des κρίνετε durch „Verdammet, verstoßet nicht." Auch erhält der Ausspruch Christi Matth. 7, 1 bei Lukas durch das μὴ καταδικάζετε eine Erklärung, die bei diesem Ausspruche dadurch begründet ist, daß Lukas den ersten Satz μὴ κρίνετε eben so stellt wie Matthäus.

Auf das Verbot des Verdammens und Verstoßens folgt hier, dem angegebenen Sinne ganz entsprechend, die Lehre, daß Jeder nach dem Maaßstabe gerichtet wird, nach welchem er Andre richtet, also auch ohne Grund verstoßen wird, wenn er es ohne Grund thut und dieser Lehre schließt sich eine andre, in der Form eines Gleichnisses ausgesprochene an, daß Jeder die kleinen Fehler des Andern zu tadeln geneigt ist, während er selbst mit größern behaftet ist. Demnach betrifft der ganze Abschnitt Fehler und Sünden, welche der Christ an andern Menschen bemerkt, und sein Verhältniß zu denselben, oder sein Verhältniß zu den Menschen, in so fern sie sündhaft und böse sind.

2. Das ἀνέῳγε V. 11 kann nicht als Perf. sondern muß als Präs. gefaßt werden und sollte statt mit „hat sich zu euch aufgethan" mit „ist offen gegen euch" übersetzt sein. Das πεπλάτυνται wird von Einigen schlechthin: „ich habe offenherzig gesprochen," von Andern von Herzenserleichterung und Freude des Apostels, von de Wette besser von der vertrauensvollen, rückhaltslosen Liebe erklärt, mit der der Apostel im Bisherigen gesprochen hat. Die Uebersetzung „unser Herz ist getrost" ist ungenau statt „Mein Herz ist ausgeschüttet"*). V. 12 übersetzt Luther das στενοχωρεῖσθε falsch. De Wette erklärt richtiger: „In meinem Herzen findet ihr keine Engen vor: wohl aber habt ihr Engen in eurem Innern." Aehnlich auch Meyer. V. 13 ist das ἀντιμισθίαν Acc. des entfernteren Objekts von πλατύνθητε. Der Apostel fodert hier die Erwiederung seiner Offenheit. Die Uebersetzung drückt diesen Gedanken richtig, jedoch mit Einmischung des den Worten des Apostels selbst fremden „seid getrost" aus. V. 14 ist das ἑτεροζυγοῦντες von ungleichartigem Joche und auch von einem andern Theile desselben Joches verstanden worden. Der Sinn und die Absicht dieser Ermahnung ist in jedem Falle: Ziehet nicht an demselben Joche mit den Ungläubigen, und werdet nicht dadurch Solche, die an einem anderen als dem rechten Joche ziehen.

Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich zunächst die Zulässigkeit des Anfangs einer Perikope mit 6, 11. Denn 6, 11—13 knüpft an einen Rückblick auf das Vorangehende Ermahnungen, die lediglich das persönliche Verhältniß des Apostels zu den Lesern betreffen. Auf diese Ermahnungen aber folgt V. 14 die Ermahnung, daß die Leser mit den Ungläubigen keine Gemeinschaft halten, oder, wie der Apostel später V. 17 sagt, sich von ihnen absondern, welche V. 14—16 durch scharfe Bezeichnung des Unterschiedes der Gläubigen und der Ungläubigen mit Benutzung einer Schriftstelle begründet, V. 17 u. 18 bestimmter mit Benutzung einer andern Schriftstelle wiederholt und dadurch erweitert wird, daß der Apostel zur Reinigung von aller Befleckung überhaupt ermahnt Kap. 7, 1. Dieser Vers hängt schon wegen der Art, wie er an die Schriftstelle 6, 17 u. 18 angeknüpft wird, unablöslich mit diesem gan-

*) Das πεπλάτυνται ist wie das ἀνέῳγε auf das Vorangehende und zwar nicht bloß auf 6, 4—10, sondern, wie de Wette bemerkt, richtiger auf Alles von 3, 1 an Gesagte zu beziehen.

zen Abschnitte zusammen, während 7, 2 mit einer neuen einleitenden Wendung beginnt und wieder auf das Verhältniß des Apostels zur Gemeinde in Korinth zurückgeht. Da nun hier die Ungläubigen ausdrücklich als solche bezeichnet werden, welche der Ungerechtigkeit, der Finsterniß, ja dem Teufel angehören, so enthält dieser Abschnitt mit der Ermahnung sich von den Ungläubigen abzusondern eine sehr bestimmte Anweisung für das Handeln der Christen gegen sündhafte, lasterhafte und böse Menschen, und er entspricht damit der Bedeutung dieses Sonntages.

3. Da mit 10, 1 der letzte Hauptabschnitt dieses Briefes, in welchem der Apostel sich über sein Verfahren bei seiner bevorstehenden Ankunft in Korinth ausspricht, offenbar beginnt, so ist der Anfang dieser Perikope unbedingt sicher. V. 1 übergeht die Uebersetzung das αὐτὸς ganz, welches hier nicht ohne Bedeutung steht, da der Apostel bisher Ermahnungen für seine Leser ausgesprochen hat, hier aber zur Darstellung seines eignen Verhaltens und zwar mit Rücksicht auf Vorwürfe seiner Gegner übergeht. Am Schluß muß hinzugedacht werden: „Wie die Widerspenstigen sagen." V. 2 fodert nach dem „Ich bitte" eine ähnliche Ergänzung, etwa: „daß ihr mich nicht veranlaßt." Das „die man mir zumisset" ist eine falsche Uebersetzung des ᾗ λογίζομαι, was als Med. zu fassen ist, so daß der Satz den Sinn giebt: „mit welcher ich denke kühn zu verfahren." Das κατὰ σάρκα wird von Einigen bloß von Schwäche, von Anderen aber richtiger von unlautrer, sündiger Handlungsweise überhaupt verstanden. V. 4 kann der stark bildliche Ausdruck ὀχυρώματα, Festungswerke, nur auf Gedanken, und zwar nicht des Apostels sondern derer, gegen welche er kämpft, in so fern sie dem Reiche Gottes mit Dünkel und Hochmuth entgegentreten, bezogen werden. V. 5 ist „Anschläge" eine zu enge Uebersetzung des λογισμοὺς, Schlüsse, Gedanken. Noch störender ist die falsche Uebersetzung des πᾶν νόημα mit „alle Vernunft" statt „jeden Gedanken," da νόημα keinesweges mit νοῦς gleichbedeutend ist, sondern einen einzelnen Akt des νοῦς, also Gedanke bedeutet*).

Paulus spricht sich in diesem Abschnitte mit Rücksicht auf den Vorwurf seiner Gegner, daß er anwesend demüthig, abwesend aber dreist und muthig sei, über sein Verhalten bei seiner nächsten Anwesenheit in Korinth dahin aus, daß er mit Zuversicht gegen sie handeln werde V. 2, und begründet diesen Vorsatz mit einer Darstellung seines Kampfes überhaupt, indem er sagt, daß er nicht fleischlich kämpfe V. 3, weil seine Waffen stark genug seien alle Schanzen der Gegner zu zerstören V. 4, und daß er in der That jeden Gedanken derselben in den Gehorsam Christi gefangen nehme, und bereit sei allen Ungehorsam zu strafen V. 5 u. 6. Von diesen Aeußerungen, welche alle in bestimmter Beziehung auf die Handlungsweise des Apostels stehn, geht er V. 7 zur Beschreibung seiner Gegner über, vergl. §. 36, 5. Die Schilderung des Kampfes des Apostels in diesem Abschnitte hat, wenn sie gleich von dem Verhältniß desselben zu bestimmten Personen ausgeht, einen allgemeinen Werth. Denn die Gegner des Apostels werden hier nicht bloß nach ihren persönlichen Eigenschaften sondern nach allgemeinen Eigenschaften der Gegner des Reiches Gottes überhaupt, nämlich als solche, deren Gedanken sich gegen die Erkenntniß Gottes erheben, und als ungehorsam, also überhaupt als gottlos dargestellt. Andrerseits bezeichnet der

---

*) Da der Apostel hier seinen Kampf darstellt und mit allen Ausdrücken in diesem Zusammenhange, den bildlichen (ὀχυρώματα und ὕψωμα) so wie den eigentlichen, Gedanken seiner Gegner meint, so kann auch bei νόημα nicht an Gedanken des Apostels selbst sondern nur an Gedanken seiner Gegner gedacht werden, zumal der Apostel V. 6 sogleich von der παρακοὴ spricht, mit welcher er nur eine Eigenschaft seiner Gegner meinen kann.

Apostel selbst die Art und Weise seines Kampfes, die er hier beschreibt, sehr deutlich als eine aus dem Glauben an Christum hervorgehende und demselben entsprechende (δυνατὰ τῷ θεῷ V. 4, εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ χριστοῦ V. 5). Demnach stellt dieser Abschnitt mit dem Kampfe des Paulus gegen seine Gegner den Kampf gegen Gottlose, wie er aus dem Glauben an Christum hervorgeht, überhaupt dar: und dieser allgemeine Inhalt des Abschnittes entspricht, wie ohne weitere Nachweisung klar ist, der Bedeutung dieses Sonntages sehr genau.

4. Mit Kap. 11, 1 wendet Paulus, nachdem er 10, 17 u. 18 eine allgemeine Regel für alles eigne Rühmen der Christen aufgestellt hat (vergl. §. 95, 6), sich zu dem 10, 7—16 begonnenen Rühmen seiner selbst zurück. V. 2 stände in der Uebersetzung statt „göttlichen Eifer" besser „Eifer von Gott" und statt „vertrauet" „verlobt" oder nach de Wette „geworben für Einen Mann," nämlich Christus. Am Schluß V. 4 sind die Worte καλῶς ἀνείχεσθε von Einigen als ernste Billigung und so gefaßt worden, als ob Paulus sagte: so hättet ihr Recht es euch gefallen zu lassen, von Andern aber angemessener als Ironie, also als Mißbilligung des Beifalls und der Anhänglichkeit, welche die Korinther bereits den Feinden des Apostels bewiesen hatten*).

Der Apostel spricht die Hoffnung aus, daß seine Leser das Rühmen seiner selbst, wenn es auch Thorheit sei, ertragen werden V. 1, giebt als Grund dieser Hoffnung an, daß sein Eifer für seine Leser von Gott ist, und äußert dann die Besorgniß, daß die Schlange, wie sie die Eva betrog, so auch sie verführe V. 3, da sie geneigt seien auch einen Solchen zu ertragen, der ihnen einen andern Jesus verkündigte, als er verkündigt habe V. 4. Die Besorgniß V. 3 u. 4 ist mit der Hoffnung V. 1 u. 2 hier eng verknüpft. Bei V. 4 aber geht die Perikope schon wegen der nothwendigen Ausschließung des Folgenden (§. 36, 6) zu Ende. Der ganze Abschnitt betrifft zunächst das Verhältniß des Apostels zur korinthischen Gemeinde und den Zustand derselben. Allein die Schilderung dieses Verhältnisses hat einen vorbildlichen Werth für das Verhältniß der Lehrer zu den Gemeinden überhaupt. Andrerseits findet die Besorgniß des Apost. wegen der Neigung der korinth. Gemeinde Irrlehrern Raum zu geben noch eine ausgedehnte Anwendung auf viele Gemeinden und hat eben deshalb auch einen allgemeinen Werth. Da nun Schilderungen des Verhältnisses von Lehrern zu Gemeinden im neuen Testamente häufiger vorkommen als Schilderungen der Gefahr Irrlehrern, bösen und gottlosen Menschen zu folgen, so muß die Stellung dieses Abschnittes nach diesem seinem allgemeinen Elemente bestimmt werden (§. 48), mit welchem er der Bedeutung dieses Sonntages entspricht.

5. Ueber den Anfang dieser Perikope bei 6, 1 vergl. §. 91, 6. Dieser Anfang ist um so sichrer, als die Ermahnungen dieses Kapitels aphoristischer, vom Hauptinhalt des Briefes unabhängiger sind als die Ermahnungen des Kap. 5. V. 1 übergeht die Uebersetzung das καὶ, welches hier einen steigernden Werth hat**). V. 2 setzt Luther statt des Plurals βάρη den Singular und das Futurum statt des Imperativs. V. 3 ist das εἶναί τι zwar zweideutig, aber

---

*) Die Uebersetzung ist hier so zweideutig wie der Urtext, neigt aber mehr zu der ersteren Auffassung. Dieser steht indeß entgegen, daß Paulus das ἕτερον nach andern Stellen wie Gal. 1, 18 schwerlich von einem bessern Evangelium brauchen konnte, und daß das ἀνέχεσθαι nicht füglich in Beziehung auf etwas Gutes, Wohlthuendes, wie doch das bessere Evangelium sein müßte, gesagt werden kann.

**) Das προληφθῇ erklärt de Wette „übereilt worden" wie Luther übersetzt, Meyer aber „ertappt, erwischt sein wird in irgend einem Vergehen."

gewiß der Eitelkeit und dem Stolze entgegengesetzt. V. 4 übergeht die Uebersetzung das für die Erklärung des dunklen Satzes entscheidende *μόνον**). Richtiger als Andre erklärt de Wette: „dann wird er für sich selbst allein den Ruhm haben, nicht für Andre" d. h. er wird sein Lob nicht aussprechen.

Der Apostel ermahnt hier seine Leser für den Fall, daß ein Mensch aus Uebereilung sündigt, zu sanftmüthiger Zurechtweisung und zur Aufmerksamkeit auf sich selbst V. 1, dann zu gegenseitiger Ertragung ihrer Lasten V. 2, führt als Grund für diese Ermahnungen die eigne Verdienstlosigkeit jedes Einzelnen an V. 3, fodert zuletzt Alle auf sich zu prüfen, und zeigt, wie Jeder eben dadurch vor eitler Erhebung über Andre bewahrt werde V. 4 u. 5. Die Ermahnung V. 2 verhält sich zu der Ermahnung V. 1 wie eine bestimmtere, besondere Anwendung. Der Grund aber, den der Apostel V. 3 anführt, steht in gleichem Verhältniß zu beiden Ermahnungen, und die Auffoderung V. 4 u. 5 enthält eine Anweisung zur Beobachtung derselben. V. 6 dagegen beginnt eine neue von der bisherigen verschiedene Ermahnung. Die Perikope schließt demnach bei V. 5, vergl. §. 43. Die Ermahnung V. 1, welche als Hauptgedanke des Abschnittes angesehen werden muß, geht mit dem Ausdruck „Mensch" über das gegenseitige Verhältniß der Christen, welches erst V. 2 besonders berücksichtigt wird, hinaus und betrifft das Verhältniß des Christen zu den Menschen überhaupt, in so fern sie sündigen und fehlen. Sie entspricht eben darum der Bedeutung dieses Sonntages, wenn sie gleich nicht beharrliche Sünder sondern eben nur solche berücksichtigt, die aus Uebereilung sündigen.

6. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 94, 8 und §. 43, 3. V. 9 folgt die Uebersetzung der erweislich falschen Lesart *πνεύματος* statt *φωτός*. V. 13 verbindet Luther richtig die Worte *ὑπὸ τοῦ φωτὸς* mit *ἐλεγχόμενα*, da die von Meyer und einigen andern Exegeten versuchte Verbindung mit *φανεροῦται* gewagt und gezwungen ist. Bei dieser Verbindung kann nun das *φανεροῦται* nicht anders als von einem Offenbarwerden im Bewußtsein verstanden werden**). Es bleibt nur übrig hier ein Wortspiel mit dem Worte *φῶς* zu vermuthen, in welchem dieses Wort hier in einem weiteren Sinne gebraucht ist als im Anfange V. 8—12. V. 14 kündigt ein Citat an, welches sich im alten Testamente nicht findet, und dessen unklare Beziehung de Wette darin findet, daß die Rüge zur Erkenntniß und zum Bewußtsein führe.

Der Abschnitt beginnt mit zwei Warnungen, einer vor den trügerischen Reden ungläubiger Menschen V. 6, und einer andern vor dem Umgange mit denselben überhaupt V. 7, welche V. 11 als Warnung vor Theilnahme an ihren Werken ausgedrückt, damit wiederholt und mit einer Auffoderung zur Rüge der Werke der Finsterniß V. 11 und einer Bemerkung über die letzteren V. 12 verstärkt wird. Die Warnungen werden durch die Erinnerung an die Bekehrung der Leser zu Christo V. 8 bis 10, und die Auffoderung die Werke der Finsterniß zu rügen wird durch die Nachweisung der heilsamen Wirkungen der Rüge der Werke der Finsterniß begründet.

---

*) Einige erklären das *καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον* „Er wird sich nur rühmen besser geworden, nicht besser als Andre zu sein." Meyer erklärt „Er wird lediglich hinsichtlich seiner selbst das Rühmen haben und nicht hinsichtlich des Andern." Dieser Gedanke aber ist selbst etwas unklar und gezwungen.

**) Es entsteht aber grade deshalb die Frage, wie die Werke der Finsterniß durch Offenbarung Werke des Lichtes werden können, auch wenn man mit de Weete erklärt „Alles, was offenbar wird, ist Licht, gehört dem Lichte an."

Die Beziehung zu den Warnungen V. 6, 7 u. 11, in welcher V. 13 u. 14 noch steht, verschwindet mit V. 15 so, daß die Perikope mit V. 14 begrenzt werden muß, wogegen die Schließung der herkömmlichen Perikope bei V. 9 die Fortsetzung der Warnung abschneidet. Die Warnungen vor den trügerischen Reden der Ungläubigen, vor allem Umgange mit ihnen V. 6 u. 7, und vor der Gemeinschaft an ihren Werken, betreffen nun das Verhältniß des Christen zu bösen, lasterhaften Menschen überhaupt so bestimmt und zugleich so vollständig, daß sie ganz in der Bedeutung dieses Sonntages aufgehen.

7. Das *Τὸ λοιπόν* bezeichnet den Anfang einer neuen und zwar der letzten Ermahnung dieses Briefes sehr bestimmt. V. 11 hat die Uebersetzung ungenau „Harnisch" statt „vollständige Waffenrüstung." Eben so V. 13. Statt „listige Anläufe" sollte stehen „Nachstellungen" oder „listige Angriffe." Da die Wesen, welche V. 12 dem *αἷμα καὶ σάρξ* entgegengesetzt sind, schon durch die Ortsbestimmung *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* sehr deutlich als übermenschliche bezeichnet werden, welche als dem Teufel untergeben gedacht werden müssen, so werden jene Ausdrücke hier am sichersten von Menschen verstanden. Statt „böse Geister" hätte die Uebersetzung hier besser „geistige Wesen der Bosheit." V. 13 hat die Uebersetzung ungenau „Alles wohl ausrichten" statt „wenn ihr Alles überwältigt habt." V. 14 hat die Uebersetzung „Krebs" etwas unklar statt „Panzer"*). V. 16 hat die Uebersetzung falsch „vor Allem" statt „zu Allem" und „ergreifet" statt „nachdem ihr ergriffen habt." V. 19 faßt die Uebersetzung die beiden Bestimmungen *ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου* und *ἐν παῤῥησίᾳ* durch „mit freudigem Aufthun meines Mundes" in Eine zusammen.

Der Apostel fodert hier zur Erstarkung im Herrn auf, zuerst eigentlich V. 10, dann in bildlicher Rede V. 11, zeigt dann die Nothwendigkeit dieser Erstarkung mit der Macht der Feinde der Christen V. 12 und, nach einer nochmaligen Wiederholung jener Auffoderung, auch ihren Zweck in dem einstigen Siege über die Feinde V. 13. Er führt dann jene Auffoderung näher aus, indem er bald in eigentlicher bald in bildlicher Rede ermahnt einzelne Theile der vollständigen Rüstung eines Kriegers und einzelne christliche Tugenden anzunehmen, und zwar zunächst den Gürtel oder die Wahrheit, den Panzer oder die Gerechtigkeit V. 14, die Schuhe oder die Bereitschaft zum Frieden V. 15, den Schild oder den Glauben V. 16, den Helm oder das Heil, das Schwerdt oder das Wort Gottes V. 17, endlich aber das Gebet, und zwar das Gebet für alle Heiligen überhaupt und für den Apostel und seine Rede insbesondere. Der Zusammenhang dieser Sätze geht hiernach von V. 10—20 ohne Unterbrechung fort, obgleich V. 18 die bis dahin gebrauchten bildlichen Ausdrücke verschwinden. V. 18—20 schließt sich schon durch die Participien προσευχόμενοι, ἀγρυπνοῦντες genau an V. 17 an, und das Gebet, von welchem V. 18—20 die Rede ist, gehört mit zu den Erfodernissen eines christlichen Kampfes. Die Perikope muß deshalb bis V. 20 ausgedehnt werden, wo sie aber bestimmt zu Ende geht §. 38, 1. Der Schluß des Abschnittes bezieht sich zwar auf die damalige Lage des

*) V. 15 ist das *τῆς εἰρήνης* bald ganz allgemein, heilverkündend, bald von der Art, wie das Evangelium verkündigt wird, verstanden worden. Meyer sagt: den Frieden d. i. mit Gott verkündigt das Evangelium und flößt grade dadurch Muth zu dem betreffenden Kampfe ein. Wahrscheinlicher ist es, daß Paulus den Frieden erwähnte um anzudeuten: Seid immer, auch im Kampfe, dem Evangelium gemäß bereit Frieden zu schließen. Die Uebersetzung hat hier ungenau „damit ihr bereitet seid" statt „Euch an den Füßen unterbunden habend mit der Bereitschaft des Evangeliums des Friedens."

Apostels, aber die Feinde und Gegner der Christen in ihrem Kampfe werden hier in einer Weise bezeichnet V. 11 u. 12, welche auf die Feinde und Gegner der Christen zu jeder Zeit Anwendung findet. Auch die übermenschlichen Wesen V. 12 konnte der Apostel sich hier nicht anders als in und durch Menschen wirksam denken, so daß er in diesem Abschnitte zum Kampfe und Widerstande gegen Menschen, und zwar gegen solche, die unter der Herrschaft des Teufels stehen, also gegen böse Menschen auffodert, diese ganze Ermahnung demnach in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages fällt.

8. Dieser Abschnitt schließt sich zwar an die vorangehende Lehre, daß das mosaische Gesetz aufgehoben ist (V. 9—15) durch das οὖν V. 16 an, ist aber, weil er mit der deutlichen Warnung beginnt, vom Vorigen unabhängig genug um eine besondere Auffassung zuzulassen, vergl. §. 103, 10. V. 16 steht „Lasset Euch ein Gewissen machen" zu bestimmt statt „Niemand richte Euch" (μὴ οὖν τις κρινέτω). Auch steht „bestimmten Feiertagen" falsch für in Betreff eines Festes (ἐν μέρει). V. 17 sollte die Uebersetzung statt „in Christo" haben „Christi." V. 18 ist das vieldeutige καταβραβευέτω, welches Luther mit „das Ziel verrücken" übersetzt, von Einigen mit „Beschädigen" überhaupt, von Andern mit „Wegnehmen des Kampfpreises, von noch Andern mit „Zutheilung des Kampfpreises an einen Unwürdigen" erklärt worden. Die letztere Auffassung ist schwer zu übersetzen, aber durchaus sprachgemäß und giebt den guten Sinn: Niemand bringe Euch durch Erneuerung jener aufgehobenen Gebote um den Kampfpreis des Heils in Christo. Das θέλων, welches Luther mit „nach eigner Wahl" übersetzt, gehört zu dem folgenden ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ und muß einfach mit „indem er es will" übersetzt werden. „Geistlichkeit" steht hier in der Uebersetzung falsch statt „Verehrung" der Engel. Das ἐμβατεύων, welches Luther mit „einhergeht" übersetzt, ist das Regens von ἃ μὴ ἑώρακεν und muß mit diesen Worten übersetzt werden „indem er in das, was er nicht gesehen hat, eindringt." Gewiß will der Apostel sagen, daß der, von dem er redet, nicht eindringt. Das εἰκῇ wird hier von de Wette richtiger mit dem Vorangehenden als von Andern mit dem Folgenden verbunden, da es in dieser Verbindung müßig wäre. V. 19 hätte die Uebersetzung statt „Handreichung empfähet und an einander sich enthält" besser „unterhalten und verbunden" und statt „wächset zur göttlichen Größe" besser „wächset im Wachsthum Gottes" d. h. das von Gott kommt. V. 20 hat die Uebersetzung „fangen mit Satzungen" statt „lasset ihr euch Satzungen auflegen," oder nach Meyer „Warum werdet ihr, als wäret ihr noch lebendig in der Welt, befehligt: rühre nicht an ꝛc."*) V. 21 schaltet die Uebersetzung richtig erklärend die Worte „die da sagen" ein. V. 22 erklärt Meyer mit den Meisten die Worte ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει in dem Sinne der Lutherschen Uebersetzung, als wolle der Apostel sagen: die Verbote sind unbegründet, weil jene Dinge doch einmal untergehen müssen; Andre aber, und unter diesen de Wette, erklären dem Gedankengange entsprechender „Welches Alles zum Verderben gereicht durch den Gebrauch nach den Geboten und Lehren der Menschen." V. 23 ist zwar auch von Einigen so ausgelegt worden, als ob erst das Ende des Verses eine Mißbilligung ausspräche, allein diese Erklärung leidet an größeren Bedenken. Luthers Uebersetzung ist hier richtig und nur in dem Worte „Geistlichkeit" statt „Verehrung" oder „Anbetung" verfehlt**).

---

*) V. 20 ff. betrachtet de Wette gradehin als eine dritte, Meyer nur als eine weitere Warnung, und zwar als Warnung vor übertriebener Enthaltsamkeit. Indeß unterscheiden sich diese Sätze schon durch ihren Anfang sehr bestimmt von den beiden vorangehenden Warnungen V. 16 u. 18. Andrerseits betrifft auch die Warnung V. 16 Gebote der Enthaltsamkeit, und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου V. 20 müssen von denselben Geboten verstanden werden wie die σκιὰ τῶν μελλόντων V. 17.

**) Meyer erklärt die Worte οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ mit „nicht durch irgend etwas, was eine Ehre ist" und die folgenden πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός: „um dadurch der sündhaften sinnlichen Menschennatur volle Befriedigung zu gewähren." Bei dieser Befriedigung oder der Sättigung des Fleisches aber denkt er an den Stolz, was hier kaum zulässig erscheint.

Der Apostel warnt hier vor Befolgung und Berücksichtigung des Urtheils Solcher, welche den Christen Gebote wegen Speisen, Trank und Festtagen auferlegen V. 16, und vor der Verführung durch Solche, die Engel verehren V. 18. Er bemerkt zur ersten Warnung, daß jene Gebote sich zu Christo verhalten wie der Schatten zum Körper V. 17, zur zweiten aber, daß jene Menschen aufgeblasen sind im Sinne des Fleisches und nicht am Haupte festhalten, und dann nachträglich und fragweise zur ersten, daß die Christen keine Ursach haben sich Satzungen auferlegen zu lassen V. 20, und nachdem er jene Menschen noch redend eingeführt hat V. 21, daß ihre Lehren auch die nöthige Sorge für den Leib verhindern V. 22 u. 23. Die Warnung vor Irrlehrern liegt allen diesen Sätzen so bestimmt zu Grunde, daß sie in Einen Abschnitt verbunden werden müssen. Von 3, 1 an aber verschwindet die Rücksicht auf die hier gemeinten Irrlehrer. Die irrigen Meinungen und Lehren, vor deren Einfluß der Apostel hier warnt, gehören dem apostolischen Zeitalter fast ausschließlich an. Allein jene Irrlehrer werden hier als Verführer V. 18, als von Christo Abgefallene überhaupt V. 19 geschildert, und der Apostel deutet mit dem Widerstande, den er fodert, V. 17, 20 u. 23 wesentliche Elemente des christlichen Glaubens an, auf welchen der Widerstand gegen Böse im Allgemeinen beruht. Mit diesem seinen allgemeinen Inhalte entspricht der Abschnitt der Bedeutung dieses Sonntages.

9. Mit V. 3 beginnt eine Ermahnung, welche von der vorangehenden V. 1 u. 2 ihrem ganzen Inhalte nach verschieden ist. Da der ganze Schluß von V. 5 wahrscheinlich unächt ist, so beginnt der Nachsatz mit *τετύφωται* und das *εἰ* V. 3 ist mit de Wette nur als hypothetische Redeform der Schilderung sehr bestimmter Irrlehrer zu verstehen. Luthers Uebersetzung ist demnach richtig, und setzt V. 5 nur „Schulgezänke“ etwas zu bestimmt für unnütze Beschäftigungen.

Der grammatische Satz geht von V. 3—5. Die Perikope, welche deshalb bis V. 5 ausgedehnt werden muß, schließt hier mit Sicherheit, weil V. 6 zu einem andern Gegenstande übergeht. Die Absicht des Verfassers mit diesem Satze vor Irrlehrern und deren verführerischen Einfluß zu warnen, ist sicher, auch wenn die bemerkten Worte unächt sind. Einen allgemeinen Werth hat diese Warnung, weil die vom Verfasser angedeuteten Eigenschaften der Irrlehrer, vor denen er warnt, auch an andern immer wieder hervortreten. Mit dieser Schilderung und den Andeutungen des verderblichen Einflusses der Verführer schließt sich dieser Abschnitt den übrigen Perikopen dieses Sonntages sehr passend an.

10. Mit 2, 14 beginnt eine neue, von der bisherigen verschiedene Ermahnung, vergl. §. 92, 6. Bei dem *ταῦτα ὑπομίμνησκε* ist ungewiß, ob Timoth. künftige Lehrer oder die Christen überhaupt erinnern soll. Das Letztere ist wahrscheinlicher. V. 16 hat die Uebersetzung ungenau „es hilft viel“ für „weiter werden sie fortschreiten.“ V. 19 ist das *θεμέλιος* bald von einer bestimmten Lehre, bald von Christo selbst, bald von der christlichen Kirche als Gebäude erklärt worden, was allein paßt, da der Verfasier mit dem *μέντοι* sehr bestimmt die Absicht andeutet zu dem Gegensatz des bisher Besprochenen, der Irrlehrer, überzugehen, da der in diesem Verse enthaltene Satz „der Herr erkennt die Seinen“ sich offenbar auf eine Mehrheit von Menschen bezieht, und überdieß die Beschreibung dieser Mehrheit mit dem folgenden Satze *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων,* dessen praeterit. *ἀποστήτω* in der Uebersetzung verwischt ist, fortgesetzt wird. V. 20 haben Einige bei dem Hause an die Kirche, Andre an die Welt

gedacht*). Besser wird V. 20 als eine Ausführung des Bildes des Hauses ganz abgesehen von dem Verglichenen, dessen Ausführung erst V. 21 folgt, gefaßt. V. 21 verdunkelt die Uebersetzung den Sinn durch das Präs. „reinigt" statt des Prät. ἐκκαθάρῃ. Das ἀπὸ τούτων kann nicht auf das σκεύη bezogen werden, weil die Rede schon durch das τις wieder von dem Bilde abläßt und eigentlich wird. Die Beziehung auf die Irrlehrer aber erscheint, obgleich die Erwähnung derselben V. 18 etwas weit zurückliegt, bei der abgebrochenen Schreibart des Briefes zulässig.

Der Verfasser ermahnt hiernach den Timotheus in diesem Abschnitte zuerst die Christen von Wortstreitigkeiten abzuhalten V. 14, dann sich selbst als einen würdigen Lehrer darzustellen V. 15, endlich sich gottloser Geschwätze zu entschlagen V. 16, und führt diese letzte Ermahnung mit einer Darstellung der verderblichen Wirkungen der gottlosen Geschwätze V. 16 u. 17, mit einer Erinnerung an zwei Beispiele von Irrlehrern V. 17 u. 18, und mit einer Vorhaltung des Wesens der Kirche als der Gemeinschaft derer aus, die vom Herrn erkannt und von der Ungerechtigkeit abgetreten sind, während in der Welt Böse und Gute gemischt leben V. 19—21. Von diesen Ermahnungen, welche das Verfahren des Timotheus als Lehrer betreffen, geht der Verfasser V. 22 zu andern, welche sich auf sein Leben und Handeln überhaupt beziehen, über. Die Ermahnungen dieses Abschnittes V. 14—16 und deren Ausführung V. 17—21 hängen aber so zusammen, daß die Perikope bis V. 21 ausgedehnt werden muß. Von allen Ermahnungen dieses Abschnittes ist nun die V. 16 ff. am weitesten ausgeführt. Sie hat, wenngleich hier lediglich an den Timotheus und zwar als Lehrer gerichtet, doch in so fern allgemeinen Werth, als jeder Christ dem Einflusse gottlosen Geschwätzes ausgesetzt ist und sich desselben entschlagen soll. Da nun solches Geschwätz von gottlosen und bösen Menschen geführt wird, so betrifft jene Ermahnung unbedingt das Verhältniß des Christen zu gottlosen und bösen Menschen und entspricht damit der Bedeutung dieses Sonntages.

11. Die Anweisungen zum Verhalten gegen Menschen, die leere und gottlose Reden führen, welche der Verfasser bereits Kap. 2 begonnen hat, nimmt hier mit der Schilderung dieser Menschen selbst und mit der Hinweisung auf die Zukunft eine neue Wendung, welche den Anfang der Perikope bei V. 1 begründet. Die Worte ἐν ἐσχάταις ἡμέραις V. 1 können nicht von der christlichen Zeit im Gegensatze zur jüdischen, sondern nur von der letzten Periode der christlichen Zeit verstanden werden, weisen also augenscheinlich auf die Zukunft hin, während im Folgenden V. 6 ff. von jenen Irrlehrern und Verführern als bereits gegenwärtig die Rede ist. Diese Schwierigkeit löst sich durch die Meinung des apostolischen Zeitalters, daß die Wiederkehr des Herrn nahe bevorstehe. V. 2 sollte statt „die von sich selbst halten" „selbstsüchtig" und statt „ungeistlich" „gottlos" stehen, und V. 3 statt „störrig" „lieblos." V. 8 steht „untüchtig" statt „nicht bewährt."

Der Verfasser ermahnt hier den Timotheus Menschen zu meiden V. 5, von denen er sagt, daß sie in den letzten Tagen kommen werden, die er als in jeder Beziehung

*) Das Erstere erscheint unstatthaft, wenn einmal feststeht, daß θεμέλιος V. 19 auf die Kirche geht, da diesem das Haus V. 20 durch das δὲ entgegengesetzt ist, und da überdieß von der Kirche V. 19 eben gesagt ist, daß kein Ungerechter in derselben ist, hier aber das große Haus eben als ein solches dargestellt wird, welches Gerechte und Ungerechte, Böse und Gute, umfaßt. Die Vorstellung der ganzen Welt ist dagegen durch das Bisherige gar nicht vorbereitet und eingeleitet.

lasterhaft schildert V. 1—4, und dann noch näher damit beschreibt, daß er lasterhafte Menschen der Gegenwart, die er mit bestimmten Zügen schildert, mit Jannes und Jambres vergleicht V. 6—8, und deren Ende er weissagt V. 9, als Menschen derselben Art (ἐκ τούτων V. 6) bezeichnet. Mit V. 9 geht die Schilderung der lasterhaften Menschen zu Ende. Die Warnung V. 5, welche den eigentlichen Mittelpunkt der Perikope bildet, sichert den allgemeinen Werth des Abschnittes, obgleich die Schilderung der lasterhaften Menschen bestimmte, persönliche Beziehungen enthält und von der Meinung, daß die letzten Tage nahe bevorstehen, ausgeht. Mit jener Warnung gehört die Perikope diesem Sonntage sehr bestimmt an.

12. Wenngleich ein Zusammenhang dieses Abschnittes mit der vorangehenden Warnung vor dem Dienste der Welt und des Vergänglichen 2, 12—17 vermuthet werden kann, so ist derselbe doch so wenig angedeutet, und der Abschnitt ist von dem vorigen durch die Anrede so geschieden, daß der Anfang desselben bei V. 18 gesichert ist. V. 18 kann „die letzte Stunde" nicht anders als von der letzten Zeit vor der Parusie erklärt werden, so daß auch hier die Meinung, daß die Wiederkehr Christi nahe bevorstehe, hervortritt. V. 19 sind die Worte „sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns" etwas dunkel. De Wette erklärt: sie gehörten uns nicht innerlich an. Am Ende schiebt Luther ohne Grund und störend „sie" ein. V. 20 ist das χρῖσμα und ἁγίου verschieden, am sichersten vom heiligen Geiste und von Christo erklärt worden. V. 21 sollte statt „als wüßtet ihr nicht" stehen „weil ihr die Wahrheit nicht wisset, sondern weil ihr sie wisset, und daß keine Lüge aus der Wahrheit ist." V. 23 hat die Uebersetzung die letzte, ächte Hälfte des Verses „Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater" nicht. V. 24 drückt sie dagegen das unächte οὖν aus, welches den Sinn stört, da hier die Ermahnung selbst erst beginnt. V. 25 giebt de Wette den dunklen Zusammenhang mit dem Gedanken an: „und wenn ihr bei diesem Glauben bleibt, so wird euch die Verheißung zu Theil werden." Näher scheint die Vermuthung zu liegen, daß Johannes sagen wollte: Ihr werdet, wie ihr in dem Sohne und dem Vater bleibt, auch das ewige Leben haben, und es wird damit auch die Verheißung, die er uns gegeben hat, in Erfüllung gehen. V. 27 übergeht die Uebersetzung das αὐτὸ ganz und fängt den Nachsatz falsch an. Sie sollte heißen: „Sondern wie dieselbe Salbung Euch über Alles belehrt, und sie wahr ist und keine Lüge, und wie sie euch belehrt hat, so werdet ihr in ihr bleiben."

Johannes, der in diesem ganzen Abschnitte vor Verführern warnt V. 18 u. 26, bemerkt hier zunächst, daß viele Antichristen gekommen sind und das Dasein der letzten Stunde anzeigen V. 18, und schildert diese Antichristen mit der Bemerkung, daß sie zwar von den Christen ausgegangen sind, aber ihnen nicht in Wahrheit angehört haben V. 19, dann aber auch, nachdem er bemerkt hat, daß seine Leser die Salbung haben V. 20, und sich dabei auch über den Grund seines ganzen Schreibens geäußert hat, mit der Bestimmung des Unterschiedes der Christen und der Antichristen im Läugnen und Bekennen des Sohnes V. 22 u. 23. Hierauf ermahnt er die Leser in der von Anfang an gehörten Lehre zu bleiben, indem er das ewige Leben als Inhalt der gehörten Verheißung angiebt V. 24 u. 25, und, nachdem er wiederholt hat, daß sie die Salbung haben, in der Salbung zu bleiben V. 27, damit sie bei der Wiederkehr Christi nicht zu Schanden werden. Alle diese Sätze stehen in so bestimmter Beziehung zu der Warnung vor Verführern und Antichristen, daß die Perikope bis V. 28 ausgedehnt werden muß, wo sie indeß wegen der neuen Wendung des Briefes von V. 29 an bestimmt schließt. Die Antichristen sind hier, besonders

V. 22 in so allgemeinen Zügen dargestellt, und auch die Anweisung, welche der Apostel in Beziehung auf sie ertheilt, ist so allgemein, daß der Abschnitt für alle Christen gleichen Werth hat, auch wenn Johannes eine bestimmte Klasse von Feinden der Christen berücksichtigte. Da nun die Antichristen hier gradehin mit den Lügnern und Verführern gleichgestellt werden, so betrifft der Abschnitt offenbar das Verhalten der Christen gegen Böse überhaupt, und findet demnach hier seine durchaus angemessene Stellung.

13. V. 1 hat die Uebersetzung ungenau „den Berufenen, die da geheiligt sind, in Gott dem Vater und behalten in Jesu Christo" statt „den in Gott dem Vater Geheiligten und für Jesu Christo Bewahrten, Berufenen. V. 2 steht „vorhatte" statt „Fleiß anwandte." V. 3 ist das dunkle ἅπαξ schon von älteren Exegeten mit quia de ea nihil immutandum richtig erklärt. V. 4 steht falsch „ziehen die Gnade Gottes auf Muthwillen" statt „welche die Gnade Gottes verkehren zur Ausschweifung." V. 5 folgt die Uebersetzung einer falschen Lesart und sollte lauten: „Ich will euch aber erinnern, da ihr einmal Alles wisset, daß der Herr, nachdem er das Volk aus dem Lande Aegypten gerettet, zum zweiten Male umbrachte die da nicht glaubten*)." V. 8 sind die Worte κυριότητα und δόξας verschieden, vom Kaiser, von den Aposteln, von Gott, endlich von den Engeln und englischen Herrlichkeiten erklärt worden. Die später V. 10 folgenden Worte „sie lästern, was sie nicht kennen" entscheiden mit großer Sicherheit für die letzte Auffassung. V. 9 hat die Uebersetzung falsch „zankte" und „durfte" statt „stritt" und „wagte." Die wahrscheinlichste Beziehung dieses Verses ist die auf den Streit des Engels Michael mit dem Satan über das Begräbniß des Moses. V. 10 verdunkelt die Uebersetzung den klaren Sinn, indem sie die Worte „wie die unvernünftigen Thiere" nachstellt, statt zu sagen: „was sie natürlich wie die unvernünftigen Thiere erkennen, darin richten sie sich zu Grunde." V. 11 ist der Grund, aus welchem die Gottlosen mit Kain verglichen werden, nicht recht klar, und nur darin zu vermuthen, daß Kain als Vorbild aller schwerer Sünder galt**). V. 12 ist die Uebersetzung ungenau und sollte nach de Wette lauten: „Diese sind bei Euren Liebesmahlen Klippen, indem sie ohne Scheu zusammenschmausen und sich selbst weiden." V. 15 ist das „ihre" als Uebersetzung des unächten αὐτῶν zu tilgen; V. 16 ist „immerdar" ohne allen Grund eingeschoben. V. 19 ist das πνεῦμα wegen des ψυχικοὶ auf den heiligen Geist zu beziehen und deshalb statt „die da keinen Geist haben" zu übersetzen „die den Geist nicht haben." V. 22 und 23 ist die gewöhnliche Lesart, welcher auch die Uebersetzung folgt, nach dem Zeugniß der besten Autoritäten verdorben und unklar. Die allein richtige Lesart des καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες ἐν φόβῳ μισοῦντες καὶ τὸν κ. τ. λ. wird von de Wette übersetzt: „Und die Einen, welche zweifeln, überführt, die Andern rettet, sie aus dem Feuer reißend, indem ihr mit Furcht hasset auch den vom Fleisch befleckten Leibrock." Dieser Gedanke ist nun in der Uebersetzung so wenig wieder zu erkennen, daß diesen Versen, in dem Zustande, in welchem sie dem homiletischen Gebrauche zugänglich sind, ein Werth als Text nicht zuerkannt werden kann. Indeß enthält schon V. 20 u. 21 eine und zwar durchaus klare Anweisung zum Verhalten gegen die im Briefe beschriebenen Verführer.

Judas spricht nach der Ueberschrift (vergl. §. 111, 1) zuerst die allgemeine apo=

---

*) V. 7 ist der dunkle Ausdruck σαρκὸς ἑτέρας in der Uebersetzung treu, aber mit gleicher Unklarheit wiedergegeben. Er bezeichnet wahrscheinlich eine der scheußlichsten Verirrungen des Geschlechtstriebes.

**) Auch der Genitiv μισθοῦ ist hier dunkel. Die Erklärung desselben durch ἕνεκα oder ἀντὶ, welcher Luthers Uebersetzung folgt, ist gewagt. Richtiger scheint de Wette diesen Genitiv von πλάνῃ abhängig zu machen, so daß der Gedanke entsteht: „durch die Verirrung des Lohnes Balaam haben sie ausgeschweift." Der ganze Vers enthält nur eine beiläufige Bemerkung über die Verführer und Irrlehrer.

stolische Absicht des Briefes, dann dessen besondre Veranlassung in der Erscheinung gottloser Menschen aus V. 1—4. Er zeigt hierauf, nachdem er an drei Beispielen, dem jüdischen Volke, den Engeln und den Städten Sodom und Gomorra, die Gewißheit des göttlichen Gerichts über die Gottlosen überhaupt V. 5 — 7 dargethan hat, daß jene Gottlosen in ähnlicher Weise sündigen, wie die in den angeführten Beispielen von Gott Bestraften V. 8, wie sie die Herrschaften und Majestäten lästern, was der Engel Michael nicht einmal gethan habe (V. 9 u. 10), wie sie in Balaams Irrthum gefallen und allen Ausschweifungen hingegeben seien V. 12 u. 13. Hiernach behauptet Judas die Gewißheit des den von ihm geschilderten Gottlosen drohenden Gerichts mit Berufung auf eine Stelle im Buche Henoch, deren Anwendung auf jene Gottlosen er (V. 16) durch eine nochmalige, zusammenfassende Charakteristik derselben begründet V. 14—16, und erinnert an Weissagungen der Apostel, welche durch die Erscheinung solcher gottloser Menschen erfüllt werden V. 17—19. Endlich ertheilt Judas der Absicht des Briefes V. 3 gemäß Anweisungen zum rechten Verhalten gegen jene Gottlosen, indem er zur Erbauung im Glauben, zur Bewahrung der Liebe, zur Erwartung der Barmherzigkeit Christi V. 20 u. 21 und zur Ueberführung und Errettung der Irrenden ermahnt V. 22 u. 23, und schließt den ganzen Brief mit einem Lobe Gottes V. 24 u. 25 als des alleinigen Erretters, der die Christen ohne Wanken bewahren kann*). Da die Schilderung der Gottlosen, über welche Judas seine Leser in diesem Briefe belehrt, mit der Einleitung desselben V. 1—4 genau verbunden ist, und da andrerseits die Anweisung zum rechten Verhalten gegen die Gottlosen V. 20 — 25 ganz auf der Schilderung derselben ruht, so muß der ganze Brief in Eine Perikope zusammengefaßt werden, die freilich das höchste zulässige Maaß einer solchen erreicht. Diese schon aus rein exegetischen Gründen nothwendige Ausdehnung ist es noch mehr in homiletischer Hinsicht, weil der eigentliche Werth des Briefes als Perikope nicht sowohl in der mit volksthümlichen Vorstellungen gemischten und überdieß durch hermeneutische Schwierigkeiten verdunkelten Schilderung der Gottlosen als in der durchaus allgemeinen und kla-

---

*) Bei der Auffassung des Gedankenganges und des Verhältnisses der Theile dieses Briefes stimmen wir in so fern ganz mit de Wette überein, als auch dieser V. 1—4 und V. 20—25 als besondre Theile faßt, weichen jedoch in so fern von ihm ab, als er den Inhalt von V. 5—19 in folgender Weise angiebt: Diese Menschen sind im Voraus verurtheilt V. 5 — 7, 10 f., 14 f. und vorhergesagt V. 17 ff. Beiläufige Beschreibung derselben V. 8—10, 12 ff., 16, 19. Diese Auffassung erscheint in so fern mangelhaft, als sie nicht, wie die unsrige, einen durch das Ganze hindurchgehenden Faden festhält. Die Aufnahme dieses Briefes unter die Perikopen ist zulässig, ungeachtet seiner Aehnlichkeit mit dem oben ausgeschlossenen 2. Kap. des 2. Briefes Petri (vergl. §.41, 3) und seiner Uebereinstimmung mit demselben in der Schilderung der Gottlosen (Jud. 5—7 vergl. 2. Petri 2, 4—9 und Jud. 8—13 vergl. 2. Petri 2, 10—19). Denn er ist von der Zweideutigkeit, in welcher die ganze Darstellung 2. Petri 2 schon wegen des im Anfange gebrauchten Ausdrucks „falsche Propheten" schwebt, und von der Unklarheit, die aus der oben nachgewiesenen Unterbrechung der Konstruktion in der Mitte von 2. Petri 2 entsteht, durchaus frei. Dazu kommt, daß der Brief Judä, wenn er gleich die allgemeinen Sätze von 2. Petri 2 nicht mit aufnimmt, die Gottlosen, die er beschreibt, mit einigen allgemeinen Eigenschaften aller Gottlosen schildert, und Anweisungen zum Leben und Handeln in Beziehung auf Gottlose ertheilt, welche 2. Petri 2 gar nicht enthält.

ren Anweisung zum Verhalten gegen sie V. 20 u. 21 liegt. Der nachgewiesene allgemeine Inhalt des Briefes entspricht der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt.

IX. Sonntag nach Trinitatis.

(Dritter Sonntag der dritten Reihe.)

§. 97. Das Verhältniß der Christen zu Feinden und Gegnern §. 18.

1. **Matth. 5, 21–26; Luk. 12, 58 u. 59.** „Jeder, der seinem Bruder zürnet, ist des Gerichts schuldig."
2. **" 5, 38–42; Luk. 6, 27–30.** „Ich sage Euch, daß Ihr nicht widerstreben sollt dem Bösen."
3. **" 5, 43–48; Luk. 6, 32–36.** „Liebet Eure Feinde, segnet, die Euch fluchen."
4. **" 18, 21–35.** Das Gleichniß vom Schalksknecht.
5. **Lukas 17, 3 u. 4.** Ermahnung zum Vergeben.
6. **Römer 12, 17–21.** Vergeltet Niemand Böses mit Bösem.
7. **Ephes. 4, 26 u. 27.** Warnung vor Zorn.
8. **1. Petri 3, 13–22.** Ermahnungen zur Unerschrockenheit und zur Bereitschaft zur Verantwortung.

1. Ueber das Verhältniß dieses Abschnittes zu dem vorangehenden und seinen Anfangspunkt vergl. §. 65, 1. Der Dativ τοῖς ἀρχαίοις V. 21 wird richtiger durch „von" als durch „zu" übersetzt. V. 22 ist das wahrscheinlich unächte εἰκῇ in der Uebersetzung glücklich übergangen. Das μωρὲ ist dagegen viel zu gelind übersetzt. Doch läßt die Uebersetzung, da sie das ῥακὰ unverändert aufnimmt, eine Erklärung beider Worte zu, in welcher der Klimax, auf den hier Alles ankommt, hervortritt. V. 23 werden die Worte τι κατὰ σοῦ wohl am sichersten mit „Grund zur Klage" erklärt, und das ἐπὶ wird besser „zu" als „auf dem Altar" verstanden.

Dieser Abschnitt erläutert den Begriff der Gerechtigkeit V. 17—20 an dem Beispiele des Gesetzes über den Mord damit, daß nicht bloß der Mord, die aus dem Zorn gegen einen andern Menschen hervorgehende Handlung, unterbleiben sondern eben die Gesinnung, aus welcher jene Handlung hervorgeht, der Zorn, V. 22 vor Allem und mit demselben zunächst die Reden unterbleiben müssen, in denen er sich äußert, und er führt das Verbot alles Zürnens für den Fall einer eingetretenen Entzweiung mit dem Bruder durch die Einschärfung der Versöhnung als der ersten und dringendsten Pflicht aus V. 23—26. Während diese letzten Verse mit den ersten als besondre Anwendung noch eng zusammenhängen, geht V. 27 zu einem neuen Beispiele für jene allgemeine Lehre über. Die Ausdrücke, mit welchen Christus hier, besonders V. 22 u. 23, seine Lehre entwickelt, haben zwar sehr bestimmte Beziehungen auf jüdische Sitten und Gebräuche, doch ist ihr allgemeiner, eben dargelegter, Gehalt leicht und sicher zu erkennen. Da der Zorn immer durch wirkliche oder vermeinte Beleidigungen Andrer verursacht wird, und diese dann vom Erzürnten als Feinde angesehen werden, so betrifft dieser Abschnitt das Verhalten des Christen gegen Feinde, wennauch im weiteren Sinne, und fodert damit die ihm hiermit angewiesene Stellung.

Die beiden Verse des Lukas, welche wir, der Synopsis folgend, mit diesem Abschnitt des Matthäus zusammenstellen, stehen dort ohne irgend einen nachweislichen Zusammenhang und können deshalb unbedenklich aus ihren ursprünglichen Umgebungen herausgenommen werden.

2. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vergl. §. 65, 1. V. 39 hat die Uebersetzung falsch „dem Uebel" statt „dem Bösen". Denn das τῷ πονηρῷ muß hier dem Zusammenhange nach als Masculinum gefaßt werden*).

Da Christus hier das Wesen der Gerechtigkeit, die er fodert, entwickelt und diese Gerechtigkeit nicht bloß ein Handeln sondern wesentlich Gesinnung ist, so müssen auch die Worte V. 39—41 sich irgend wie auf die Gesinnung beziehen, was am deutlichsten in dem μὴ ἀντιςῆναι V. 39 hervortritt. Sie müssen demnach sprichwörtlich und so verstanden werden, daß Christus das völlige Aufgeben aller feindlichen Gesinnung gegen den Feind, also alles Zornes und aller Rachsucht fodert, aber keinesweges ein wehr- und schutzloses Hingeben an die Verfolgungen desselben. Nach dieser Auffassung von V. 39—41 schließt sich V. 42 in so fern gut an, als er für den Fall, daß der Feind bittet, vorschreibt seine Bitte ohne Rücksicht auf seine Feindschaft zu erfüllen. Nach unsrer Erklärung des πονηρῷ V. 39 und nach den Bestimmungen, die der Böse durch das Folgende erhält, kann hier nur ein Solcher, der absichtlich Uebles thut, also ein Feind gemeint sein: so daß die Perikope der Bedeutung dieses Sonntages sehr genau entspricht.

3. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 65, 1.

Christus fodert hier, im Gegensatze zu dem alten Gebot der Liebe zu dem Nächsten und dem dabei zulässigen Hasse gegen den Feind, Liebe und Wohlthaten auch gegen den Feind V. 43 u. 44, und zeigt, daß der Mensch nur durch Liebe auch zum Feinde Gott ähnlich ist, während er sich durch die Liebe nur zu Freunden von Zöllnern und Sündern nicht unterscheidet. Diese Aussprüche ergänzen zwar die vorangehenden Aussprüche 5, 21—26 und V. 38—42 und schließen sich besonders dem letztern in so fern steigernd an, als jener das Aufgeben aller feindlichen Gesinnung betrifft, hier aber gradehin Liebe und Wohlthaten auch für den Feind gefodert werden: allein der Abschnitt gestattet eine selbstständige Auffassung schon darum, weil er den Grund für die in ihm enthaltenen Foderungen entwickelt, und weil er mit derselben Formel wie die früheren an die Grundlage der Bergpredigt 5, 17—20 anknüpft V. 43. Mit V. 48 schließt nicht bloß die Entwickelung der V. 44 ausgesprochenen Foderung, sondern eine ganze Reihe von Beispielen ab.

4. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vergl. §. 101, 2. Die Frage des Petrus V. 21 enthält die nächste Veranlassung zu der folgenden Rede Christi und muß deshalb mit ihr verbunden werden, obgleich das Gleichniß selbst über den Umfang der Frage hinaus und auf die allgemeine Ermahnung V. 15 zurückgeht.

Der Sinn dieses Gleichnisses läßt sich mit Sicherheit dahin feststellen, daß die Pflicht der Vergebung der Fehler des Nächsten an keine Grenzen und an keine Zahl gebunden ist, weil die Fehler und Sünden jedes Einzelnen gegen Gott die Fehler und Sünden jedes Menschen gegen jeden andern an Maaß und Zahl immer bei Weitem übersteigen. In diesem Sinne betrifft nun die ganze Unterredung nicht bloß Vergehungen eines Menschen gegen den andern, welche aus der eigentlichen Absicht ihm zu schaden hervorgehen, sondern offenbar auch solche,

---

*) V. 39—41 schwankt die Erklärung zwischen der hyperbolischen, der sprichwörtlichen und eigentlichen Auffassung.

die ihren Grund nicht in dieser Absicht sondern lediglich in der Schwäche des Fehlenden haben. Allein in der Vergleichung der Fehler der Menschen mit einer Schuld liegt die Beziehung auf eine Absicht oder doch eine Selbstthätigkeit des Fehlenden, durch welche seine That immer irgend wie feindlich wird, so bestimmt, daß der Inhalt dieses Gleichnisses sich der Bedeutung dieses Sonntages jedenfalls näher anschließt als der jedes anderen.

5. Die Reden Christi in dem synoptischen Abschnitte 17, 1—10 sind ihrem Inhalte nach so verschieden, daß ein innrer Zusammenhang derselben nicht nachgewiesen und deshalb auch die vorliegende unbedenklich von der vorangehenden (vergl. §. 101, 2) und der folgenden (vergl. §. 69, 9) getrennt werden kann. Die Worte προσέχετε ἑαυτοῖς bilden einen sehr losen und zufälligen Uebergang vom vorangehenden Ausspruche Christi zu diesem und gehören wenigstens in gleichem Maaße dem letzteren an wie dem ersteren.

Dieser Ausspruch Christi unterscheidet sich seinem Sinne und seiner Absicht nach von der Unterredung Matth. 18, 21 — 35 nur dadurch, daß er mit eigentlichen Worten sagt, was dort auch parabolisch ausgedrückt wird, und daß in dieser eigentlichen Darstellung die Voraussetzung der Reue der Fehlenden mehr hervortritt. Die Stellung dieses Abschnittes rechtfertigt sich deshalb ganz in derselben Weise wie die Stellung jenes Gleichnisses, vergl. zu 4.

6. Da auf die Participien ἀποδιδόντες und προνοούμενοι V. 17 kein entsprechendes Finit. folgt, so hat Meyers Erklärung, nach welcher sie zu dem vorigen Satze V. 16 gehören, hier einen großen Schein für sich. Allein auch bei dieser Verbindung schließt sich das δότε V. 19 dem Vorigen nicht richtig an, so daß eine Anakoluthie anerkannt werden muß. Muß aber diese einmal anerkannt werden, so kann der Anfang des Abschnittes nur auf den Punkt, an welchem die Ermahnungen selbst eine neue Wendung nehmen, also auf die Worte „Vergeltet Niemand Böses mit Bösem" gesetzt werden, vergl. §. 112, 4. Die Worte „Ehrbarkeit gegen" stehen hier ungenau statt „des Edlen vor, im Angesichte aller Menschen." V. 19 geht das ὀργῇ auf den Zorn oder die Gerechtigkeit Gottes.

Die erste Ermahnung dieses Abschnittes V. 17, welche, wie die Ausdrücke deutlich zeigen, das Böse, welches andre Menschen den Christen und zwar in der Absicht ihnen zu schaden, also als Feinde thun, betrifft, wird V. 17—19 mit der Auffoderung darauf zu denken, wie man vor allen Menschen edel handle, wenn es möglich ist mit allen Menschen Frieden zu halten, und sich selbst nicht zu rächen sondern die Strafe Gott zu überlassen, näher bestimmt. Die zweite Ermahnung V. 20 geht weiter als die erste, und die dritte faßt in der Andeutung der Wirkung des Wohlthuns auf den Feind die beiden ersten zusammen V. 21. Der ganze Abschnitt geht also in einem geschlossenen Zusammenhange bis V. 21 fort, wo er aber auch sehr bestimmt abbricht. Er ist, frei von allen persönlichen Beziehungen, von durchaus allgemeinem Werthe: und betrifft das Verhältniß zu Feinden eben so bestimmt als ausschließlich.

7. Der Zorn, welchen der Apostel mit den ersten Worten dieses Abschnittes untersagt, ist von der Lüge, die er im Vorangegangenen bespricht, so verschieden, daß V. 26 als Anfang einer Perikope betrachtet werden kann. Die ersten Worte Ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε werden zwar verschieden erklärt, doch stimmen auch die abweichenden Erklärungrn in so fern überein, als sie alle anerkennen, daß Paulus das Zürnen selbst nicht verbietet, aber das Sündigen bei demselben. De Wette denkt dabei an einen unwillkührlichen, Meyer aber an einen heiligen

Zorn. Die ganze Ermahnung ist aus Ps. 4, 5. Der Zusammenhang von V. 27 mit 26 ist bei der gewöhnlichen Lesart μήτε dunkel, und das τῷ διαβόλῳ zweideutig. Der bestimmte Artikel begründet aber die Erklärung dieses Wortes vom Teufel, als Urheber der Rachsucht, nicht von einem Lästerer: und der ganze V. 27 schließt sich dem vorigen als nähere Bestimmung an, wenn statt μήτε gelesen wird μηδὲ (nicht einmal), welches die besten Autoritäten für sich hat.

Der Apostel warnt V. 26—28, wo diese Ermahnung schließt, vor dem Zorn, und zwar zuerst vor der Sünde bei einem augenblicklichen unwillkührlichen Zorne, vor jeder Dauer des Zornes V. 26, endlich auch vor jeder ersten Regung desselben V. 27. Der mittlere Satz ist durchaus klar und sichert auch bei der Unsicherheit der Auslegung der beiden andern den Werth des Ganzen als Perikope, da er für alle Christen gleichen Werth hat. Da der Zorn immer mit der Voraussetzung einer feindlichen Absicht verbunden ist, so ordnet die Perikope sich der Bedeutung dieses Sonntages unter.

8. Die ersten Worte dieses Abschnitts sollten übersetzt sein: Wer ist es, der Euch übel thun wird, wenn Ihr Nachahmer des Guten seid? Diese Frage hängt zwar auf doppelte Weise mit dem vorigen Abschnitte zusammen, nämlich so, daß sie den begründenden Werth, den die Erinnerung an die Allwissenheit Gottes (V. 12) für die vorangegangenen Ermahnungen hat, auch auf die folgenden überträgt, und dann auch so, daß sie die schon oben V. 9 ausgesprochene Ermahnung das Böse nicht mit Bösem zu vergelten begründet; allein sie betrifft, nachdem der Apostel im Bisherigen das Verhältniß zu den Menschen überhaupt berücksichtigt hat, ausschließlich das Verhältniß zu Menschen, welche Uebles thun, welches den eigentlichen Gegenstand des Folgenden bildet, und giebt damit dem Gedankengange eine neue Wendung, welche bei der Reichhaltigkeit und dem Umfange des größeren Abschnittes bei V. 8 eine Theilung fodert, vergl. §. 43. V. 14 drückt die Uebersetzung „Und ob ihr auch leidet" das ἀλλὰ und den Optat. πάσχοιτε nicht genau aus und löst den Zusammenhang von V. 14 und V. 13 auf. Im Folgenden ist φόβον mit „Trotzen" statt Schrecken nicht genau übersetzt. Das αὐτῶν kann dem Zusammenhange nach nur von denselben Menschen wie das τίς ὁ κακώσων V. 13, also von Solchen, die Uebles thun wollen, verstanden werden*). V. 16 hat die Uebersetzung falsch „die, so von Euch afterreden," statt „in dem, worin sie Euch verläumden;" ob aber mit dem ἐν ᾧ der christliche Glaube überhaupt oder ein bestimmtes christliches Handeln wie die Agapen gemeint sei, muß als streitig angesehen werden. V. 17 ist die Uebersetzung ungenau, da nicht θέλει sondern θέλοι gelesen werden muß und der Sinn ist: denn es ist besser, daß ihr Gutes thuend, wenn es der Wille Gottes sein sollte, leidet, als Uebles thuend. In dieser Behauptung liegt ein sehr bestimmter Grund für die eben ausgesprochenen Ermahnungen**). V. 18 bezeichnet das ὅτι das Folgende als Begründung des gemeinsamen Inhalts von V. 17 u. 14. Hier aber ist

*) Die Ermahnung V. 15 „Heiliget aber Gott den Herrn in Eurem Herzen" bestimmt und beschränkt die vorangehende und zwar entweder, wie de Wette will, so daß der Apostel sagt: Laßt Euch durch die Furcht vor den Verfolgern nicht in der Furcht vor dem Herrn erschüttern, oder so, daß er sagt: Menschen fürchtet zwar nie, aber heiliget bei aller Unerschrockenheit vor Menschen Gott. Das folgende παντὶ ist von einigen Exegeten gewiß mit Unrecht ausschließlich auf obrigkeitliche Personen bezogen worden, und das φόβου wird richtiger von der Ehrfurcht vor Gott, als von der Ehrfurcht vor Menschen verstanden.

**) Auch de Wette findet in V. 17 einen Grund für das Bisherige, aber nicht für V. 15 u. 16 sondern für den ersten Satz von V. 14. Allein zu jenem Satze verhält sich V. 17 nicht sowohl als Grund wie als eine Wiederholung in einer etwas andern Fassung, die jener ersten Fassung schon durch den wiederkehrenden Optativ entspricht, und jener Satz dient wie dieser, in so fern sie beide mehr theoretisch sind, den zwischenliegenden, praktischen, ermahnenden, zur Grundlage. Auch liegt V. 14 zu weit zurück, als daß V. 17 noch als Grund dafür angesehen werden könnte.

zunächst das ἅπαξ dunkel und verschieden erklärt worden. De Wette's Erklärung, nach welcher dieses Wort im Gegensatze zu der übrigen erlösenden, richterlichen und herrschenden Thätigkeit Christi zu verstehen ist, scheint die sicherste. Das προςαγάγῃ ist mit „opferte" falsch übersetzt statt „hinführte." V. 19 schließt sich dem V. 18, der mit den Ausdrücken ἅπαξ θανατωθείς, ζωοποιηθείς durchweg die historische Erscheinung Christi betrifft, sehr genau an, wenn das πορευθεὶς ἐκήρυξεν nicht wie gewöhnlich von einer That Christi vor oder nach seiner zeitlichen Erscheinung sondern lediglich von dieser selbst verstanden wird*): denn dann setzt V. 19—22 die Darstellung des Beispiels Christi, welche V. 18 mit überwiegender Beziehung auf das Leiden V. 17 ausgeführt ist, mit überwiegender Beziehung auf das Wohlthun fort**). Danach bedeutet dann das ἐκήρυξεν lediglich Christi Verkündigung seines Wortes und seiner Lehre während seines zeitlichen Lebens. Die πνεύματα ἀπειθήσαντα sind dann die Menschen überhaupt, und der Ungehorsam zur Zeit Noahs ist danach als Beweis des Ungehorsams nicht eines Theils der Menschheit sondern des Ungehorsams der ganzen Menschheit zu fassen, welche hier Christo gegenüber gedacht wird. Das ἐν φυλακῇ aber kann auch nach dieser Erklärung wie nach anderen von dem Kerker der Sünde und des Fleisches verstanden werden. Die Predigt Christi für die ungehorsame Menschheit ist aber eben die Wohlthat, die er verrichtete, und bei der und wegen deren er litt V. 17. V. 20 ist die Uebersetzung „durchs Wasser" ungenau

*) V. 19 ff. versteht man gewöhnlich das ἐν φυλακῇ von dem Orte, wo die Schuldigen für das Gericht aufbewahrt werden, das πνεύμασι von abgeschiedenen Geistern, das πορευθεὶς vom Hingehen zu denselben und das ἀπειθήσασί ποτε vom Ungehorsam zur Zeit Noahs. De Wette weicht von dieser Erklärung nur so ab, daß er das πορευθεὶς nicht von einem Hingehen vor der Auferstehung, sondern von dem Hingehen des Auferstandenen versteht, er kommt aber, indem er im Uebrigen mit der gewöhnlichen Erklärung übereinstimmt, und auch das ἐκήρυξεν von Christi eigner Predigt versteht, auch auf die Lehre von der Höllenfahrt Christi. Die Vorstellung von einer Predigt Christi an die abgeschiedenen Geister ist nun, wie und zu welcher Zeit man sich auch die Predigt denken möge, immer schwer zu vollziehen. Man hat deshalb in dieser Stelle auch an die Predigt Christi an die Ungläubigen durch Christi in Noah wirkenden Geist gedacht und das φυλακῇ vom Kerker der Sünde und des Fleisches verstanden. Diese Erklärung aber thut den Worten große Gewalt an und erscheint deshalb willkührlich. Nach einer dritten Erklärung ist mit dem ἐκήρυξεν die Predigt Christi durch die Apostel gemeint und mit der φυλακῇ wie bei jener zweiten der Kerker der Sünde und des Fleisches. Bei dieser Erklärung aber kann das πνεύμασι ἀπειθήσασι nur auf diejenigen Menschen bezogen werden, welchen die Apostel predigten, und es bleibt durchaus unklar, warum Petrus sie als solche bezeichnet, die zur Zeit Noahs ungehorsam waren. Die Versuche diese Schwierigkeit zu heben, welche man durch Aenderung des ὅτε V. 20 in ὅτι oder durch Erklärung des ersten Wortes mit sicut gemacht hat, sind eben so willkührlich als Luther's Uebersetzung des ποτε mit „etwa." Dieser Schwierigkeit unterliegt auch eine neuere Erklärung dieser Stelle von Pischon (Zeitschrift für die unirt-evangel. Kirche 1848. Bd. 5. 1. Heft), wiewohl sie dieselbe durch die Erklärung des πνεύμασι mit „Menschengeistern" mildert. Alle diese Erklärungen unterliegen aber auf gleiche Weise einem noch größeren Bedenken als die bereits entwickelten, nämlich daß sich gar nicht absehen läßt, wie Petrus darauf kommt den Gedanken, der sich nach ihnen ergiebt, hier auszusprechen, da die Predigt Christi, möge sie nun als eigne Predigt Christi oder als Predigt durch seinen Geist in Noah oder als Predigt der Apostel gedacht werden, an und für sich mit dem Satze V. 17 und dem Leiden Christi V. 18 in gar keinem Zusammenhange steht, und V. 19—22 nach allen diesen Erklärungen als eine große Abschweifung erscheint, deren zwar im neuen Testamente vorkommen, die aber hier weniger als an andern Stellen vermuthet werden kann, da die Ausdrücke συνειδήσεως ἀγαθῆς, welche Petrus V. 21 wie V. 16 braucht, noch mehr aber die 4, 1 wiederkehrende Erwähnung des Leidens Christi zeigt, daß er den Gedanken V. 14 u. 17, dessen Begründung durch das Beispiel Christi er V. 18 beginnt, hier keinesweges fallen läßt.

**) Da das πορευθεὶς keineswegs nothwendig vom „Hingehen" erklärt werden muß, sondern eben so oft, z. B. Matth. 28, 19 lediglich „ausgehen" heißt, so kann es hier um so sicherer „ausgegangen," nämlich von Gott, verstanden werden, als es ohne alle Bestimmung steht und später V. 22, wo wirklich vom Hingehen die Rede ist, mit der Bestimmung εἰς οὐρανὸν wiederkehrt. Im Gegensatze zu diesem späteren scheint das πορευθεὶς hier Christi Ausgehen von Gott, sein Kommen in die Welt zu bezeichnen.

statt „durch das Wasser hindurch." V. 21 ist der Sinn besonders durch die Worte der Uebersetzung „die durch jenes bedeutet ist" und „der Bund eines guten Gewissens mit Gott" verdunkelt, und sollte nach de Wette heißen: „welches auch uns nun selig macht als Taufe, nicht eine Ablegung des fleischlichen Schmutzes sondern ein Verlangen eines guten Gewissens nach Gott durch die Auferstehung Jesu Christi." Der Satz stellt demnach das mit ἐκήρυξεν erwähnte Wohlthun Christi in seinen beseligenden Folgen für die bereits gläubigen Christen (ἡμᾶς) dar.

Der Apostel verstärkt hier die Lehre, welche er V. 13 fragweise ausspricht, daß denen, die das Gute nachahmen, Niemand schaden kann, mit der andern, daß die Christen selig sind, auch wenn sie um der Gerechtigkeit willen leiden müßten V. 14, und wiederholt diese letztere, nachdem er die Ermahnung die Schrecken der Feinde nicht zu fürchten daran geknüpft und diese Ermahnung durch die Auffoderung Gott den Herrn zu heiligen, immer zur Verantwortung bereit zu sein und ein gutes Gewissen zu haben V. 14—16 näher bestimmt hat, als Grund für diese Ermahnung damit, daß es besser ist Gutes thuend zu leiden als Uebles thuend V. 17. Hiernach begründet er diese Lehre durch die Hinweisung auf Christum, mit welcher er in einer zwiefachen Folge von Thatsachen der Erscheinung Christi (V. 18 und V. 19—22) zunächst zeigt, daß Christus, nachdem er einmal für die Sünden gelitten, im Geist lebendig gemacht, also nach beiden verherrlicht ist V. 18, dann aber, daß Christus, nachdem er vom Vater ausgegangen, den vormals ungehorsamen Menschen gepredigt hat, zur Rechten Gottes erhöht, also nach Wohlthaten verherrlicht ist V. 19—22. Im Folgenden 4, 1 erwähnt der Apostel zwar noch einmal die Leiden Christi, aber nur um eine neue, von den bisherigen ganz verschiedene Ermahnung an dieselben anzuknüpfen, so daß die Perikope bei 3, 22 mit aller Sicherheit schließt. Die Lehre V. 14 u. 17, welche einen durchaus allgemeinen Werth hat, bildet zwar den Mittelpunkt der Perikope, da sie einerseits Grundlage der Ermahnungen V. 14—16 ist, andrerseits selbst wiederum durch das Ende des Abschnittes V. 18—22 begründet wird; allein die eigentliche Absicht des ganzen Abschnittes liegt, wie die Einleitung V. 13 deutlich zeigt, in der Darstellung des christlichen Verhaltens zu denen, die Uebles thun (κακώσων V. 13), also in den Ermahnungen, welche V. 14 u. 15 aus jener Lehre in Beziehung auf dieses Verhalten entwickelt werden. Die Stellung dieser Perikope muß deshalb lediglich nach jenen Ermahnungen bestimmt werden. Da nun diese Ermahnungen recht eigentlich das Verhältniß zu Solchen, die Uebles thun, und zwar absichtlich Uebles thun, also zu Feinden betreffen, so findet die Perikope hier ihre angemessene Stellung.

X. Sonntag nach Trinitatis.

(Vierter Sonntag der dritten Reihe.)

§. 98. Das Verhältniß des Christen zu leiblich Leidenden und Dürftigen. §. 18.

1. **Mark. 12, 41—44; Luk. 21, 1—4.** Ueber die Gabe der Wittwe.
2. **2. Kor. 8, 1—15.** Ermahnung zur Wohlthätigkeit.
3. **„ 9.** Fortgesetzte Ermahnung zur Wohlthätigkeit.
4. **2. Thess. 3, 13—16.** Werdet nicht muthlos im Wohlthun.
5. **Jak. 2, 1—13.** Haltet nicht dafür, daß der Glaube an Christum Ansehen der Person leide.
6. **„ 5, 1—6.** Warnung vor lieblosem Gebrauch des Reichthums.
7. **1. Joh. 3, 9—18.** Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben gekommen sind, denn wir lieben die Brüder.

1. Der Ausspruch Christi über die Gabe der Wittwe Mk. 12, 42 u. Luk. 21, 3 enthält die Lehre, daß der Werth jeder freiwilligen Gabe von der Gesinnung abhängt, mit der sie gegeben wird, und bezeichnet das Wesen christlicher Gaben überhaupt. Da nun die Veranlassung zu freiwilligen Gaben am häufigsten aus dem Verhältniß zu Armen und Dürftigen entsteht, so findet dieser Ausspruch Christi auf das Verhältniß der Christen zu diesen seine nächste Anwendung. Die Stellung, welche der Abschnitt schon wegen jenes Ausspruches fodert, ist zulässig, obgleich beide Evangelisten die ganze Erzählung erst nach dem Einzuge in Jerusalem, also unter den Erzählungen über die Leiden Christi mittheilen. Denn die Erzählung bezieht sich selbst eben so wenig auf die Leiden Christi, als diese mit ihr in Verbindung gesetzt werden.

2. Mit 2. Kor. 8, 1 beginnt ein Kap. 8 u. 9 umfassender Hauptabschnitt des Briefes, in welchem der Apostel zu Beiträgen zu einer Sammlung für arme Christen in Jerusalem ermahnt. V. 2 hat die Uebersetzung falsch „denn" statt „daß," womit der Apostel die Darstellung der den Gemeinden in Makedonien gewordenen Gnade Gottes ankündigt. Auch steht „haben sie reichlich gegeben" ungenau für ἐπερίσσευσεν. Der Sinn ist: ihre tiefe Armuth hat sich reichlich bewiesen in dem Reichthum ihrer Einfalt. V. 3—5 läßt sich nur so konstruiren, daß das ἔδωκαν V. 5 als Finitum zu αὐθαίρετοι V. 3 gefaßt wird, und das ἀλλ' ἑαυτοὺς V. 5 einen steigernden Gegensatz zu αὐθαίρετοι bildet, den die Uebersetzung nicht ausdrückt, während sie das unächte δέξασθαι ἡμᾶς wiedergiebt. V. 6 erklärt die Uebersetzung das εἰς τὸ ungenau durch Einschaltung des „mußten," da der Apostel damit nur sagen will, daß die Freigebigkeit der Gemeinden in Makedonien ihm den Muth gegeben habe den Titus zu ermahnen. V. 7 hat das ἀλλὰ offenbar keinen gegensätzlichen, (nach Meyer auch einen verknüpfenden) Werth, sondern bricht den bisherigen Bericht ab. Das ἵνα tritt ohne ein vorangehendes Verbum ein. Die Uebersetzung mildert diese Anakoluthie durch Einschaltung von „schaffet." Richtiger stände: ich ermahne, schreibe*). V. 11 ist die Uebersetzung „von dem, was ihr habt" nicht genau, da das ἐκ τοῦ ἔχειν schon wegen der nachfolgenden Erläuterung „nach Maaßgabe des Habens" erklärt werden muß. V. 12 ist τις unächt und προθυμία Subjekt. Die Uebersetzung giebt das τις wieder, drückt aber den Gedanken, daß die Willigkeit dem Vermögen entsprechen soll, nicht mit aus. V. 13 setzt die Uebersetzung ohne Noth „geschieht das" zu und verbindet damit sogleich das folgende ἐξ ἰσότητος, was aber besser für sich gefaßt und mit τοῦτο γένηται ergänzt wird.

Der Apostel sagt in diesem Abschnitte, nachdem er von den Gemeinden in Makedonien gerühmt hat, daß sie nach Vermögen, ja über Vermögen freiwillig sich selbst dem Herrn und ihm gegeben haben (V. 3—5), daß er eben durch die Wohlthätigkeit dieser Gemeinden den Muth gewonnen habe den Titus nach Korinth zu schicken, damit er dort auch eine Sammlung veranstalte oder diese dort bereits begonnene Gnade vollende. Hiernach ermahnt er (V. 7) die Korinther in dieser Gnade Ueberfluß zu haben, bezeichnet diese Ermahnung ausdrücklich als solche im Gegensatze zu einem Befehle V. 8, begründet sie durch die Hinweisung auf die Erscheinung Christi V. 9, erinnert daran, daß die Korinther sich schon früher bereitwillig bewiesen haben

*) V. 10 wird die etwas auffallende Stellung des Thuns und Wollens von de Wette durch die Bemerkung vollständig erklärt, daß die Korinther nicht nur früher mit Sammeln angefangen sondern noch früher den Willen gezeigt haben, der durch das Präsens θέλειν als noch fortdauernd bezeichnet wird.

V. 10, wiederholt dann seine Ermahnung mit andern Worten V. 11 und erläutert sie mit Bemerkungen über das Verhältniß der Gaben zum Vermögen V. 12—15. Ueber das Folgende V. 16—24 vergl. §. 36, 4. Der Grund, welcher in diesem Abschnitte für die Wohlthätigkeit angeführt wird, nämlich die Erscheinung Christi als ein Armwerden, damit die Christen reich werden V. 9, so wie das Verhältniß der Gaben zum Vermögen, wie es V. 12—15 entwickelt wird, sind offenbar allgemeine Elemente des christlichen Bewußtseins, mit denen persönliche und temporäre Aeußerungen unablöslich verbunden sind. Jener allgemeine Inhalt des Abschnittes entspricht aber unbedingt der Bedeutung dieses Sonntages, da die Hilfsbedürftigen, von denen der Apostel hier spricht, zwar Christen sind, aber dieses Verhältniß zu den Empfängern des Briefes nicht hervorgehoben wird.

3. Der Anfang dieses Kapitels weist zwar durch die Partikeln *μὲν γὰρ* auf das Vorige zurück, allein beide Worte sind für den Sinn des Folgenden von geringer Bedeutung, da die Beziehung des *μὲν*, was Luther nicht einmal ausdrückt, auf das Vorige ungewiß und besser in dem *δὲ* V. 3 gesucht wird, das *γὰρ* nur fortschreitend, nicht begründend gefaßt werden, und das *περισσόν μοι* nur als rhetorische Wendung verstanden werden kann, weil der Apostel im Folgenden in der That von der Steuer schreibt. Ueberdieß giebt der Apostel selbst V. 1 den Gegenstand dieses Abschnittes, die Sammlung, die schon im vorigen besprochen wird, an. V. 3 sollte die Uebersetzung statt „in dem Stücke" sagen „in diesem Stücke," da die Worte *ἐν τῷ μέρει τούτῳ* sich auf die Bereitschaft zur Sammlung beziehen. V. 4 beruht die Uebersetzung „mit solchem Rühmen" auf dem falschen Zusatz *τῆς καυχήσεως* und sollte heißen „in dieser Zuversicht" (*τῇ ὑποστάσει ταύτῃ*). V. 5 ist das *πλεονεξίαν* sehr verschieden, Kargheit, karges Geschenk, Habsucht erklärt, und im letzteren Sinne sogar auf den Apostel bezogen worden. Nur die Erklärung „karges Geschenk" als Folge der Habsucht bildet einen Gegensatz zu dem *εὐλογίαν* und schließt sich dem Folgenden an. V. 6 sollte statt „im Segen" stehen „in Segnungen" und zwar so, daß es das erste Mal mehr auf die Empfänger, das zweite Mal mehr auf die Geber der Wohlthat geht. V. 7 hat die Uebersetzung auch ungenau, wennauch nicht grade sinnstörend, „Willkühr" und „Unwillen" statt „wie er es sich vornimmt" und „mit Verdruß" oder „mit Unlust." V. 8 verdunkelt die Uebersetzung das Verhältniß der Sätze, welches de Wette so bestimmt, daß die Schlußworte „damit ihr Ueberfluß habt zu jedem guten Werke" eine Folge des ersten Satzes „Gott ist mächtig dazu euch alle Gnade reichlich zu geben" und die eingeschalteten Worte „damit ihr dabei in Allem immer volle Genüge habt" eine Nebenbestimmung enthalten. V. 11 am Schluß muß das *δι' ἡμῶν* von den Aposteln, das *κατεργάζεται* von der Beförderung der Wohlthat durch dieselben und das *εὐχαριστίαν* von der Danksagung der Empfänger der Gaben, also der Christen in Jerusalem, verstanden werden. V. 12 hätte die Uebersetzung statt „denn die Handreichung dieser Steuer" besser „die Hilfsleistung dieses Dienstes." V. 13 zieht die Uebersetzung die Worte *διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης*, welche zum Folgenden gehören, falsch zu *εὐχαριστιῶν* im Vorigen. Der Sinn ist „indem sie durch Bewährung dieser Hilfsleistung Gott preisen wegen des Gehorsams eures Bekenntnisses (des durch euer Bekenntniß erzeugten Gehorsams) zum Evangelium Christi und wegen der Aufrichtigkeit der Theilnahme für sie und Alle*)."

*) V. 14 ist das *δεήσει* weder wie in der Uebersetzung mit *δοξάζοντες* V. 13 noch mit *περισσεύουσα* zu verbinden, sondern die Worte *καὶ αὐτῶν ἐπιποθούντων* müssen mit Meyer als Genit. Absol. gefaßt werden. V. 15 wird das etwas dunkle *ἀνεκδιηγήτῳ δωρεᾷ* am besten von der Gesinnung der christlichen Liebe, aus welcher das Almosen und die eben beschriebenen Wirkungen desselben hervorgehen sollten, verstanden.

Paulus sagt in diesem Kapitel, nachdem er V. 1 wieder auf die Sammlung für die Christen in Jerusalem zurückgekommen ist und den Grund, aus welchem er bereits die Brüder nach Korinth gesendet, angegeben hat V. 1 — 5, zuerst, daß der Geber selbst heilsame Folgen seiner Gaben, aber nach dem Maaße und Umfange derselben, genießt V. 6, dann daß der Geber nach eignem Vorsatze und freudig geben soll V. 7, ferner, mit Berufung auf eine Schriftstelle, daß Gott, der den Christen alle Gnade geben, sie auch zu jedem guten Werke und zwar reichlich fähig machen kann V. 8 u. 9, endlich daß Gott selbst die Früchte ihrer Gerechtigkeit oder Wohlthätigkeit mehren wird V. 10, indem sie, reich an Allem, zu aller Einfalt gelangen V. 11. Hiernach zeigt Paulus die Wirkungen dieser Einfalt bei der Beförderung der Wohlthaten durch die Apostel (δι' ἡμῶν) V. 11, mit der Abhilfe des Mangels der Unterstützten, mit ihrem Danke gegen Gott V. 12 im Lobe Gottes für die christlichen Gesinnungen der Geber V. 13, und mit dem Gebete der Empfänger für die Geber V. 14. Zum Schluß dankt Paulus Gott für die Gabe der Liebe, in welcher die Leser die von ihnen gewünschten Wohlthaten gewähren V. 15. Alle diese Sätze greifen so ineinander ein, daß eine Trennung derselben durchaus unzulässig ist. Während nun V. 1—5 durchaus partikulär ist und nur wegen seines erläuternden Werthes für das Folgende in die Perikope aufgenommen werden muß, ist V. 6 u. 7 dem Inhalte wie der Form nach durchaus allgemein. V. 8 — 11 ist zwar in Beziehung auf die Leser ausgesprochen, gestattet aber unbedingt die Beziehung auf alle christlichen Wohlthaten. Eben so findet das, was Paulus V. 11—15 von den Empfängern der Wohlthaten sagt, zu denen er hier ermahnt, Anwendung auf die Empfänger christlicher Wohlthaten überhaupt. Demnach enthält dieser Abschnitt allgemeine Bestimmungen und Aeußerungen über die christliche Wohlthätigkeit, welche die Kap. 8 ausgesprochenen Lehren ergänzen, aber ihrem Sinne nach so unabhängig von jenen sind, daß diese Perikope mit jener auf denselben Sonntag zusammengestellt werden kann.

4. Das δὲ V. 13 bezeichnet zwar einen Zusammenhang und einen Gegensatz zum Vorigen in so fern, als nach andern apostolischen Ermahnungen der Fleiß die Wohlthätigkeit bedingt (1. Theff. 4, 9 — 12 und Ephes. 4, 28), aber der Apostel deutet schon durch das ὑμεῖς und die Anrede den Anfang einer Ermahnung an, welche den bisher besprochenen Fleiß nicht mehr betrifft. V. 13 giebt die Uebersetzung das ἐκκακήσητε mit „werdet nicht verdrossen" nicht richtig wieder, da es hier wie Gal. 6, 9 bedeutet „werdet nicht muthlos" und sich in dieser Bedeutung wahrscheinlich auf die Menge der V. 12 erwähnten Hilfsbedürftigen bezieht. Auch das καλοποιοῦντες ist von Luther mit „Gutes thun" statt „wohl thun" etwas unbestimmt übersetzt. Der Zusammenhang mit V. 12 fodert diese Erklärung, vergl. überdieß Gal. 6, 9. V. 14 hat die Uebersetzung falsch „den zeichnet durch einen Brief" statt „den bezeichnet durch den Brief," d. h. durch Vorlesung desselben.

Paulus knüpft hier eine an Ermahnung zur Wohlthätigkeit V. 13, die letzte dieBriefes, die Anweisung zum Verhalten gegen denjenigen, der seinem Worte nicht gehorcht V. 14 u. 15, und einen Segenswunsch V. 14—16. Diese Anweisung kann wegen ihrer bestimmten Beziehung auf den Brief nicht füglich zur besondern Perikope bestimmt und muß mit der letzten Ermahnung des Briefes V. 13 verbunden werden.

Die Ermahnung V. 13 bildet aber unbedingt den Grundgedanken des Ganzen und muß die Stellung des Abschnittes als Perikope bestimmen.

5. Mit 1, 27 nimmt die vorangehende Ermahnung zwar eine Wendung, welche sich der Ermahnung 2, 1 sehr nähert, indeß sind beide Ermahnungen ihrer wesentlichen Absicht nach verschieden, und die neue Anrede 2, 1 trennt beide sehr bestimmt. V. 1 steht in der Uebersetzung falsch „haltet nicht dafür," da bei der ganz eigentlichen Fassung des ἔχετε der gute Sinn entsteht: Nicht mit Ansehen der Person habt ꝛc. V. 2 u. 3 ist Vordersatz, und hat keinen Nachsatz, wenn nicht V. 4 als Nachsatz und damit als Frage gefaßt wird. Das διακρίθητε bedeutet nicht „Bedenken traget," sondern, wie de Wette erklärt, wahrscheinlich „zweifelt." Der Genitiv διαλογισμῶν πονηρῶν ist Genitiv der Beschaffenheit. Die Uebersetzung sollte heißen: „Habt ihr da nicht auch bei Euch selbst gezweifelt und seid Richter von schlechten Gedanken geworden?', V. 7 hat die Uebersetzung falsch „guten Namen" statt „schönen Namen," mit Beziehung auf Christum. V. 8 übergeht die Uebersetzung das μέντοι, welches den Gegensatz der rechten Handlungsweise zu der bisher besprochenen falschen bezeichnet. V. 9 sollte statt „gestraft" stehen „überführt" und V. 10 statt „ganz schuldig," „aller schuldig." V. 13 setzt die Uebersetzung „aber" statt „denn" und schaltet ohne Noth „gehen" ein. Der Sinn ist: Denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit geübt hat. In dem Schlußsatze κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως findet de Wette den Sinn: der Barmherzige hat das Gericht nicht zu fürchten. Aber auch der Gedanke an den Muth und die Freudigkeit, mit welcher der Barmherzige an das Gericht denkt, liegt in dem Satze.

Jakobus ermahnt in diesem Abschnitte die Christen die Person nicht anzusehen, erläutert diese Ermahnung durch ein V. 2—4 sehr bestimmt ausgeführtes Beispiel vom Ansehen der Person, und begründet sie damit, daß Gott die Armen dieser Welt erwählt hat V. 5, daß die Reichen es sind, welche die Empfänger des Briefes bedrücken und ihren schönen Namen lästern V. 6 u. 7. Er zeigt dann, daß die Erfüllung des Gesetzes der Nächstenliebe edel V. 8, die Unterlassung derselben aber eine Uebertretung aller Gebote und eine Schuld an denselben ist V. 9 — 11, fodert hierauf die Leser auf als solche zu handeln, die durch das Gesetz der Freiheit (vergl. 1, 25) gerichtet werden sollen, und unterstützt diese Auffoderung noch durch Hinweisung auf das Gericht und den Unterschied desselben für den Barmherzigen und Unbarmherzigen V. 12 u. 13. Die V. 14 folgende Erörterung geht über die Berücksichtigung der hier gefoderten Handlungsweise weit hinaus, drückt überdieß eine besondere Beziehung auf diesen Abschnitt nicht aus, und ist auch durch eine besondre Anrede von ihm geschieden. Nur V. 6 enthält hier eine persönliche und örtliche Beziehung, während alle übrigen Sätze des Abschnittes allgemein sind. Da dieselben das Verhältniß der Christen zu Armen und zwar, wie nach V. 7 wahrscheinlich ist, eben so zu nichtchristlichen Armen wie zu christlichen betreffen, so entspricht die Perikope der Bedeutung dieses Sonntages.

6. Der Anfang dieser Perikope ist durch die neue Anrede 5, 1, welche schon durch ihren Unterschied von den Anreden 4, 4; 4, 11 u. 5, 7 eine neue Ermahnung bezeichnet, gesichert. V. 1 ist streitig, ob das πλούσιοι auf Christen oder nach de Wette's Erklärung auf Nichtchristen zu beziehen ist. In jedem Falle betrachtet Jakobus hier die Reichen als solche und abgesehen von ihrem Verhältnisse zum Christenthume. Das „Elend" am Ende des Verses scheint besser auf die Zukunft des Herrn als auf die Zerstörung Jerusalems bezogen zu werden. V. 3 sind die Worte ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις von Einigen erklärt worden: „Ihr hättet in diesen Tagen andre Schätze sammeln sollen." Andre finden in den Worten nur eine Andeutung

der Nähe des Gerichts. Dieser Gedanke ist den Worten und dem Zusammenhange angemessener. V. 4 sollte in der Uebersetzung statt „Euer Land" stehen „Eure Felder." V. 5 sind die dunklen Worte „wie am Schlachttage" von Einigen sehr gewagt durch „kurz vor dem Gerichtstage" von Andern einfacher und natürlicher „wie am Tage des Opferschmauses" erklärt worden. V. 6 hat die Uebersetzung falsch „er hat Euch nicht widerstanden" statt „er widersteht Euch nicht."

Jakobus hält in diesem Abschnitte den angeredeten Reichen vor, daß ihnen Elend bevorsteht V. 1, daß ihr Reichthum vergänglich ist, und die Vergänglichkeit desselben wider sie zeugen wird V. 2 u. 3, daß sie den Arbeitern den Lohn entzogen haben, und Gott dieses Unrecht kennt V. 4, und daß sie in und mit ihren Schwelgereien den Gerechten verurtheilt und getödtet haben V. 6. Diese Sätze stehen schon wegen ihrer durchgreifenden Beziehung auf den Reichthum in einem bestimmten Zusammenhange, der mit V. 6 abschließt, vergl. §. 92, 11. Sie sind ganz allgemein gehalten und vereinigen sich alle in dem Gedanken, daß der Genuß und Besitz des Reichthums, bei welchem Andre Mangel leiden, an und für sich ein Unrecht gegen dieselben, eine Sünde vor Gott, eine Verurtheilung der Armen ist. Schon V. 1—3 betrifft nicht bloß den Reichthum schlechthin sondern den lieblosen und sündhaften Gebrauch desselben, da V. 3 gesagt wird εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔςαι. Mit jenem Gedanken drückt dieser Abschnitt unmittelbar die Lehre aus, daß der Christ auch ein größeres Maaß zeitlicher Güter nie als sein ausschließliches Eigenthum sondern als von Gott gegeben und darum auch für Andre, die die zeitlichen Güter in geringerem Maaße besitzen, anwenden soll, und entspricht damit der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt.

7. Ueber das Verhältniß dieses Abschnittes zum Ganzen des Briefes vergl. §. 115, 11. V. 9 übergeht die Uebersetzung wie oft in diesem Briefe das πᾶς. Die Erklärung des σπέρμα αὐτοῦ schwankt zwischen Wort Gottes und Geist Gottes, was dem Zusammenhange und der ganzen joh. Darstellungsweise angemessener ist. V. 10 bedeutet τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ ganz dasselbe wie V. 9 γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ. V. 12 zeigt die Anknüpfung an V. 11 durch οὐ καθώς die Absicht das Gebot der Liebe zu erläutern. Die Worte drücken aber diese Absicht nur unvollständig aus und sollten heißen: „und daß wir nicht handeln wie Kain, der aus dem Teufel war." Denn das τοῦ πονηροῦ ist hier vom Teufel zu verstehen und darum von Luther mit „dem Argen" unbestimmt übersetzt. Daß aber Kain aus dem Teufel war, beweist Johannes erst im zweiten Theile des Verses damit, daß seine Werke böse waren und zwar mit Beziehung auf V. 8, wo bereits dargethan ist, daß, wer die Sünde thut, aus dem Teufel ist*). V. 14 kann das ἡμεῖς nur die Christen überhaupt bedeuten und steht mit einem Nachdrucke, der in der Uebersetzung nicht mit ausgedrückt ist**).

---

*) Der Zusammenhang würde folgende Ordnung der Sätze fodern: Wir sollen nicht handeln wie Kain, denn dieser schlachtete seinen Bruder, und seine Werke waren böse. Er war deshalb vom Teufel. Die nun folgenden Worte „die seines Bruders aber gerecht" haben eben so wenig wie V. 13 eine bestimmte Beziehung auf das Gebot der Liebe, enthalten also nur Nebenbemerkungen, von denen die erste durch den Gegensatz zu πονηρὰ ἦν, die andre aber durch den V. 12 begründeten aber nicht ausgesprochenen Gedanken veranlaßt ist, daß Kain von der Welt war und deshalb seinen Bruder haßte, also auch die Christen, deren Werke gerecht sind, sich nicht zu wundern haben, daß die Welt sie haßt.

**) V. 15 ist der Ausdruck „Mörder" nur aus dem Zusammenhange mit der Erwähnung des Kain V. 12 zu erklären, und das οἴδατε hat schwerlich eine Beziehung auf das jüdische Gesetz über die Strafe des Mordes sondern, wie de Wette richtiger erklärt, auf das christliche Bewußtsein und ist in so fern mit dem οἴδαμεν V. 14 gleichbedeutend. Auch hier drückt die Uebersetzung das πᾶς im Anfange des Verses nicht aus.

Johannes setzt hier die Ausführung des ersten Kennzeichens, daß wir aus Gott geboren sind, nämlich daß wir Gottes Gebote halten (2, 3), welche 2, 29 — 3, 8 bereits begonnen ist, in der Art fort, daß er von einer Schilderung dessen, der aus Gott geboren ist, ausgeht. In dieser Schilderung hebt er, nachdem er wiederholt hat, daß dieser nicht sündigt (vergl. 2, 29 — 3, 8), hervor, daß der aus Gott Geborne das Gebot der Liebe erfüllt V. 9—11, welches durch eine Vergleichung mit Kain und durch die Bemerkung, daß die Christen von der Welt gehaßt werden, erläutert wird V. 12 u. 13. Nachdem auf diese Weise die Liebe als eine Eigenschaft des aus Gott Gebornen dargethan und durch Erinnerung an das Gebot der Liebe zugleich gezeigt ist, daß der aus Gott Geborne eben durch die Liebe das Gebot Gottes erfüllt, zeigt Johannes, daß die Christen, weil sie lieben, das Bewußtsein haben aus dem Tode in das Leben gekommen zu sein V. 14, und erläutert dann das Wesen der Liebe noch durch die Bemerkung, daß, wer seine Brüder hasset, ein Mörder ist V. 15, durch die Hinweisung auf die Liebe Christi, mit der er sein Leben für uns gelassen hat V. 16, durch die Bemerkung, daß, wer liebt, auch dem Dürftigen beistehen müsse, und daß sonst die Liebe Gottes nicht bei ihm bleibe V. 17, und schließt mit einer Ermahnung zur Liebe V. 18. Auf diese Weise vereinigen sich alle Sätze dieses Abschnittes in dem Gedanken, daß die Liebe zu den Brüdern ein sichrer Beweis ist, daß wir aus Gott geboren sind. Mit der Ausführung dieses Gedankens schließt sich dieser Abschnitt an 2, 3 schon deshalb an, weil bereits 2, 8—11 die Liebe als das Gebot Gottes, welches die Christen beobachten, ausgeführt ist. Andrerseits muß der Abschnitt von V. 9—18 ausgedehnt werden, weil 9—13 den Hauptgedanken von der Betrachtung des aus Gott Gebornen ausgehend durchführt, V. 14—18 aber unmittelbar von dem Bewußtsein des Christen ausgeht, und beide Theile des Abschnittes sich in dieser Weise ergänzen*). Die Liebe zu den Brüdern ist hier nach der johanneischen Anschauung wahrscheinlich nicht bloß von Liebe zu den Mitgliedern der christlichen Kirche sondern von Liebe auch zu denjenigen, die es noch werden sollen, also von Liebe zu den Menschen ohne Unterschied zu verstehen. Neben den allgemeinen oft wiederkehrenden Lehren über die Liebe zu den Menschen, daß sie ein Gebot Gottes ist, finden wir in diesem Abschnitte auch die besondere, seltner vorkommende, daß sie dem gewiß fehlt, der dem Dürftigen nicht giebt, wenn er hat, was zum Leben nöthig ist; und diese Lehre enthält die andre, daß die Liebe dem Dürftigen auch das darreicht, was zum Lebens-Unterhalt nöthig ist V. 17. Diese Bestimmung nun, welche als die seltnere die Stellung dieser Perikope leiten muß (§. 48), entspricht genau der Bedeutung dieses Sonntages.

*) Der Anfang der herkömmlichen Perikope bei V. 13 theilt diesen Abschnitt an einer Stelle, welche die genaueste Verbindung mit dem Ganzen fodert.

XI. Sonntag nach Trinitatis.

(Fünfter Sonntag der dritten Reihe.)

§. 99. Das Verhältniß des Christen zur Obrigkeit und zu Unterthanen oder zur Gemeinschaft des Lebens im Staate. §. 18.

1. **Matth. 22, 15—22; Mk. 12, 13—17; Luk. 20, 20—26.** Vom Zinsgroschen.
2. **Ap. G. 16, 35—40.** Paulus beruft sich in Philippi auf sein römisches Bürgerrecht.
3. **• 21, 27—40.** Verhaftung und Vertheidigung des Ap. Paulus in Jerusalem. Abschn. 1.
4. **• 24, 1—23.** Paulus in Cäsarea vor Felix. Abschn. 1.
5. **• 25, 1—12.** Paulus in Cäsarea vor Festus.
6. **• 25, 23—26, 18.** Paulus vor Agrippas und Berenice. Abschn. 1.
7. **Röm. 9, 1— 5.** Paulus wünscht für seine Brüder, die Israeliten, von Christo verbannt zu sein.
8. **• 13, 1— 7.** Jedermann sei unterthan der Obrigkeit.
9. **1. Kor. 14, 33 bis Mitte.** Gott ist nicht ein Gott der Unordnung.
10. **1. Petri 2, 13—17.** Ermahnung sich allen Menschen, insbesondre der Obrigkeit, unterzuordnen.

1. Die verfängliche Absicht der Frage, welche die Evangelisten hier alle drei mit einem noch bestimmteren Ausdrucke als anderwärts bezeichnen (Matth. 22, 15, Mk. 12, 13 u. Luk. 20, 20), ist hier deutlicher als in andern ähnlichen Erzählungen, in welchen die Evangelisten von den Fragen, die Christo vorgelegt werden, nur den Ausdruck *πειράζειν* brauchen. Sie wird überdieß hier durch die Zuziehung der Herodianer, mit welchen die Pharisäer sonst in Feindschaft lebten und welche für die Erhaltung der römischen Herrschaft waren, auf eine besondre Weise bezeichnet. Vieldeutiger als die Frage der Pharisäer ist die Antwort Christi, in welcher die Uebersetzung das *οὖν* Matth. 12, 21 und das *τοίνυν* Luk. 20, 25 nicht stark genug ausdrückt*).

Christus verbindet hier die beiden Foderungen dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gotte zu geben, was Gottes ist, eng miteinander und sagt mit dieser Verbindung, daß mit der Erfüllung der göttlichen Gebote die Erfüllung der Pflichten gegen die Obrigkeit vereinbar, also die Herrschaft der Obrigkeit und damit der Staat eine in den göttlichen Geboten begründete Einrichtung ist. Nach dieser Antwort Christi bricht die Erzählung mit einer kurzen Bemerkung über den Eindruck der Worte Christi auf die Fragenden sehr bestimmt ab, so daß wir die Perikope sicher an dem bezeichneten Punkte schließen können, obgleich die Synopsis in den Abschnitt, mit welchem diese Perikope beginnt, noch eine andre Unterredung aufnimmt. Der Ausspruch Christi Matth. 22, 21 betrifft das Verhältniß des Christen zum Staate oder zu den Menschen, insofern sie als Obrigkeit und Unterthanen zusammen leben, um so unbedingter, als er sich zunächst auf einen nichtchristlichen Landesherrn bezieht, und drückt den innersten Grundzug des christlichen Bewußtseins in Beziehung auf die Obrigkeit und die Unterthanen aus. Er begründet die der ganzen Erzählung hiermit angewiesene Stellung, da dieselbe durchaus selbstständig und mit andern Erzählungen über Christi Worte und Thaten nach dem Einzuge in Jerusalem, unter denen sie vorkommt, nur lose verbunden ist.

---

*) Man hat sie bald so erklärt, als habe Christus damit sagen wollen: Jeder müsse sich schon um des Gewissens willen jeder Obrigkeit und zwar in allen Anordnungen unterwerfen, bald aber auch so, als sei der Sinn: Man solle sich der obrigkeitlichen Gewalt als solcher und zwar in Hinsicht der Steuern unterwerfen, oder noch bestimmter, als müsse die Macht eines Fürsten oder einer Obrigkeit von Allen anerkannt werden, unter denen seine Münze gilt. Andrerseits ist das *τὰ τοῦ θεοῦ* auch von der Tempelsteuer verstanden worden. Doch scheint es nicht die Absicht Christi gewesen zu sein, sich in einem so bestimmten Sinne zu erklären, wie dieß nach einigen dieser Auslegungen geschehen wäre.

2. Dieser Abschnitt (vergl. über den Anfangspunkt §. 105, 14) berichtet den Ausgang der von Paulus und Silas auf der zweiten Reise des Ersteren in Philippi erlittenen Verfolgungen damit, daß Paulus die ihm angekündigte Entlassung nicht sogleich angenommen, vielmehr die heimliche Entlassung für eine neue Verletzung seines römischen Bürgerrechts erklärt und verlangt habe, daß die Hauptleute selbst ihn hinausführen und daß diese seine Foderung erfüllt worden sei*). In diesem Abschnitte erscheint der Apostel Paulus in einer ganz andern Thätigkeit begriffen als im vorangehenden, nämlich nicht mehr unmittelbar für den christlichen Glauben wirkend sondern seine Person vertheidigend. Doch schließt die ganze Erzählung sich unmittelbar an den Bericht über die Bekehrung des Kerkermeisters an, bei welcher Paulus in seiner vollen Berufsthätigkeit erscheint V. 33 u. 34. Auch deutet die Erzählung mit der Ermahnung der Brüder V. 40 eine Fortsetzung derselben noch bei seinem Abschiede an. Da der Apostel Paulus überdieß hier genau in derselben Weise handelt wie anderwärts, Ap. Gesch. 22, 22—29 (vergl §. 101, 5), dort aber seine Handlungsweise bestimmter als Erzeugniß des Geistes bezeichnet ist, so kann mit aller Sicherheit angenommen werden, daß Paulus auch hier in der vollen Kraft des Glaubens gehandelt habe, vergl. §. 25, 3. Diese Handlung des Apostels bietet in so fern eine allgemeine Seite dar, als sie das Bewußtsein der Möglichkeit und Zulässigkeit ein persönliches Recht gegen ungerechte Maaßregeln der Obrigkeit geltend zu machen ausdrückt. Eben damit stellt diese Perikope in dem Beispiele des Apostels das Verhältniß des Christen zum Staate und zwar als ein solches dar, welches die Verhütung und Abwehr eines von der Obrigkeit beabsichtigten Unrechts zuläßt. Sie entspricht demnach der Bedeutung dieses Sonntages.

3. Dieser Abschnitt gehört dem größeren Stücke der Apostel-Geschichte an, in welchem 21, 17 — 23, 35 die Schicksale des Ap. Paulus nach der Rückkehr von seiner dritten Reise in Jerusalem erzählt werden, und von welchem der erste Abschnitt, die Erzählung von einem Gelübde, welches Paulus übernahm, so wie die beiden letzten, die Erzählungen der Vertheidigung des Apostels vor dem Synedrium und seiner Abführung nach Cäsarea, oben §. 33, 6 u. 7 bereits ausgeschlossen sind. In denjenigen Theilen jenes größeren Stückes, welche oben nicht ausgeschlossen sind 21, 27 — 22, 29 wird zunächst ein Aufruhr und die Verhaftung des Apostels im Tempel 21, 27—40, dann seine Vertheidigungsrede vor dem Volke 22, 1—21, endlich seine abermalige Berufung auf sein römisches Bürgerrecht gegen die Geißelung 22—29 erzählt. Der vorliegende Abschnitt schließt sich an den vorangehenden zwar in so fern an, als er die Folgen des in jenem berichteten Gelübdes des Apostels erzählt, ist jedoch in so fern selbstständig, als er eben von dem Gelübde selbst zu den Folgen desselben übergeht, und demgemäß auch die Exegese bei V. 27 den Anfang eines Abschnittes setzt. Dazu kommt, daß eben nur die ersten Worte des Abschnittes auf das eben erzählte Gelübde zurückweisen, der Verlauf des Folgenden und insbesondere diejenigen Stellen, in welchen der eigentliche Werth des Abschnittes als Text liegt, aber von dem Vorangegangenen unabhängig sind**).

---

*) Die Ungewißheit, ob die Obern oder Hauptleute durch das früher erzählte wunderbare Ereigniß oder durch eigne Ueberlegung zur Entlassung des Paulus und Silas bewogen worden seien, wird auch durch die vorangehenden Theile der Erzählung von der Verfolgung der Apostel in Philippi keinesweges gehoben. Sie steht deshalb der Trennung dieser Erzählung, die mit 16, 40 sehr bestimmt abschließt, von dem Vorigen nicht entgegen.

**) V, 30 ist die Absicht, in welcher die Thüren des Tempels geschlossen wurden, damit vermuthet worden, daß Paulus nicht in den Tempel flüchten sollte. Angemessener scheint de

Es wird hier erzählt, daß Paulus gegen das Ende der Tage seines Gelübdes in einem Aufruhr der Entweihung des Tempels beschuldigt V. 27—29, aus dem Tempel gezogen worden V. 30, und nachdem der Oberst der Schaar dazu gekommen, in die Kaserne geführt worden sei V. 30—36, und daß er vor der Einführung in dieselbe den Obersten nach einem kurzen Zwischengespräch um die Erlaubniß zum Volke zu reden gebeten, diese Erlaubniß erhalten habe und danach in der Absicht das Volk anzureden vor dasselbe hingetreten sei V. 37—40. V. 40 schließt sich zwar durch das Participium λέγων an das Folgende an ohne den grammatischen Satz zu Ende zu bringen. Da aber die Uebersetzung das Participium auflöst, und der Bericht über die Ereignisse, welche der Rede des Apostels vorangingen, mit V. 40 schließt, so ist die Theilung bei V. 40 nach §. 43, 3 bei dieser Stelle zuläßig. Die folgende Rede stellt sich, da sie die Berufung des Apostels zum Gegenstande hat, als ein durchaus reines und lebendiges Erzeugniß des Glaubens dar. Mit dieser Rede aber bildet das, was hier vom Apostel gesagt wird, in so fern ganz denselben Moment, als Paulus hier eben um die Erlaubniß bittet jene Rede zu halten, und als andrerseits jene Rede, wie sie das Wirken des Apostels unter den Heiden rechtfertigt, auch die Befugniß sich gegen die Verfolgungen, welche er eben wegen dieses Wirkens erlitt, zu vertheidigen darlegt. Der Werth dieses Abschnittes als Text ist also durch seinen Zusammenhang mit der folgenden Rede gesichert. Die hier berichteten Worte und Thaten des Apostels haben in so fern eine allgemeine Seite, als sie zugleich Ehrerbietung und Freimüthigkeit gegen die obrigkeitliche Person, vor der der Apostel hier stand, und die Absicht das aufgeregte Volk durch Darlegung der Wahrheit und durch offnes Bekenntniß derselben zu beruhigen zeigen. Diese Perikope stellt demnach in dem Beispiel des Apostels die Gesinnung der Christen gegen die Obrigkeit und die Unterthanen derselben oder die Mitbürger und zwar als eine solche dar, in welcher Ehrerbietung und Freimüthigkeit gegen jene mit dem Vertrauen auf die Wirksamkeit der Wahrheit zu diesen vereinigt ist, und entspricht demnach, wennauch nur in diesen Beziehungen, der Bedeutung dieses Sonntages.

4. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. die Bemerkungen zu dem vorangehenden Abschnitte, in welchem nach den letzten Schicksalen des Apostels Paulus in Jerusalem seine Abführung nach Cäsarea erzählt wird, §. 33, 7*).

Lukas berichtet hier, daß fünf Tage nach der Ankunft des Paulus in Cäsarea der Hohepriester mit den Aeltesten und einem Redner dorthin gekommen sei und dort den

---

Wette's Erklärung, daß der Tempel nicht mit Blutvergießen verunreinigt werde. V. 34 bedeutet παρεμβολή, das Luther mit „Lager" übersetzt, nicht „Burg" sondern, wie de Wette mit Andern erklärt, Kaserne der Burg. V. 39 übergeht die Uebersetzung das μὲν — δὲ gänzlich, welches im Gegensatze zu der Erwähnung des Aegypters von de Wette erklärt wird: „Ich bin, was deine Frage betrifft, ein Jude, — doch bitte ich dich."

*) V. 16 schwankt die Lesart zwischen δὲ und καί. Das letztere giebt den Sinn: Darin befleißige auch ich (wie andre) mich ꝛc. und schließt sich dem Vorigen besser an als das δὲ, welches Luther übersetzt. V. 21 kann ein Anschluß des ἤ an das Vorige nur dadurch hergestellt werden, daß man bei τί V. 20 ἄλλο hinzudenkt. V. 22 giebt das ἀκριβέστερον εἰδώς keinen wirklichen Grund für die dort berichtete Verschiebung der Verhandlung an, wenn man nicht mit Meyer erklärt: Weil er das auf die Religion d. h. die christliche Bezügliche genauer kannte. Andre Exegeten haben das Participium durch Auflösung mit „da er doch" oder „obgleich" erklärt.

Paulus durch den letzteren mit Beziehungen auf die früheren Vorfälle des Aufruhrs und der Entweihung des Tempels angeklagt habe V. 1—9, daß Paulus sich, nachdem er die Erlaubniß dazu erhalten, gegen diese Anklage vertheidigt V. 10—21, und daß Felix darauf die ganze Sache aufgeschoben und befohlen habe den Paulus zwar zu bewachen, aber mit Schonung zu behandeln V. 22 u. 23. Die Perikope muß bis V. 23 ausgedehnt werden, weil die Rede des Paulus V. 10—21 eine Trennung nicht gestattet und V. 22 u. 23 die unmittelbare Wirkung derselben schildert. Der folgende Abschnitt V. 24—27 stellt den Apostel auch noch vor dem Felix redend dar und setzt das hier erzählte Verhör des Paulus vor Felix voraus, gestattet jedoch, da er zu einer spätern Unterredung des Paulus mit Felix übergeht, die Theilung des ganzen größeren Stückes bei V. 23 nach §. 43, 2. Da Paulus in dieser Rede seine Vertheidigung, die er V. 10 ausdrücklich als den Zweck derselben angiebt, das Verhältniß seines ganzen Lehrens und Wirkens zum Judenthume V. 14, die Hoffnung, die er in und mit dem Glauben hat V. 15, und den Grundzug seines ganzen Handelns und Wirkens selbst V. 16 darlegt, so ist diese Rede mit aller Sicherheit als ein Erzeugniß des Glaubens anzusehen, durch welches der ganze Abschnitt den Werth eines Textes gewinnt. Einen allgemeinen Werth hat die Erzählung nicht nur in so fern, als die Rede des Apostels erhebliche Folgen für den Apostel und deshalb auch für die erste Ausbildung der christlichen Kirche hatte, sondern auch in so fern als Paulus auch hier zu einer obrigkeitlichen Person spricht und durch die Beobachtung des Gehorsams gegen diese (νεύσαντος αὐτῷ τοῦ ἡγεμόνος V. 10) so wie durch die unumwundene und vollständige Darstellung der innersten Grundzüge seiner Gesinnung und der wirklichen Thatsachen an seinem Beispiel sehr deutlich und bestimmt zeigt, wie das Verhältniß zur Obrigkeit und zur bürgerlichen Gemeinschaft überhaupt sich im christlichen Glauben gestaltet. Da nun der Apostel hier offenbar mehr die Vertheidigung seiner selbst als die Verbreitung der christlichen Kirche beabsichtigte, so muß jene Beziehung der Rede auch bei der Stellung der Perikope überwiegend berücksichtigt werden. Mit jener Beziehung entspricht aber die Perikope augenscheinlich der Bedeutung dieses Sonntages.

5. Dieser Abschnitt, welcher die im vorangehenden Abschnitte bis zum Ende der Regierung des Felix fortgeführte Geschichte des Paulus in Cäsarea nach dem Antritte der Statthalterschaft des Festus erzählt, ist durch den ausdrücklich angegebenen Zeitraum von zwei Jahren, der zwischen den Verhören des Paulus vor Felix und dem vor Festus verging 24, 27, und durch den Wechsel der Person des Richters des Apostels sehr bestimmt von jenem Abschnitte geschieden*).

Auf die Erwähnung des Amtsantrittes des Festus, seiner Reise von Cäsarea nach Jerusalem und eines Antrages, welchen die Hohenpriester mit der Absicht dem Paulus nachzustellen bildeten V. 1—3, folgt hier die Nachricht von der Rückreise des Festus nach Cäsarea und die von der Erneuerung der Anklage der mit dorthin gereisten

*) V. 9 kann das ἐπ' ἐμοῦ nicht gradehin für me judice genommen werden, weil Paulus sehr entschieden gegen den Vorschlag des Festus protestirt, und demnach in den Worten des Festus die Absicht liegen mußte den Paulus der richterlichen Gewalt der Juden zu überlassen. V. 11 hat die Uebersetzung unklar „ergeben" statt „aus Gunst überlassen." Die Berufung des Paulus auf den Kaiser konnte mit durch seinen Wunsch Rom zu sehen und durch die Erscheinung 23, 11 veranlaßt sein.

Juden V. 4—7, dann die Vertheidigung des Paulus V. 8 und seine Erklärung, daß er den Juden nicht überlassen werden dürfe sondern den Kaiser anrufe V. 10 u. 11, endlich die Erklärung des Festus, daß Paulus seinem Willen gemäß zum Kaiser kommen werde V. 12. Auf die Erzählung, die sonach bis V. 12 ohne Unterbrechung fortgeht, folgt V. 13 ein oben §. 33, 8 ausgeschlossener Abschnitt. Die in diesem Abschnitte enthaltenen Worte des Apostels betreffen sein ganzes Wirken und Leben (V. 8) in einem solchen Umfange und drücken die Entschlossenheit selbst zum Tode mit solcher Besonnenheit aus, daß sie sich als ein durchaus reines und lebendiges Erzeugniß des Glaubens darstellen. Auch diese Worte des Apostels hatten entscheidende Folgen für seine Person und eben damit auch für die erste Entwickelung der Kirche, allein sie bezeichnen auch auf sehr bestimmte Weise die Anschauung des Apostels von seinem Verhältnisse zur Obrigkeit, insbesondere die Entschiedenheit, mit welcher er den Gang des Rechts foderte und jeder willkührlichen Behandlung widerstrebte. Diese Perikope gehört deshalb diesem Sonntage auf dieselbe Weise an wie die vorige.

6. Dieser Abschnitt gehört dem größeren Stücke der Apostelgeschichte an, welches 25, 13—26, 32 die Verhandlungen über und mit dem Apostel Paulus in Cäsarea nach Ankunft des Agrippas und der Berenice erzählt, und von welchem der erste Theil 25, 13 — 22 oben §. 33, 8 bereits ausgeschlossen ist. Von jenem ausgeschlossenen Abschnitte ist dieser nicht allein deshalb unabhängig, weil er keine bestimmten Beziehungen auf ihn enthält, sondern auch weil er in der Rede des Festus V. 24—27 selbst alle zunächst vorangegangenen Ereignisse angiebt*).

Es wird hier berichtet, daß Paulus, auf Befehl des Festus vor diesen und Agrippas und Berenice geführt 25, 23, nachdem Festus den Zweck dieser Verhandlung angegeben 25, 24—27 und Agrippas dem Paulus erlaubt hatte zu reden 26, 1, sich in einer Rede vertheidigt habe, indem er nach Versicherungen des Vertrauens zu Agrippas V. 2 u. 3 auf sein früheres Leben V. 4 u. 5, 9 u. 11 hinwies, den eigentlichen Grund seiner Anklage angab V. 6 u. 8, und auf seine Bekehrung überging V. 12 bis 18. Die Erzählung geht hiernach von 25, 23 an in einem ununterbrochenen Zusammenhange fort, schließt aber auch bei V. 18 noch nicht ab, da die 26, 2 beginnende Rede des Apostels sich bis V. 23 und die Erzählung der ganzen Verhandlung sich bis V. 32 erstreckt. Indeß überschritte diese Erzählung und auch die Rede des Apostels in der nothwendigen Verbindung mit 25, 23—27 den zulässigen Umfang einer Perikope. Da nun mit V. 18 die Darstellung der dem Paulus gewordenen Erscheinung zu Ende geht, diese aber nicht anders als in der bestimmtesten Beziehung auf die vorangehende Beschreibung der früheren Handlungsweise des Paulus gefaßt werden kann, und da andrerseits Paulus die folgende Schilderung seines nachmaligen Wirkens an die himmlische Erscheinung knüpft V. 19, und mit dieser Anknüpfung der Grundgedanke des Folgenden für den zweiten Abschnitt verloren gehen würde, wenn

*) 26, 8 ist die Interpunktion streitig, da zwar einige Exegeten, denen auch Meyer beitritt, so interpungiren, daß der Sinn entsteht, den Luther mit den Worten ausdrückt: „Warum wird das für unglaublich bei Euch gerichtet, daß Gott ꝛc.,“ Andre aber, wohl richtiger, das Fragezeichen nach τί setzen, so daß der Sinn entsteht: Was? wird es bei Euch für unglaublich gehalten ꝛc. V. 17 übersetzt Luther das ἐξαιρούμενος mit „will dich erretten.“ Doch wird dieß hier wohl besser in seiner gewöhnlichen Bedeutung „will dich erwählen“ gefaßt.

V. 19 noch zu dem ersten gezogen würde, so muß diese Perikope bei V. 18 geschlossen werden (§. 43, 2). Die Rede des Apost. Paulus ist, in so fern sie auf die Bekehrung und damit auf den Anfang des Glaubens desselben auf Christum zurückgeht, selbst ein so reiner und vollständiger Ausdruck des Bewußtseins seiner Gemeinschaft mit Christo, daß sie den Werth des ganzen Stückes, dem sie angehört, als Text unmittelbar begründet. Einen allgemeinen Werth hat nun die ganze Erzählung von den Verhandlungen vor Agrippas und Berenice nicht allein deshalb, weil sie die Entscheidung über das Schicksal des Apostels Paulus und damit eine wichtige Begebenheit für die erste Entwickelung der Kirche darstellt, sondern auch deshalb, weil sie die Bekehrung des Apostels enthält, endlich aber auch deshalb, weil sie wie ähnliche die Handlungsweise des Apostels vor seinem Richter schildert und an seinem Beispiel die Mäßigung und Ruhe so wie die Wahrheit und Festigkeit in dem Verhältniß zur Obrigkeit zeigt, welche der christliche Glaube giebt. Da nun die Bekehrung des Apostels an einer andern Stelle der Ap. Gesch. Kap. 9 für sich erzählt wird, und da die eigentliche Absicht der Rede des Apostels in seiner Vertheidigung liegt, so muß diese Seite der Rede ihre Stellung als Perikope leiten.

7. Ueber den Abschluß der Darstellung bei 8, 39 und die Zulässigkeit des Anfangspunktes vergl. 92, 2. V. 1 ist das *ἐν χριςῷ* nicht bloß als Betheuerungsformel zu fassen, wie es von Einigen geschehen ist, sondern wie anderwärts in ähnlichem Sinne wie *ἐν πνεύματι* zu verstehen. V. 2 ist der Grund der Betrübniß des Apostels nicht ausgesprochen und muß aus dem Zusammenhange vermuthet werden. V. 3 hat die Uebersetzung „ich habe gewünscht" statt „ich wünschte" und übergeht gänzlich das *αὐτὸς ἐγὼ*, mit welchem Paulus sich selbst in Gegensatz zu den Brüdern bezeichnet. V. 4 ist *υἱοϑεσία* im theokratischen Sinne zu fassen, so daß Paulus für seinen Wunsch nach dem persönlichen Verhältnisse zu den Juden, welches er bereits V. 3 angegeben hat, nun die allgemeinen Vorzüge derselben, und zuletzt die Geburt Christi unter ihnen anführt. V. 5 gestattet auch eine andre Auffassung als diejenige, nach welcher Luther übersetzt, indem er die Rede bis Ende fortgehen läßt. Richtiger setzt Meyer mit Andern den Punkt bei *σάρκα*.

Paulus knüpft hier an die eben beendigte Entwickelung der Gerechtigkeit von Gott die Versicherung, daß er über den Ausschluß eines Theils der Juden vom Heil in Christo eben sowohl wegen seiner gleichen Abkunft mit ihnen als wegen ihrer großen Vorzüge einen Schmerz empfinde, in welchem er selbst seine Gemeinschaft mit Christo zu ihrem Besten hinzugeben geneigt und bereit sei. In dieser Versicherung liegt der lebhafte Ausdruck des Werthes, welchen Paulus auf die Berufung in Christo legte, die Anerkennung der Vorzüge der Juden, endlich aber auch die lebendigste Versicherung der Liebe des Apostels zu den Juden als seinen Volksgenossen. Die beiden ersten Elemente des christlichen Bewußtseins werden im n. T. häufig uud zwar ausführlicher wie hier dargestellt, das letzte sehr selten. Mit dem Ausdruck der Liebe zu seinen Volksgenossen stellt der Apostel diese Liebe als mit dem christlichen Glauben verträglich und durch denselben begründet hier um so bestimmter dar, je deutlicher er im Anfange dieses Abschnittes bezeugt, daß er in Christo und im Geiste spricht. Da nun die Gemeinschaft des Volkes und die Gemeinschaft des Staates wesentlich dieselbe ist, und die letztere ihrem Wesen nach auf der ersteren ruht, so fodert dieser Abschnitt nach §. 48 die ihm hiermit angewiesene Stellung.

8. Dieser Abschnitt ist seiner ganzen Fassung und seinem Inhalte nach vom vorigen unabhängig und selbstständig. V. 5 hat die Uebersetzung falsch „So seid nun aus Noth unterthan" statt „Deshalb ist es nothwendig zu gehorchen." V. 6 faßt sie den Indicativ τελεῖτε falsch als Imperativ und verdunkelt durch die Worte „solchen Schutz" den Sinn des αὐτὸ τοῦτο, welches wohl besser von de Wette auf den Dienst Gottes bezogen wird, in welchem nach dem Vorigen die Obrigkeit steht, als von Meyer auf die Steuerbezahlung.

Die allgemeine Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit wird hier zunächst durch die Einsetzung derselben von Gott begründet V. 1, und dieser Grund wird, nachdem eine Bemerkung über den Ungehorsam gegen die Obrigkeit V. 2 aus ihm hergeleitet ist, einerseits in Beziehung auf die Obrigkeit mit der Lehre, daß sie Gottes Dienerin ist V. 3 u. 4, und andrerseits in Beziehung auf die Unterthanen mit der Lehre, daß sie um des Gewissens willen gehorchen müssen V. 5, und daß die Leser des Briefes mit der Steuer, die sie geben, die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen die Obrigkeit bereits anerkennen, ausgeführt V. 5 u. 6 dann wiederholt ausgesprochen V. 6 E. Hierauf aber wird die Ermahnung V. 1 selbst noch mit einzelnen Pflichten gegen die Obrigkeit ausgeführt. Nach diesen durchaus zusammenhängenden Sätzen wendet sich Paulus V. 8 von der Obrigkeit ab zu andern Verhältnissen. Schon wegen der Ermahnung, von welcher der Abschnitt ausgeht, hat er allgemeinen Werth. Auch die Beziehung auf die Leser und ihre Handlungsweise V. 6 gestattet die Uebertragung auf alle Christen. Der Sinn und die Absicht dieser Ermahnung und die Begründung derselben geht vollständig in der Bedeutung dieses Sonntages auf.

9. Diese Perikope umfaßt nur die erste Hälfte von V. 33 bis zu den Worten ἀλλὰ εἰρήνης. Ueber den Anfang und über die Selbstständigkeit dieses Satzes vergl. §. 35, 5, über den Schluß und über die Unrichtigkeit der Interpunktion der Uebersetzung vergl. §. 102, 5.

Der allgemeine Satz „Gott ist nicht ein Gott der Unordnung sondern des Friedens" ist zwar hier vom Apostel zunächst in Beziehung auf die Kirche ausgesprochen, leidet aber in seiner ganz unbeschränkten Fassung offenbar Anwendung auf jedes menschliche Verhältniß, also auch auf das der Obrigkeit und der Unterthanen, und findet, da dieses Verhältniß im neuen Testamente ungleich seltner besprochen wird als das kirchliche nach §. 48, hier seine angemessene Stellung.

10. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 113, 11. V. 13 hat die Uebersetzung falsch „aller menschlicher Ordnung," da das πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει, zumal in Rücksicht auf V. 17, mit „jedem menschlichen Geschöpfe" erklärt werden muß. V. 14 steht „Hauptleute" falsch für „Statthalter," „Rache" für „Strafe" und „Fromme" statt „Gutesthuenden." V. 15 ist wegen des ὡς V. 16, welches dem ὡς V. 13 u. 14 entspricht, als Parenthese anzusehen. V. 16 ist die Freiheit vom mosaischen Gesetz gemeint. Hier hat die Uebersetzung falsch „als hättet ihr" statt „als solche, welche die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit haben." V. 17 entspricht das τιμήσατε, wie de Wette bemerkt, dem ὑποτάγητε V. 13. Die Bruderliebe ist von der Liebe der Christen zu Christen zu verstehen und schließt sich in diesem Sinne dem πάντας sehr gut als engere Bestimmung an.

Der Apostel führt hier die Ermahnung, daß seine Leser sich allen Menschen um des Herrn willen unterordnen, mit besondrer Beziehung auf die Obrigkeit aus, indem er als solche den König und mit Rücksicht auf die Leser die Statthalter nennt und einerseits den Beruf der Letzteren V. 13—15 beschreibt, andrerseits die Christen als

frei bezeichnet und den rechten Gebrauch der Freiheit fodert. Er wiederholt dann mit einer Abwechselung im Ausdruck die Ermahnung zur Unterordnung unter alle Menschen und die zur Unterordnung unter den König, und schaltet zwischen beide die zur Bruderliebe und zur Gottesfurcht ein V. 17. Im Folgenden setzt der Apostel zwar die Ermahnung zur Unterordnung noch fort, wendet sich jedoch zu einem andern Lebensverhältnisse als dem der Obrigkeit und der Unterthanen, auf welches sich dieser Abschnitt überwiegend bezieht, so daß die Perikope hier schließen kann (§. 43, 3). Der allgemeine Werth dieser Ermahnungen des Apostels wird durch die Beziehung auf die besondern Verhältnisse der Leser V. 14 nicht aufgehoben. Sie betrifft überwiegend das Verhältniß der Christen zur Obrigkeit.

XII. Sonntag nach Trinitatis.
(Sechster Sonntag der dritten Reihe.)

§. 100. Das Verhältniß der Christen zu Hausgenossen oder zur Gemeinschaft des Lebens im Hause. §. 18.

1. Lukas	14, 7–15.	Lehren für den Eingeladenen und den Einladenden.
2. "	16, 1– 9.	Das Gleichniß vom ungerechten Haushalter.
3. Ap.G.	22, 1–21.	Verhaftung und Vertheidigung des Apostels Paulus in Jerusalem. Abschn. 2.
4. "	24, 24–27.	Paulus in Cäsarea vor Felix. Abschn. 2.
5. "	26, 19–32.	Paulus vor Agrippas und Berenice. Abschn. 2.
6. 1 Kor.	7, 20–24.	Ein Jeglicher, worin er berufen ist, darin bleibe er bei Gott.
7. Ephes.	6, 5– 9.	Ermahnung der Knechte und der Herren.
8. Koloss.	3. 22–4, 1.	Ermahnung der Knechte und der Herren.
9. 1 Tim.	5, 8.	So Jemand die Seinen nicht versorgt, der hat den Glauben verläugnet.
10. "	6, 1 u. 2.	Ermahnung der Knechte die Herren in Ehren zu halten.
11. 1 Petri	2, 18–25.	Ihr Knechte, seid unterthan den Herren.

1. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 67, 7.

In der ersten Rede dieses Abschnittes V. 7—11 lehrt Christus, daß Einer, der von einem Andern geladen ist, nicht den ersten Platz nehmen soll, in der zweiten V. 12—14 daß, wer Andre ladet, nicht Freunde, Brüder und Verwandte, sondern Arme und Dürftige laden solle. Beide Lehren ergänzen sich, da beide das Handeln in den weiteren Kreisen des häuslichen Lebens, die aus der freien Geselligkeit entstehen, von verschiedenen Seiten betreffen, indem die erstere sich auf das Verhalten der Geladenen, die zweite sich auf das Verhalten der Einladenden oder des Wirthes bezieht*). Mit beiden Reden dieses Abschnittes fodert Christus die Demuth und die Liebe der Menschen untereinander, die er in andern Aussprüchen überhaupt und in jeder Beziehung fodert, lediglich in Beziehung auf die Verhältnisse der freien Geselligkeit oder auf die weiteren Kreise des häuslichen Lebens. Diese Kreise aber fallen immer irgend wie unter den Gesichtspunkt der Bedeutung dieses Sonntages, da Christus die Vorschrift V. 12 ff. offenbar lediglich in der Absicht ertheilt um zu zeigen, daß von diesen Kreisen aller Eigennutz ausgeschlossen bleiben soll.

*) Die Abtheilung der herkömmlichen Perikope, welche beide Reden von einander scheidet und mit der ersteren den Anfang des Kap. verbindet, ist ganz willkührlich und unstatthaft. Ein Zusammenhang des dunklen Schlußsatzes V. 15 mit dem Folgenden ist gar nicht nachzuweisen, während er von de Wette in Beziehung auf das Vorangehende durch die Vermuthung angegeben wird, daß die Vergeltung bei der Auferstehung V. 14 an das messianische Mahl Matth. 8, 11 erinnerte.

2. Den Sinn des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter haben einige Ausleger aus einem vermutheten Zusammenhange mit seinen Umgebungen zu bestimmen gesucht. Jeder Erklärungsversuch dieser Art wird aber von Lukas selbst dadurch zurückgewiesen, daß er dieses Gleichniß als an die Jünger gesprochen mittheilt, während die vorigen an die Pharisäer gerichtet sind. Andrerseits ist V. 10—12 von mehrern Auslegern mit zu diesem Gleichnisse gezogen, und das Gleichniß mit Berücksichtigung dieser Sätze erklärt worden. Doch sind jetzt die meisten Exegeten darin einverstanden, daß sie V. 9 als Schluß des Gleichnisses ansehen*). Wir schließen deshalb diese Perikope bei V. 9, obgleich die Synopsis den Abschnitt bis V. 31 ausdehnt. V. 3 hat die Uebersetzung falsch „mag" statt „kann." V. 8 ist das κύριος von Einigen von Christo, von Andern von dem reichen Manne oder dem Herrn der Güter verstanden worden. Nach V. 3, wo das κύριος bereits in der letzteren Bedeutung vorkommt, ist diese Erklärung hier zulässig, und da nach der ersteren das ganze Gleichniß schon V. 7 zu Ende gehen müßte, dort aber gar kein bestimmter Schluß ist, und die eigne Rede Christi V. 9 ganz anders, mit καὶ ἐγὼ eingeführt wird, nothwendig**). Das φρονίμως V. 8 verstehen Einige lediglich von gemeiner Weltklugheit, Andre richtiger von Verständigkeit, Ueberlegtheit, Zweckmäßigkeit***). Der Herr der Güter lobt den Verwalter, daß er mit Verstand und Ueberlegung gehandelt habe, indem er die letzte Zeit seiner Macht über die Güter seines Herrn benutzte Anderen aus diesen Gütern Vortheile zuzuwenden. V. 9 wird schon durch die einleitenden Worte καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω so hervorgehoben, daß er als Ausdruck des eigentlichen Gehaltes des Gleichnisses angesehen werden kann†). Der Ausdruck εἰς τὰς αἰωνίους σκηνὰς ist in jedem Falle mit Rücksicht auf εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν V. 4 gewählt, und kann schon deshalb mit Sicherheit von der ewigen Seligkeit verstanden werden, wonach dann das ἐκλίπητε eine bestimmtere Beziehung auf den leiblichen Tod hat, als die Uebersetzung ausdrückt††).

Als Grundgedanke des Gleichnisses ergiebt sich hiernach die Auffoderung: Brauche das zeitliche Gut um Freunde zu gewinnen†††). Diese Lehre stimmt mit andern Lehren Christi überein und schließt sich der in dem Abschnitte zu 1 enthaltenen in so fern nahe an, als sie Eigennutz und Genußsucht von dem Verhältniß des Christen zu Freunden ausschließt. Da nun das Gleichniß mit dieser Lehre die Bedingungen der

*) De Wette bemerkt mit Recht, daß die Verbindung von V. 10—12 mit dem Gleichniß die Erklärung desselben mehr gehindert als gefördert hat.

**) Bei der Bezeichnung des Haushalters als οἰκονόμον τῆς ἀδικίας, welche sogleich folgt, entsteht die Frage, wie und aus welchem Grunde der Haushalter oder Verwalter der Ungerechtigkeit gelobt werden konnte? Diese Frage ist eben so schwierig, wenn man das κύριος von Christo versteht, als wenn man es nach unsrer Erklärung auf den Herrn der Güter bezieht. In beiden Fällen steht fest, daß das Lob des Verwalters sich nur auf eine gewisse Seite und Richtung seiner Handlungsweise, nicht auf seine ganze Handlungsweise beziehen konnte. Die Bedenken gegen das Lob des Verwalters aus dem Munde seines Herrn lassen sich leichter als die Bedenken gegen das Lob des Verwalters aus dem Munde Christi und zwar durch de Wette's Bemerkung heben, daß der Herr die Sache zu spät erfuhr um sie zu hintertreiben, und daß er durch seinen Reichthum in den Stand gesetzt war sie mit Heiterkeit anzusehen.

***) Der ersteren Erklärung steht nicht bloß die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Wortes sondern auch der Umstand entgegen, daß auch die Kinder des Lichtes, wenngleich nur in der Vergleichung mit den Kindern dieser Welt, φρόνιμοι genannt werden.

†) Auch Meyer findet in V. 9 die Anwendung der Parabel für die anwesenden Schüler Christi.

††) Die Schwierigkeit, daß hier das Aufnehmen in die Seligkeit als ein Werk der Freunde und nicht Gottes und Christi dargestellt wird, löst sich durch die Vergleichung mit V. 4, welche in dem ganzen Ausspruche liegt.

†††) Der Gedanke an die Freunde ist hier zu stark hervorgehoben, als daß die Lehre sich mit de Wette in noch weiterem Umfange und zwar so fassen ließe „man soll die irdischen Güter zur Förderung des Reiches Gottes, aus Liebe und um die geistige Gemeinschaft zu heben und zu erweitern, verwenden."

Entstehung und der Erhaltung des Verhältnisses zu Freunden darlegt, und da Freunde zu den Hausgenossen in dem weitern Sinne gehören, in welchem wir oben die Bedeutung dieses Sonntages entwickelt haben, so findet dieses Gleichniß als Perikope hier seine angemessene Stellung.

3. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 99, 3. Ueber die Abweichungen dieser Darstellung der Bekehrung des Apostels Paulus von Ap. Gesch. 9 vergl. §. 104, 7.

Der vertheidigenden Absicht dieser Rede gemäß verbindet Paulus hier mit der Erzählung seiner Bekehrung sogleich seine Berufung zur Bekehrung der Heiden V. 21, welche Kap. 9 erst später V. 29 u. 30 angedeutet wird, hier aber um so sichrer als Hauptgedanke angesehen wird, als sie die V. 22 ff. berichteten Folgen der Rede herbeiführte. Auch als Vertheidigungsrede hat sie einen allgemeinen Werth. Denn sie zeigt an dem Beispiele des Apostels Festigkeit und Ruhe so wie Bereitwilligkeit zum offensten Bekenntniß der Wahrheit gegen Obere und aufgeregte Volksgenossen als einen wesentlichen Zug des christlichen Bewußtseins, und sie stellt jene Eigenschaften des Gemüths um so sichrer als die Früchte des Glaubens an Christum dar, je unmittelbarer Paulus Alles, was er hier von sich erzählt, von Christo selbst ableitet. Da nun die Rede des Paulus auf diese Weise das Verhältniß zur Obrigkeit und zu den Volksgenossen oder zu Mitunterthanen der Obrigkeit, wie es sich im christlichen Bewußtsein gestaltet, darstellt, so entspricht sie mit ihrem Inhalte zwar der Bedeutung des vorigen Sonntages, muß jedoch wegen ihres Zusammenhanges mit 21, 27—40 auf diesen Sonntag gestellt werden (§. 47).

4. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 99, 4.

Sie stellt den Umgang und das Verhältniß des Apostels Paulus zu Felix nach dem Verhöre dar, indem sie den Inhalt einer Unterredung des Felix und der Drusilla mit Paulus näher angiebt V. 24 u. 25, spätere wiederholte Unterredungen kurz erwähnt V. 26, und endlich mit dem Ende der Amtsführung des Felix, bei welchem Paulus gebunden zurückblieb, auch das Ende des Umganges Beider andeutet V. 27. Die hier angeführten Reden des Paulus werden dadurch auf den Glauben zurückgeführt, daß der Glauben an Christum selbst als ihr Inhalt bezeichnet wird. Sie haben einen allgemeinen Werth wegen des Verhältnisses, in welchem Paulus als Angeklagter zum Felix als seiner Obrigkeit stand. Nach der Angabe des Inhalts der Reden des Apostels Paulus V. 25 hatten dieselben nicht bloß den christlichen Glauben überhaupt, sondern auch besondre aus demselben hervorgehende Tugenden zum Gegenstande, deren Erwähnung wahrscheinlich durch das unsittliche Verhältniß des Felix zur Drusilla veranlaßt war. Die Perikope stellt also mit den Unterredungen des Paulus und des Felix das Verhältniß des Christen zur Obrigkeit und zwar als ein solches dar, welches nicht allein das muthige Bekenntniß des Glaubens selbst sondern auch das Zeugniß für die Tugenden desselben und gegen Sünden und Laster vor der Obrigkeit zuläßt und diese fodert. Die Stellung dieser Perikope, die mit dem angegebenen Inhalte an den vorigen Sonntag gewiesen ist, gründet sich nach §. 47 auf ihren Zusammenhang mit 24, 1—23.

5. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 99, 6*). V. 24 erklärt sich das μαίνῃ durch den Gegensatz ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα, wonach es „du schwärmst," „geräthst in Wahnsinn" verstanden werden muß.

Paulus führt hier seine Vertheidigung damit zu Ende, daß er sagt, er sei von den Juden angeklagt worden, weil er in Folge der himmlischen Erscheinung den Juden und Heiden Buße gepredigt habe V. 19—21, und er habe bisher unter dem Schutze Gottes gewirkt V. 22 und 23. An den Vorwurf des Festus, daß Paulus schwärme V. 24, knüpft sich noch ein Gespräch des Paulus mit Agrippas, nach welchem der Letztere die Versammlung mit Aeußerungen über die Unschuld des Paulus aufhebt V. 30—32. Der Schluß der Rede des Apost. V. 19—23 gestattet wegen seines bündigen Zusammenhanges keine Theilung. Die folgenden Aeußerungen bezeichnen den Erfolg der Rede und müssen deshalb mit ihr verbunden werden. Die Worte des Paulus in der Unterredung mit Festus und Agrippas schließen sich der beendigten Rede so nahe an und betreffen wie diese das Wirken des Paulus für den Glauben so unmittelbar, daß sie den Werth eines Textes mit jener gemein haben. Auch hat dieser Abschnitt wegen seiner eigentlichen Absicht, der Vertheidigung des Paulus vor seinen Richtern, den allgemeinen Werth des vorangehenden. Die Ehrerbietung und Freimüthigkeit des Apostels vor der Obrigkeit tritt hier noch bestimmter als in den früheren Theilen dieses ganzen Stückes in der Sicherheit hervor, mit der Paulus die Hilfe Gottes bei seinem Wirken rühmt V. 22, in der Ruhe, mit welcher er auch den unwürdigen Vorwurf V. 24 abweist, in dem Vertrauen, mit welchem er sich an den Agrippas wendet V. 26, endlich in dem Wunsche, den er auch für diesen äußert V. 29. Die Stellung dieses Abschnittes ist wegen seines Zusammenhanges mit 25, 23—26, 18 durch §. 47 begründet.

6. Schon oben bei Ausschließung der Umgebungen dieses Abschnittes §. 35, 2 ist die Begrenzung desselben festgestellt und die Zulässigkeit seiner Aufnahme unter die Perikopen dargethan worden. Die Formeln V. 6 u. 12, wegen deren die übrigen Theile des Kapitels ausgeschlossen sind, beziehen sich nicht auf diesen Abschnitt, weil er, wie wir bereits oben bemerkt haben, die mit V. 17 begonnene Erörterung fortsetzt, diese aber vom Apostel schon V. 17 durch die Bemerkung „so ordne ich es in allen Gemeinden an" über die Bedeutung eines bloßen Rathschlages und einer bloßen Meinung erhoben wird. V. 20 ist die Auslegung des Wortes κλήσει streitig, da die Ermahnung im Christenthume zu bleiben, welche V. 20 enthält, wenn das Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Berufung zum Christenthume" gefaßt wird, in diesem Zusammenhange ohne alle Bedeutung ist**). Es muß die äußere Lage, den äußern Beruf, in welchem die Christen zu Christen berufen wurden, jedenfalls mit umfassen, wenngleich die Beziehung auf die Berufung zu Christen und zwar so mit in dem Worte liegt, daß der Apostel bei

*) V. 22 kann das μαρτυρούμενος μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ nicht heißen, wie Luther übersetzt „Zeuge beide den Kleinen und Großen," sondern „bezeugt von Kleinen und Großen." Da aber dieser Gedanke nicht mit den von dem Apostel erlittenen Verfolgungen übereinstimmt, so ist die Lesart μαρτυρόμενος „beschwörend, bei Gott ermahnend" vorzuziehen.

**) Da der Apostel V. 17 statt der hier gebrauchten Ausdrücke die Worte braucht: ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεὸς οὕτω περιπατείτω, und mit diesen Worten nur meinen kann „in diesen Lebensverhältnissen wandle er ferner," so muß auch V. 20 das κλήσει eine Beziehung auf den äußern Lebensberuf haben. Dazu kommt noch, daß der Apostel bei der Wiederholung dieser Ermahnung V. 24 statt κλήσει setzt ἐν ᾧ und ἐν τούτῳ und damit noch bestimmter zeigt, daß er etwas meint, was schon vor der Berufung der Christen da gewesen ist, und was nun nach derselben fortdauern kann.

demselben zugleich an die Berufung zu Christen und an den äußern Beruf, in welchem jene die Christen fand, dachte. Der Sinn der Ermahnung ist demnach, daß jeder als Christ in den äußern Lebensverhältnissen bleiben soll, in welchen er zum Christen berufen worden ist*). V. 23 kann das δοῦλοι ἀνθρώπων, da der Apostel das Fortbestehen des Verhältnisses der Knechte zu den Herren im Christenthume für zulässig erklärt, nicht von Knechten überhaupt sondern nur von einer bestimmten Art und Weise Knecht der Menschen zu sein verstanden werden.

Der Apostel wendet hier die allgemeine Ermahnung V. 20 auf den Unterschied der Knechte und der Freien an, begründet diese Anwendung dadurch, daß der Knecht durch den Herrn frei, der Freie aber dem Herrn unterworfen ist, warnt vor einem Dienst der Menschen, in welchem Gott vergessen würde V. 23, und wiederholt zuletzt die allgemeine Ermahnung V. 20 mit der neuen Bestimmung den früheren Beruf nach Gottes Willen (παρὰ θεῷ) fortzusetzen V. 24. Die Ermahnung V. 20 u. 24 hat einen allgemeinen Werth schon deshalb nicht mehr, weil in der gegenwärtigen Gestaltung der christlichen Kirche die Wahl des äußern Lebensberufes der Aufnahme in dieselbe in den meisten Fällen nicht vorangeht sondern ihr später nachfolgt. Aber die Belehruugen dieses Abschnittes über das Verhältniß der Dienenden und des Herren haben wegen der Fortdauer dieses Verhältnisses allgemeinen Werth. Wegen dieser Belehrungen gehört er diesem Sonntage unbedingt an.

7. Mit V. 5 beginnt eine Ermahnung in Beziehung auf ein besonderes Lebensverhältniß §. 43, 3. V. 5 müssen die Worte ὡς τῷ χριστῷ nach dem Folgenden von einem wahren treuen Dienste verstanden werden**). V. 9 kann das τὰ αὐτὰ nur von Werken, welche aus der vom Apostel eben beschriebenen Gesinnung hervorgehen, also von Werken in dem Herren verstanden werden. In dem ὑμῶν αὐτῶν wird auf den Herrn als den, dem die Herren wie die Dienenden untergeordnet sind, mit einer Bestimmtheit hingewiesen, die in der Uebersetzung nicht wiedergegeben ist.

Der Apostel ermahnt hier die Knechte ihren Herrn wie Christo, insbesondre treu, mit dem Bewußtsein den Willen Gottes zu thun, mit Wohlwollen, und nicht bloß als Diener der Menschen V. 5 — 7 zu dienen, begründet dann diese Ermahnung durch Hinweisung auf das Gericht, und knüpft an diese Hinweisung noch eine entsprechende Ermahnung an die Herren V. 8 u. 9. V. 9 betrifft die andre Seite desselben Verhältnisses wie V. 5—8 und muß deshalb mit jener Ermahnung verbunden werden. Beide Ermahnungen sind ihrer ganzen Fassung nach allgemein und entsprechen der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt.

---

*) V. 21 ist das μᾶλλον χρῆσαι gewöhnlich durch Ergänzung von τῇ ἐλευθερίᾳ erklärt worden. Besser scheint de Wette und Meyer zu erklären: „benutze es um so mehr als Sklave berufen zu sein, und zwar zu deinem Heile," oder mit ausschließlicher Beziehung auf ἐκλήθης „so benutze deinen Beruf um so mehr." Nach der letzteren Erklärung schließt sich das Folgende ἀπελεύθερος κυρίου am besten an. V. 23 ist das τιμῆς eben so wie 6, 20 mit „theuer erkauft" etwas zu bestimmt übersetzt.

**) V. 7 können die Worte μετ' εὐνοίας δουλεύοντες für sich genommen, aber auch mit dem vorangehenden ἐκ ψυχῆς verbunden werden. Die letzte Verbindung giebt den Sinn „als Knechte Christi, welche den Willen Gottes thun, von Herzen mit Wohlwollen dienend als dem Herren und nicht den Menschen," und enthält eine Steigerung, derentwegen sie besser scheint als die andre. Luthers Uebersetzung trennt und verbindet hier sehr willkührlich, drückt aber den Sinn richtig aus.

8. Da Paulus V. 22 zu einem andern Lebensverhältnisse übergeht, so ist der Anfang der Perikope durch §. 43, 3 begründet. V. 22 beruht die Uebersetzung „Gottesfurcht" auf einer falschen Lesart und sollte heißen „Furcht des Herren." V. 24 ist die Uebersetzung „Vergeltung des Erbes" zwar richtig, aber eben so unklar wie die Worte des Urtextes, die nicht anders als „das vergeltende Erbe" verstanden werden können. Das folgende „denn" ist zu streichen, da das γὰρ unächt ist, und dieser ganze Satz sich zu den vorangehenden Worten wie eine einschärfende Wiederholung verhält. 4, 1 versteht Meyer das schwierige ἰσότητα besser von der christlichen Gleichheit als Andre, die es mit „Billigkeit" erklären. Dieser Satz muß wegen der Gegenseitigkeit dieser Ermahnungen mit 3, 22—25 verbunden werden.

Diese Ermahnung unterscheidet sich von der in der Parallele Ephes. 6, 5—9 nur in der Ausdrucksweise, die hier weniger wortreich, aber doch bestimmter und zusammenhängender ist. Die Stellung dieses Abschnittes rechtfertigt sich demnach ganz auf dieselbe Weise wie die des vorigen.

9. Dieser Satz steht, wie wir oben bei Ausschließung seiner Umgebungen §. 39, 3 u. 4 nachgewiesen haben, mitten in einer Anweisung, welche der Verfasser des Briefes dem Timoth. in Absicht auf sein Verhalten gegen die Wittwen, und zwar mit Beziehung auf eine örtliche und vorübergehende Einrichtung ertheilt. Doch giebt das τις im Anfange diesem Satze eine allgemeinere Bedeutung, als seine Umgebungen haben*). Das ἰδίων bezeichnet Angehörige, das οἰκείων Hausgenossen, und beide Worte sind, da der Verfasser im ganzen Abschnitte von Wittwen spricht und bald wieder auf diese zurückkommt, mit de Wette lediglich von Wittwen zu verstehen.

Der Verfasser sagt hier, daß es dem Glauben entgegen und zuwider ist angehörige Wittwen und Wittwen im Hause unversorgt zu lassen. Der Satz hat einen allgemeinen Werth, da jeder Christ in den Fall kommen kann angehörige Wittwen und Wittwen im Hause versorgen zu sollen. Er entspricht, wie ohne weitern Nachweis klar ist, der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt.

10. Die in diesen beiden Versen enthaltene Ermahnung ist ihrem Inhalte nach von ihren Umgebungen völlig unabhängig. V. 1 sind die Worte ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι unmittelbar mit ὅσοι zu verbinden, so daß der Sinn ist: „So viele unter dem Joche als Sklaven sind." Der Gegensatz V. 2 zeigt, daß Knechte nichtchristlicher Herren gemeint sind. V. 2 ist die Uebersetzung „der Wohlthat theilhaftig" gewiß in so fern falsch, als sie das εὐεργεσίας auf das christliche Heil bezieht, da dasselbe nie mit diesem Worte bezeichnet wird**).

Als eine Vorschrift für dienende Christen, und zwar eben so für die Dienstboten der Nichtchristen wie der Christen hat dieser Abschnitt allgemeinen Werth und findet hier seine der Bedeutung des Sonntages durchaus entsprechende Stellung.

11. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 99, 10. Sie gestattet, ob sie gleich die im Vorigen beginnende Ermahnung fortsetzt, eine selbstständige Auffassung, weil sie jene Ermahnung, indem sie dieselbe auf die Dienenden anwendet, auf eine besondre Weise und ausführ-

*) Zwar haben einige Exegeten auch dieses τις nur von Wittwen oder deren Kindern und Enkeln verstehen wollen, aber ohne hinreichenden Grund, da vielmehr der Zusammenhang mit V. 4, an welchen V. 8 wieder anknüpft, eine allgemeinere Fassung vermuthen läßt. Luthers Uebersetzung „Jemand" ist also hier richtig.

**) De Wette erklärt: „die die Wohlthat des Dienstes Empfangenden." Allein auch diese Erklärung ist gezwungen und paßt nicht zu dem ἀντιλαμβανόμενοι. Sichrer und der Bedeutung dieses Wortes entsprechender erscheint deshalb die von de Wette verworfene Erklärung Anderer: „Weil gläubig und geliebt sind diejenigen, die sich der Wohlthat befleißigen."

licher begründet, als es dort mit den Worten *διὰ τὸν κύριον* V. 13 geschieht*). V. 18 drückt die Uebersetzung das *σκολιοῖς* mit „wunderlich" etwas zu schwach aus statt „verkehrt." V. 19 kann das *χάρις* schon wegen der Wiederholung V. 20 nicht anders als „Gnade bei Gott" verstanden werden. Mit den Worten „Leidet das Unrecht" löst die Uebersetzung das Partic. *πάσχων ἀδίκως* falsch auf, denn es bedeutet „obschon er ungerechter Weise leidet," und der Gedanke ist: daß derjenige Gott gefällt, der wegen des Bewußtseins Gottes die ihm ungerechter Weise zugefügte Trübsal erduldet, also nicht Sünde begeht um sich von ihr zu befreien oder sich zu rächen**).

Petr. ermahnt in diesem Abschnitte die Knechte zum Gehorsam gegen alle Herren, auch die verkehrten V. 18, und begründet diese Ermahnung dadurch, daß eben derjenige, der im Leiden fortwährend Gutes thut, die Gnade Gottes erlangt, nicht derjenige, der im Leiden sündigt V. 19 u. 20. Diese Behauptung aber begründet er durch die Hinweisung auf das Vorbild Christi, von welchem er zeigt, daß er in seinen Leiden nicht gesündigt V. 21—23, vielmehr fortwährend Gutes gethan, dadurch die Sünden hinweggenommen, die an der Sünde Leidenden geheilt V. 24, und die bis dahin Irrenden unter seine Obhut versammelt hat V. 25. Die ganze Ermahnung geht hiernach im geschlossenen Zusammenhange bis V. 25 fort, wo sie aber auch sehr bestimmt abschließt***). Die ganze Ermahnung ist wie alle übrigen des Briefes durchaus allgemein. Die Ermahnung der Knechte zum Gehorsam bildet, wenngleich auch das Leiden Christi erwähnt wird, den Hauptgedanken dieser Perikope. Die ihr hiermit angewiesene Stellung ist demnach eben so in ihrem Inhalte begründet als in ihrem Zusammenhange mit 1. Petri 2, 13—17. Vergl. §. 47.

XIII. Sonntag nach Trinitatis.

(Siebenter Sonntag der dritten Reihe.) Schulpredigt. (§. 49, 3.)

§. 101. Das Verhältniß des Christen zu Eltern, Kindern und Geschwistern oder zur Gemeinschaft der Familie. §. 18.

1. **Matth. 12, 46—50; Mk. 3. 31—35; Luk. 8, 19—21.** „Wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, der ist mein Bruder."
2. **" 18, 1— 7; Mk. 9, 33—37 u. 42; Luk. 9, 46—48 u. 17, 1 u. 2.** „Wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf."
3. **Matth. 18, 10—14.** „Sehet zu, daß Ihr nicht Jemand von diesen Kleinen verachtet."
4. **" 19, 13—15; Mk. 10, 13—16; Luk. 18, 15—17.** Christus segnet die Kinder.
5. **Ap. G. 22, 22—29.** Verhaftung und Vertheidigung des Ap. Paulus in Jerusalem. Abschn. 3.
6. **2. Kor. 12, 14 u. 15.** Vorsatz des Apostels für seine nächste Anwesenheit in Korinth.
7. **Ephes. 6, 1— 4.** Ermahnung der Kinder und der Väter.
8. **Kol. 3, 20 u. 21.** Ermahnung der Kinder und der Väter.
9. **2. Ep. Johannis.** Ermahnungen und Warnungen für die Empfängerin des Briefes und ihre Kinder.

---

*) Zwar muß das Finitum zu dem Partic. *ὑποτασσόμενοι* V. 18 aus dem Vorigen ergänzt werden, doch ist der Anfang der Perikope bei V. 18 für den homiletischen Gebrauch zulässig, weil die Uebersetzung jenes Partic. auflöst. Vergl. §. 42, 2.

**) V. 20 ist das *ὑπομένειν* offenbar dasselbe wie V. 19 das *διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρειν λύπας* so daß V. 20 am Ende dasselbe sagt, wie V. 19, nur so, daß mit dem *ἀγαθοποιοῦντες* das Thun des Guten und die Standhaftigkeit darin noch mehr hervorgehoben wird. V. 21 ist das *εἰς τοῦτο* offenbar auf das zu beziehen, was Paulus V. 20 wie V. 19 gefodert hat, also auf das Thun des Guten auch im Leiden und das Unterlassen des Bösen, der Sünde, auch im Leiden. V. 24 fodert das *ἀνήνεγκεν* keinesweges unbedingt die Erklärung „trug," sondern kann eben so gut und entsprechender „hinwegnahm" erklärt werden.

***) Der Anfang der herkömmlichen Perikope bei V. 21 trennt hier Grund und Folge und ist sinnstörend.

1. Dieser Abschnitt kann um so unbedenklicher für sich aufgefaßt werden, als Matthäus und Markus ihm eine Rede Christi an die Pharisäer, Lukas aber eine Rede an das Volk vorangehen läßt. Das ἀδελφοὶ ist hier verschieden ausgelegt worden. Da jedoch der gewöhnlichen Bedeutung lediglich dogmatische, aber keine sprachlichen Gründe entgegentreten, so erscheint es am sichersten dieselbe hier festzuhalten. Dagegen hat der Ausspruch Christi, mit welchem die ganze Erzählung Matth. 12, 49 u. 50, Mk. 3, 34 u. 35 und Luk. 8, 21 endet, wegen der Gleichgiltigkeit Christi gegen seine Mutter und Brüder, welche scheinbar in demselben liegt, vielfache Bedenken erregt*).

Die Worte Christi Matth. 12, 50, Mk. 3, 35 und Luk. 8, 21 sind so allgemein gesprochen, daß die Mutter und die Brüder Christi keinesweges dabei ausgeschlossen werden. Nach Mk. 3, 34 sah Jesus bei diesen Worten nicht bloß auf seine Jünger sondern auf die ganze Volksmenge, die ihn auch nach Matth. 12, 46 und Luk. 8, 19 bei diesen Worten umgab. Demnach sagt Christus mit jenem Ausspruche, daß er seine Mutter und Brüder lediglich deshalb liebe, weil sie den Willen Gottes thun, daß er aber auch Jeden, der den Willen Gottes thue, liebe wie Mutter und Brüder. In diesem Sinne ist dieser Ausspruch Christi in Beziehung auf das Verhältniß der Familienglieder dem §. 99 betrachteten in Beziehung auf das Verhältniß zur Obrigkeit ganz analog. Da der Zusammenhang dieser Erzählung mit den übrigen Ereignissen des Lebens Jesu durchaus lose und nicht einmal in allen drei Evangelien gleich ist, so ist diese ihre Stellung als Perikope, welche der nachgewiesene Sinn des Ausspruches Christi fodert, zulässig.

2. In dieser Perikope, deren Anfangspunkt mit dem eines synoptischen Abschnittes zusammenfällt, wird erzählt, daß Christus, veranlaßt durch die Frage der Jünger, wer von ihnen größer sei, auf ein Kind hingewiesen und gesagt habe, wer ein Kind in seinem Namen aufnehme, nehme ihn auf, wer aber einem Kinde ein Aergerniß gebe, begehe eine schwere Sünde, die verderblicher für ihn sei als selbst der Tod. Diese Sätze der Erzählung stehen in einem Zusammenhange, welcher die Ausdehnung der Perikope bis zu dem angegebenen Endpunkte fodert.

Damit weicht die Begrenzung dieser Perikope von der synoptischen Abtheilung in dreifacher Hinsicht ab, und zwar zuerst in so fern als sie die Erzählung des Markus und Lukas von der Beschwerde über einen unbefugten Exorcisten, welche die Synopsis mit dieser Erzählung zusammenstellt, unbeachtet läßt, dann aber auch dadurch, daß sie nicht bis Matth. 18, 9 und Mk. 9, 50 und Luk. 9, 50 fortgeht, endlich dadurch, daß sie Luk. 17, 1 u. 2 mit aufnimmt. Was die erste Abweichung betrifft, so hat man zwar versucht einen innern Zusammenhang der Erzählung vom Exorcisten mit dem Vorangegangenen herzustellen, doch ist dieß nicht ohne sehr gekünstelte Vermuthungen möglich, so daß es hier besser ist den Mangel an Zusammenhang, der doch einmal an andern Stellen der neutestamentischen Schriften nicht zu leugnen ist, anzuerkennen. Nun nimmt Mk. 9, 42 freilich die Rede Christi V. 37, welche durch jene Erzählung V. 38—41 unterbrochen wird, wieder auf: und es entsteht, wenn wir hier Mk. 9, 38—41 unberücksichtigt lassen, der Uebelstand, daß die von einander getrennten Verse Mk. 9, 37 u. 42 in Eine Perikope verbunden werden müssen; allein dieser Uebelstand ist hier bei der gänzlichen

---

*) De Wette sucht diese mit der Bemerkung zu beseitigen, daß Christus habe sagen wollen, er ziehe diejenigen, welche am Werke Gottes arbeiten, Verwandten vor, welche ihm daran hinderlich sind. Allein die Erzählung bezeichnet auf keine Weise die Verwandten Christi als Hindernisse seines Wirkens.

Verschiedenheit der eingeschalteten Erzählung von den Umgebungen unvermeidlich, und er ist hier erträglicher als anderwärts, da Lukas den Ausspruch Mk. 9, 42 Kap. 17, 1 u. 2 in einer ganz andern Verbindung mittheilt, Matthäus aber ihn in einer dem Inhalte entsprechenden Verbindung mit den andern Sätzen der Erzählung giebt, und der Bericht des Letzteren hier schon deshalb als Perikope den Vorzug verdient. Da wir aus diesem Grunde hier die Darstellung des Matthäus als Grundlage der Abtheilung betrachten, so rechtfertigt sich hiermit auch die Beziehung von Luk. 17, 1 u. 2. Was nun den Abschluß der Perikope bei Matth. 8, 7 u. Mk. 9, 42 betrifft, so trennen wir damit bei Matthäus den Ausspruch über das Aergerniß der Glieder 18, 8 u. 9 und bei Markus diesen Ausspruch so wie den über die Würze durch Feuer und Salz von den vorangehenden Sätzen des synoptischen Abschnittes. Der Zusammenhang von Matthäus V. 8 u. 9 mit 6 u. 7 liegt aber, näher betrachtet, nicht einmal in einer bestimmten Vorstellung sondern nur in dem Worte *σκανδαλίζειν*, da dieses Wort hier in beiden Aussprüchen nicht in derselben Bedeutung genommen werden kann. V. 6 u. 7 ist es von dem Aergerniß, welches ein Mensch dem andern giebt, V. 8 u. 9 aber von dem Aergerniß, welches ein Glied dem Menschen giebt, also lediglich vom Reiz zur Sünde und durchaus uneigentlich zu verstehen*). Die ganz ähnlichen Aussprüche Mk. 9, 43—49 stehen zu dem Vorangehenden in ganz gleichem Verhältnisse, und der Ausspruch Mark. 9, 50 schweift von dem Vorangehenden völlig ab. Demnach gewinnt nun die Rede Christi bei Matth. 18, 7 und Mk. 9, 42 in der That einen Abschluß, der die Schließung der Perikope an jenen Punkten zuläßt. Matthäus kommt zwar 18, 10 noch einmal auf den Gegenstand, von welchem die vorliegende Perikope ausgeht, die Kinder, zurück, und es schließen sich dort an die Reden Christi über die Kinder zwei andre, über die Anrufung der Gemeine im Streit mit dem Bruder und über das Vergeben der Fehler des Bruders überhaupt an; allein die Trennung von Matth. 18, 10—14 von Matth. 18, 1—9 ist für unsre Betrachtung schon durch die Synopsis gesichert. Mit Matth. 18, 15 wird aber der Gedanke an die Kinder ganz aufgegeben, so daß dort eine Theilung zulässig ist, obgleich der synoptische Abschnitt noch weiter geht. Eben so ist Matth. 18, 21 ff. mit dem Vorigen nur durch die Vorstellung des Fehlens verbunden, läßt aber die Hauptvorstellung davon gänzlich fallen, so daß auch bei V. 21 eine Theilung zulässig ist. Auf diese Weise ergiebt sich, daß die beiden synoptischen Abschnitte, in welche Matth. 18 mit den Parallelen zerfällt, bei der Perikopenbildung auf folgende von der Synopsis abweichende Weise in sieben Abschnitte getheilt werden müssen: 1) Matth. 18, 1—7; Mk. 9, 33—37 u. 42; Luk. 9, 46—48 und 17, 1 u. 2. 2) Mk. 9, 38 bis 41 und Luk. 9, 49 u. 50. 3) Matth. 18, 8 u. 9 und Mk. 9, 43—49. 4) Mk. 9, 50. 5) Matth. 18, 10—14. 6) Matth. 18, 15—20. 7) Matth. 18, 21—35. Hiermit ist nun der Endpunkt der vorliegenden Perikope vollständig sichergestellt.

Der Inhalt dieser Perikope hat offenbar schon in so fern eine hohe Bedeutung, als sie Christum in seiner Wirksamkeit auf seine Jünger darstellt. Andrerseits berühren die Aussprüche Christi über die Kinder in dieser Erzählung nicht das Verhältniß derselben zu den Eltern. Allein mit der Schilderung der Kinder werden die Grundlagen des Verhältnisses wie aller andern Menschen so auch der Eltern zu ihnen bezeichnet. Die Kinder und ihr Verhältniß zu den Eltern werden überdieß von Christo selbst seltner besprochen, als seine Jünger, sein Verhältniß zu ihnen und der Einfluß, den sein nahes Leiden schon bei dieser Unterredung auf dasselbe ausübte. Die Stellung dieser Perikope ist demnach durch §. 48 begründet.

3. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vergl. zu 2. Die bildliche Rede, daß die Engel der Kinder immer das Angesicht ihres Vaters im Himmel sehen, erklärt sich durch den Gegen-

*) Matthäus theilt demgemäß den letzten Ausspruch 18, 8 u. 9 noch einmal, und zwar an einer andern Stelle, in einer ganz andern Verbindung mit Matth. 5, 29 u. 30.

satz zu dem καταφρονήσητε als Schilderung der Nähe Gottes, in der die Kinder leben, der Liebe Gottes für sie, also ihres hohen Werthes.

Christus hält demnach den Jüngern und zwar ohne Beziehung auf den Rangstreit, von welchem die Erzählung 18, 1 ausgeht, und ohne nachweisliche Beziehung auf die Aussprüche über das Aergerniß V. 6 u. 7 nach einer Warnung vor Verachtung der Kinder, den hohen Werth der Letzteren vor, indem er zeigt, daß die Kinder Gott nahe stehen V. 10, daß er selbst eben gekommen ist das Verlorne zu erretten V. 11, und darauf den Werth auch des scheinbar Geringen und damit auch der Kinder vor Gott durch eine Vergleichung darlegt V. 12—14*). Da nun dieser Abschnitt die Kinder, ihr inneres Wesen und ihr Verhältniß zu den Erwachsenen, so wie das der Erwachsenen zu ihnen eben so betrifft wie der zu 2 betrachtete, so bedarf seine Stellung keiner besondern Begründung.

4. Nur das Händeauflegen ist in dieser Erzählung etwas unklar, zumal Markus und Lukas nur von Berührung reden**).

Da Christus mit den Worten „Solcher ist das Himmelreich" die Fähigkeit der Kinder in sein Reich zu treten ausspricht, wie Matth. 18, 3, und da Mk. 10, 15 und Luk. 18, 17 hier den Ausspruch Christi Matth. 18, 3 u. 4 mittheilen, so stimmt dieser Abschnitt mit dem zu 2 betrachteten im Wesentlichen zusammen.

5. Dieser Abschnitt schließt sich zwar dem §. 100, 3 betrachteten unmittelbar an, gestattet aber eine Theilung schon deshalb, weil er sich mit V. 22 von der mit V. 21 beendeten Rede des Paulus zu den Folgen derselben wendet. V. 24 hat die Uebersetzung „erfragen" ungenau statt „foltern," nämlich durch Geißelhiebe (ἀνετάζεσθαι). V. 25 ist die Uebersetzung „mit Riemen anband" nicht ganz richtig. Die wahrscheinlichere Lesart ist überdieß προέτειναν, und der Sinn scheint „als man ihn für die Riemen der Geißel anband."

Lukas berichtet hier, daß das Volk, nachdem Paulus seine Rede geendigt hatte, seinen Tod gefodert, und der Chiliarch seine Geißelung befohlen V. 22—24, Paulus aber bei der Vorbereitung dazu sich für einen römischen Bürger und die Geißelung für unrecht erklärt V. 25, und der herbeigerufene Chiliarch die Geißelung unterlassen habe V. 26—29. Die hier mitgetheilten Worte des Paulus stehen mit der sicher aus dem Glauben hervorgegangenen Rede V. 1—21 in so genauem Zusammenhange, daß sie als Erzeugniß desselben Momentes angesehen werden können. Ueberdieß liegt schon in der, wennauch nicht gradehin, doch mittelbar ausgesprochenen Foderung einer Untersuchung V. 25 und in dem Eindruck, den diese Foderung auf den Chiliarchen machte V. 29, der Beweis der vollen Reinheit, Klarheit und Festigkeit des Bewußtseins, mit welcher der Apostel sie aussprach. Da der Apostel in diesem Abschnitte noch ganz in denselben Umgebungen erscheint wie bei der Rede §. 100, 3, und seine hier berichteten Worte die Absicht der Vertheidigung gegen erlittenes und drohendes Unrecht mit jener Rede gemein haben, so haben diese Worte

---

*) Der Abschluß der herkömmlichen Perikope bei V. 11 ist durchaus willkührlich. Bei Luk. 15, 4—7 hat der Ausspruch Matth. 18, 12—14 schon wegen des verschiedenen Zusammenhanges eine andre Beziehung, welche eine andre Stellung desselben fodert.

**) Es ist nicht nothwendig an eine mystische Wirksamkeit zu denken, wenngleich die Berührung etwas mehr als eine bloße Bezeichnung ausdrückt.

denselben allgemeinen Werth wie die Rede und zwar mit einer noch bestimmteren Beziehung, die bereits bei der ganz ähnlichen Erzählung §. 99, 2 angedeutet ist. Die Stellung dieser Perikope beruht nach §. 47 auf ihrem Zusammenhange mit Kap. 21, 27 — 22, 21.

6. Ueber die Zuläſſigkeit der Aufnahme dieser beiden Verse, deren Umgebungen ausgeschlossen sind, vergl. oben §. 36, 6. Das τρίτον ist hier etwas unklar, da ein dreimaliges Vorhaben des Apostels nach Korinth zu kommen nicht leicht nachzuweisen ist: doch ist diese Schwierigkeit durch die Erklärung Neuerer: „Schon das dritte Mal zu Euch zu kommen bin ich bereit" gehoben. Luthers Uebersetzung ist demnach hier ungenau. V. 15 verdunkelt sie den Sinn durch „darlegen" statt „aufopfern" und „dargelegt werden" statt „aufgeopfert werden," und am Schluß durch „fast sehr liebe und doch wenig geliebt werde" statt „wenn ich auch, je mehr ich euch liebe, desto weniger geliebt werde."

Paulus spricht hier mit dem Vorsatze der korinthischen Gemeinde bei seiner nächsten Anwesenheit nicht lästig zu werden V. 14 und sich vielmehr für dieselbe aufzuopfern V. 15 den Grund desselben damit aus, daß er nicht die Güter der Korinther, sondern sie selbst suche, und daß nicht die Kinder den Eltern, sondern die Eltern den Kindern Schätze sammeln sollen V. 14. Während der Vorsatz, den der Apostel hier ausspricht, und der erste Grund, den er für denselben angiebt, sich durchaus auf das eigenthümliche Verhältniß des Paulus zur korinthischen Gemeinde bezieht, enthält der zweite Grund eine dem Ausdrucke wie dem Inhalte nach ganz allgemeine Bestimmung des Verhältnisses der Eltern zu den Kindern. Die Stellung dieses Abschnittes muß nach diesem seinem allgemeinen Inhalte, mit welchem er an diesen Sonntag gewiesen ist, bestimmt werden.

7. Diese Ermahnung ist von andern umgeben, welche andre bestimmte Lebensverhältnisse betreffen vergl. §. 43, 3. V. 1 verdunkelt Luth. Uebersetzung „billig" statt „gerecht" den Uebergang von der apostolischen Ermahnung V. 1 zu dem Gebote V. 2. Dieß Gebot hat hier, da der vorangehende Satz durch das γὰρ als Grund für die apostolische Ermahnung bezeichnet ist, nicht sowohl den Werth einer Begründung als den einer Erläuterung des δίκαιον. V. 2 erklärt Meyer das πρώτη, da das hier angeführte Gebot nicht das erste sondern überhaupt das Einzige der zehn ist, welches mit einer Verheißung verbunden ist, damit, daß Paulus hier nicht bloß an die Gebote des Dekalogs denkt. V. 3 hat die Uebersetzung falsch „auf Erden" statt „im Lande."

Der Apostel ermahnt die Kinder den Eltern im Herrn gehorsam zu sein V. 1 und ebenso die Eltern die Kinder in der Ermahnung zum Herrn zu erziehen V. 4, und begründet die erste Ermahnung dadurch, daß der Gehorsam der Kinder gegen die Eltern gerecht, dem Gebote Gottes gemäß ist, welches er anführt. V. 4 ergänzt die Ermahnung V. 1, indem er das Verhältniß der Kinder zu den Eltern von der andern Seite auffaßt. Beide Ermahnungen V. 1 und 4 betreffen das Verhältniß, auf welchem die Bedeutung dieses Sonntags ruht, so vollständig, daß der Abschnitt als Perikope die ihm hiermit angewiesene Stellung unbedingt fodert.

8. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vergl. §. 43, 3. Ob mit dem ὑπακούετε V. 20 ein strengerer Gehorsam gemeint sei als mit dem ὑποτάσσεσθε V. 18, wie de Wette bemerkt, ist zweifelhaft, gewiß aber liegt eine solche Verstärkung in dem κατὰ πάντα. Statt „dem Herrn gefällig" sollte die Uebersetzung nach der richtigen Lesart haben „das ist in dem Herrn gefällig," und V. 21 „den Muth nicht verlieren, muthlos werden" statt „nicht scheu werden."

Diese Ermahnung unterscheidet sich von der parallelen Ephes. 6, 1—4 (vergl. ad 7) nur dadurch, daß sie statt „gerecht" sagt „wohlgefällig in dem Herrn," darum auch das dort angeführte Gebot wegläßt und die Warnung für die Väter auf eine besondere Weise begründet.

9. V. 1 ist das κυρίᾳ mit ἐκλεκτῇ bald von einer bestimmten christlichen Gemeinde, bald von der ganzen christlichen Kirche, bald als nom. propr. einer christlichen Frau verstanden worden. Die beiden ersten Erklärungen verwirft de Wette, wie es scheint, mit Recht als sprachwidrig. Es bleibt nur übrig das κυρίᾳ als nom. propr. und das ἐκλεκτῇ als Adjektiv in dem Sinne von christlich, heilig, zu verstehen, so daß Luthers Uebersetzung mit „Frauen" zwar nicht richtig ist, aber doch dem Sinne näher kommt, als jene beiden Erklärungen. V. 7 beziehen wir mit Lücke das ὅτι unmittelbar auf ἐρωτῶ σε V. 5*). Denn die Erwähnung der Verführer V. 7 enthält in so fern einen Grund zu der vorangehenden Ermahnung zur Liebe, als Christen und insbesondere Familienglieder, je enger sie sich einander in Liebe anschließen, um so mehr vor Verführung geschützt sind, und der Apostel konnte hier an diesen Grund denken, wenn er ihn gleich nicht aussprach. Das etwas auffallende Präsens ἐρχόμενον ist in der Uebersetzung durch die Auflösung ins Präteritum beseitigt**). V. 9 hat die Uebersetzung „Wer" statt „Jeder, der."

Der Apostel beginnt hiernach den Brief mit der Versicherung seiner Liebe zu der Empfängerin desselben und ihren Kindern und mit Angabe des Grundes dieser Liebe, der in ihnen bleibenden Wahrheit, V. 1 und 2, und fährt dann nach einem apostolischen Gruße V. 3 damit fort, daß er jenen Grund seiner Liebe auch als Grund seiner Freude an der Kyria und einigen ihrer Kinder bezeichnet, hieran aber sogleich die Ermahnung zur Liebe knüpft und das Wesen derselben beschreibt V. 5 und 6, und diese Ermahnung durch die Hinweisung auf die vielen Verführer, welche in die Welt gekommen sind, unterstützt V. 7. An die Erwähnung der Verführer knüpft der Apostel die Ermahnung zur Vorsicht vor denselben V. 8, die er einerseits mit einer Beschreibung der Verführer V. 9, andrerseits mit der Aufforderung jeden Verführer aus dem Hause zu weisen ausführt V. 10 und 11. Zum Schluß äußert der Apostel die Hoffnung auf die Freude des Wiedersehens und fügt Grüße hinzu. Bei V. 8 beginnt zwar nach der bis dorthin ausgeführten Ermahnung zur Liebe eine zweite, die zur Vorsicht gegen Verführer: allein diese Ermahnung ist schon durch V. 7 mit der ersten so eng verknüpft, daß der Brief besser ungetheilt bleibt. Er ist zwar in so fern ganz persönlich, als er lediglich an eine Frau und deren Kinder gerichtet ist: allein die Ermahnungen und Warnungen, welche Johannes hier an einen bestimmten Familienkreis richtet, gestatten unbedingt die Uebertragung auf jeden andern Familienkreis als solchen und haben in so fern allgemeinen Werth. Demnach stellt dieser Brief, wenn er gleich auf die tiefsten und innersten Grundzüge

---

*) De Wette erklärt diese Verbindung für unstatthaft und meint, es müsse hier ἐρωτῶ σε oder etwas Aehnliches ergänzt werden.

**) V. 8 folgt die Uebersetzung „daß wir nicht verlieren, was wir erarbeitet haben, sondern vollen Lohn empfangen" der gewöhnlichen Lesart, während viele gute Autoritäten haben: ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε ... ἀπολάβητε, was augenscheinlich besser paßt, da diese Worte die vorangehende Warnung Βλέπετε ἑαυτούς offenbar begründen sollen, was aber auch den ganzen Brief als eine lediglich an die im Anfange genannte Mutter und ihre Kinder gerichtete Ermahnung bezeichnet.

des christlichen Bewußtseins zurückgeht, diese eben auch als Grundlagen des Verhältnisses christlicher Familienglieder dar, und fodert diese Stellung um so mehr, je seltner im Ganzen das Verhältniß der Familienglieder im neuen Testamente besprochen wird. §. 48.

XIV. Sonntag nach Trinitatis.
(Achter Sonntag der dritten Reihe.)

§. 102. Das Verhältniß des Christen zu dem Gatten oder die Ehe §. 18.

1. Matth.	5, 31 u. 32.	Luk. 16, 18.	Ueber die Scheidung.
2. ⸗	19, 1—12.	Mk. 10, 1—12.	Antwort auf eine Frage über die Scheidung.
3. 1. Kor.	11, 3.		Der Mann ist des Weibes Haupt.
4. ⸗	11, 11 u. 12.		Der Mann ist nicht ohne das Weib in dem Herren.
5. ⸗	14, 33 Mitte — 40.		Die Weiber sollen daheim ihre Männer fragen.
6. Ephes.	5, 22—33.		Vergleichung der Ehe mit dem Verhältnisse Christi zur Kirche.
7. Koloss.	3, 18 u. 19.		Ermahnung der Männer und der Weiber.
8. 1. Tim.	2, 11—15.		Das Weib soll nicht des Mannes Herr sein.
9. Hebr.	13, 4.		Die Ehe soll ehrlich gehalten werden.
10. 1. Petri	3, 1— 7.		Ermahnungen der Weiber und der Männer.

1. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 65, 1 u. §. 94, 1. Das mosaische Gebot, auf welches Christus sich hier bezieht, macht die Scheidung von einem עֶרְוַת דָּבָר abhängig 5. Mos, 24, 1 und wird hier nicht vollständig angeführt*).

Christus sagt hier, daß er die Scheidung, welche das mosaische Gebot nur mit der angegebenen Beschränkung ganz in die Willkühr des Mannes legte, der Willkühr des Mannes entzieht und auf den Fall einer vom Weibe begangenen geschlechtlichen Sünde beschränkt**). Da nun dieser Ausspruch Christi das Wesen der Ehe und zwar als an und für sich unauflöslich beschreibt, so entspricht er als Perikope der Bedeutung dieses Sonntages.

2. Der Anfang dieser nach der Synopsis begrenzten Perikope ist durch Orts- und Zeitangaben als solcher hervorgehoben. Die Beziehung des πειράζοντες Matth. 19, 3 u. Mk. 10, 2 auf die bereits zwischen Christo und den Pharisäern eingetretene Spannung ist unbestimmt. Das αἰτία Matth. 19, 10 ist bald Verhältniß, conditio, bald als Latinismus für causa, bald angemessener als Breviloquenz für Ursache, aus welcher allein dem Manne erlaubt ist das Weib zu entlassen, erklärt worden. Matth. 19, 11 scheinen die Worte τὸν λόγον τοῦτον besser auf das Folgende als auf das Vorige bezogen zu werden. Das χωρεῖν V. 11 u. 12 wird von Einigen auf das Vermögen der Thatkraft, von Andern auf die Einsicht, Gesinnung und Empfänglichkeit bezogen. In beiden Fällen hat V. 11 und der Schlußsatz V. 12 den Werth einer Einschärfung für die übrigen Sätze V. 12. Diese Sätze sind so unklar und dunkel, daß ihnen ein Werth als Text nicht zuerkannt werden kann. Nur wegen des Zusammenhanges werden sie mit zur Perikope gezogen***).

---

*) Das Wort πορνείας ist hier neben dem μοιχᾶσθαι V. 32 in umfassenderm Sinne gebraucht als gewöhnlich und bezeichnet die geschlechtlichen Sünden in und außer der Ehe zugleich.

**) In diesem Sinne paßt der Ausspruch Christi ganz zu dem allgemeinen Ausspruche Christi Matth. 5, 17 — 20. Denn er enthält das Gegentheil einer Auflösung des Gesetzes, nämlich eine Vervollständigung, in welcher schon wegen des Zusammenhanges mit den übrigen Beispielen zu Vers 17—20 auch die Foderung einer bestimmten Gesinnung der Gatten als des eigentlichen Grundes der Ehe liegt.

***) Die Erklärung des εὐνοῦχοι von solchen, welche sich der Ehe enthalten, die de Wette giebt, paßt in so fern, als diese Sätze durch den Schluß V. 11 u. 12 besonders hervorgehoben werden, und in dem διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν immer eine Anerkennung der Verpflichtung liegt sich unter gewissen Umständen wegen des Reiches Gottes der Ehe zu enthalten.

Es wird hier erzählt, daß Christus die Frage, ob der Mann das Weib aus irgend einer Ursache entlassen dürfe? verneint V. 1—6, und dann auf einen Einwand der Pharisäer geantwortet habe, daß die Scheidung von Moses nur wegen der Herzenshärtigkeit gestattet worden, und nur wegen der geschlechtlichen Sünde der Gatten zulässig sei V. 7—9, endlich daß Christus ein Bedenken gegen die Ehe überhaupt mit dem dunklen Ausspruche V. 12 abgewiesen habe. Markus hat diese letzte Aeußerung der Jünger und die Antwort Christi auf dieselbe nicht. Die in der Unterredung enthaltenen Aussprüche Christi stimmen im Wesentlichen ganz mit dem vorigen Abschnitte Matth. 5, 31 und 32 überein, bezeichnen jedoch bestimmter als jene den innern Grund der Ehe in der Gesinnung der Gatten, indem sie die Ehe als eine Stiftung Gottes darstellen.

3. Mit diesem Satze beginnt nach dem einleitenden Lobe der Gemeinde V. 2 (vergl. §. 109, 4) die oben §. 35, 4 ausgeschlossene Belehrung des Apostels über das Verhalten der Weiber in den Versammlungen der Christen*). Der Satz hat allgemeinen Werth, da die durch die Bezeichnung des Mannes als „Haupt" gefoderte Unterordnung des Weibes auch im Christenthume fortdauert. Er bezieht sich unbedingt auch auf die Ehe und findet als Perikope hier seine angemessene Stellung.

4. Diese beiden Verse schließen sich dem Vorangehenden zwar durch das πλὴν beschränkend an, doch ist ihr Inhalt so durchaus allgemein, und das Vorangehende so durchaus örtlich und partikulär, daß sie eine abgesonderte Auffassung unbedenklich gestatten, vergl. §. 35, 4**). Das ἐν κυρίῳ nimmt de Wette für „im christlichen Leben" und zwar so, daß der Apostel meint „auch im christlichen Leben***)."

Paulus sagt, daß auch im christlichen Leben der Mann des Weibes wie das Weib des Mannes bedarf, und begründet diese Behauptung dadurch, daß, wie das erste Weib aus dem ersten Manne sei, so der Mann durch das Weib geboren wird, Alles aber durch Gott ist. Mit der gegenseitigen Abhängigkeit von Mann und Weib spricht dieser Satz diejenige Gleichstellung Beider, welche die Grundlage der christlichen Auffassung der Ehe bildet, aus, und fodert als Perikope die ihm hiermit angewiesene Stellung.

5. Die Worte ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις in der Mitte von V. 33, mit denen diese Perikope beginnt, können nicht mit dem Vorigen verbunden werden, weil das ὡς im Vorigen keine Beziehung findet, und weil der Zusatz: „wie in allen Gemeinden der Heiligen," bei der Lehre, daß Gott ein Gott des Friedens ist, durchaus bedeutungslos ist. Dagegen findet das ὡς im Folgenden und zwar in dem ὑμῶν V. 34 seine ganz entsprechende Beziehung, und die Vergleichung mit andern Gemeinden begründet die Vorschrift V. 34 sehr angemessen. Luthers Uebersetzung folgt jener falschen Verbindung der Worte. Der Anfang der Perikope kann hier nicht von der fehlerhaften Uebersetzung sondern nur von den griechischen Worten abhängig gemacht werden. Die Worte der Uebersetzung V. 33 müssen aber beim homiletischen Gebrauch gestellt werden: „Wie in allen Gemeinden der Heiligen, so lasset Eure Weiber rc." Die Frage V. 36

*) De Wette erklärt ihn aus einer Rücksicht auf eine Uebertreibung der durch das Christenthum begründeten Gleichstellung der Männer und Weiber.

**) Die Unsicherheit der Lesart in diesen Versen betrifft nur die Stellung, nicht den Sinn der Worte.

***) Andre aber erklären „durch die Ordnung des Herrn." Diese Erklärung widerstrebt aber dem gewöhnlichen Sinne der Worte ἐν κυρίῳ.

wird zwar von de Wette auf das vor V. 33 Gesagte bezogen, weil V. 37 den Inhalt von V. 33 nicht mehr betrifft, sie entspricht jedoch mit ihrem eigentlichen Inhalte „Ihr habt nicht allein die Erkenntniß Gottes" so bestimmt, wennauch in gegensätzlicher Weise, der Vergleichung mit allen Gemeinden im Anfange des Abschnittes, daß die gewöhnliche Erklärung, nach welcher V. 36 nur für das von V. 33 an entwickelte Gebot einen bestätigenden Werth hat, durchaus gesichert erscheint. V. 37 hat die Uebersetzung für ἐπιγινωσκέτω falsch „der erkenne" statt „der erkenne an," und V. 38 noch unrichtiger „ist aber Jemand unwissend, der sei unwissend" statt „erkennt aber Jemand nicht an, der möge nicht anerkennen."

Der Apostel fodert hier mit Berufung auf das Gesetz, daß wie in allen christlichen Gemeinden so auch in der korinthischen die Weiber in der Versammlung schweigen sollen (V. 33 u. 34), bestimmt diese Vorschrift näher dadurch, daß die Weiber die Männer in ihrem Hause fragen sollen, und bekräftigt sie hierauf durch die Vorstellung, daß die korinthische Gemeinde keinesweges die alleinige Erkenntniß des Wortes Gottes habe V. 36. Nachdem er dann auch von Jedem, der ein Prophet oder im Besitz einer Geistesgabe zu sein glaubt, Anerkennung dieser Vorschrift gefodert V. 37, aber auch erlaubt hat diese Vorschrift nicht anzuerkennen V. 38, faßt er seine Belehrungen über das Zungenreden und Weissagen mit der Vorschrift V. 33 bis 35 in eine Auffoderung zusammen, die V. 39 Beides abschließt. Hiermit ergeben sich die Vorschriften V. 33—35 und V. 39 E. als der wesentliche Inhalt dieses Abschnittes, zu welchem V. 36—38 sich bestätigend verhält. Jene Sätze haben auch ihrer ganzen Fassung nach allgemeinen Werth, während V. 37 u. 39 (erste Hälfte) mit temporären Beziehungen gemischt ist. Der allgemeine Inhalt des Abschnittes betrifft nun mit dem ersten Satze das Verhalten der Weiber in den Versammlungen V. 34, mit dem andern V. 35 das Verhalten der Weiber zu den Männern und zwar mit der Anweisung sich von ihnen belehren zu lassen, und mit V. 39 die Wohlanständigkeit überhaupt. Die letzte Foderung ist lediglich eine Ausdehnung der ersteren. Jene aber findet, wenn sie auch vom Apostel ganz allgemein gestellt ist, doch lediglich auf die wenigen Gemeinden Anwendung, in denen der durch sie untersagte Mißbrauch vorkommt, wogegen die Anweisung V. 35 einen bleibenden Werth für jede Gemeinde hat. Die Stellung des Abschnittes als Perikope muß aus diesem Grunde überwiegend von dieser Anweisung abhängig gemacht werden. Diese Anweisung aber betrifft mit dem gegenseitigen Verhältnisse christlicher Gatten das Wesen der christlichen Ehe, wennauch nur in einer sehr bestimmten und beschränkten Beziehung.

6. Ueber den Anfang dieser Perikope mit V. 22 vergl. §. 54, 4. Das ὡς τῷ κυρίῳ, welches hier der Vorschrift Kol. 3, 18 zugesetzt ist, kann nicht wie 6, 5 erklärt sondern muß von einer Aehnlichkeit, nicht einer vollständigen Gleichheit des Gehorsams verstanden werden*). V. 23 hat die Uebersetzung falsch „und er ist seines Leibes Heiland" statt „und er ist der Retter des Leibes**)." V. 26 erklärt de Wette das schwierige ἐν ῥήματι von der Tauformel, Meyer aber

*) Im Folgenden werden Christus und die Kirche auf der einen und Mann und Weib auf der andern Seite bestimmt entgegengesetzt, und verglichen und V. 24 wird die Foderung, daß die Weiber den Männern sich unterwerfen sollen wie dem Herrn, welche mit 1. Kor. 11, 3 u. 7 übereinstimmt, gradehin ausgesprochen.

**) Diese Worte werden mit Meyer besser von Christo verstanden als von dem Manne. Aber die Erkärung Meyers, nach welcher sie einen selbstständigen Satz bilden und mit V. 24 zusammengenommen werden sollen, leidet an der Schwierigkeit des ἀλλὰ V. 24, welches auch in dieser Verbindung einen eigentlichen Gegensatz nicht einleitet.

vom Evangelium; indem er es mit ἁγιάσῃ verbindet. V. 27 hat die Uebersetzung nicht ganz richtig „auf daß er sie ihm selbst darstellte eine Gemeinde, die da herrlich sei" statt „auf daß er sich selbst herrlich die Kirche darstellte." V. 32 beziehen Einige die Worte „dieses Geheimniß ist groß" lediglich auf den Sinn der Worte V. 31, Andre aber besser auf die Vergleichung ihres Inhaltes mit dem Verhältnisse Christi und der Kirche, weil der Apostel V. 33 die Ehe noch einmal besonders hervorhebt. Eben so werden die Worte „ich sage aber ꝛc." von Einigen lediglich auf das Wort Geheimniß, von Andern aber auf den ganzen Satz „dieses Geheimniß ist groß" bezogen, womit sich der Sinn ergiebt „ich sage dieß aber auch von Christo und der Kirche"*).

Der Apostel ermahnt in diesem Abschnitte die Weiber sich in ähnlicher Weise den Männern unterzuordnen wie dem Herrn, und begründet diese Ermahnung damit, daß der Mann in ähnlicher Weise Haupt des Weibes ist wie Christus Haupt der Kirche V. 22—24. Hierauf ermahnt der Apostel die Männer die Weiber zu lieben, wie Christus die Kirche geliebt hat, und führt diese Ermahnung mit einer Darstellung der Liebe Christi zur Kirche aus, in welcher die Vergleichung der Kirche mit einer Braut hervortritt V. 25—27, beschreibt dann die Liebe, welche die Männer zu den Weibern haben sollen, noch näher als Liebe zu den eignen Leibern V. 28, begründet hierauf die Foderung dieser Liebe noch durch die Darlegung der Einheit von Mann und Weib V. 29—31, und schließt nach der Bemerkung, daß die dem Ganzen zu Grunde liegende Vergleichung des Verhältnisses des Mannes zum Weibe mit dem Verhältnisse Christi zur Kirche ein großes Geheimniß enthält V. 32, mit einer kurzen Wiederholung der an die Männer und an die Weiber ausgesprochenen Ermahnungen V. 33. Während nun diese ganze Gedankenreihe lediglich die Ehe und deren Aehnlichkeit mit dem Verhältnisse Christi zur Kirche betrifft, geht das Folgende sogleich zu dem Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern über. Einen allgemeinen Werth hat der Inhalt dieses Abschnittes schon wegen der durchgeführten Vergleichung der Ehe mit dem Verhältnisse Christi zur Kirche. Die Ehe aber bildet offenbar den eigentlichen Gegenstand dieses Abschnittes, der schon deshalb die ihm hiermit angewiesene Stellung fodert und der Bedeutung dieses Sonntages genau entspricht.

7. Da diese Ermahnung dem aphoristischen, ermahnenden Theile des Briefes angehört, so ist ihre Begrenzung durch §. 43, 3 gesichert. V. 19 muß mit V. 18 schon wegen der Gegenseitigkeit des Verhältnisses von Mann und Weib zusammengefaßt werden. Die Schwierigkeit des Imperfect. in den Worten ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ wird besser durch die Erklärung „wie es bisher sein sollte" als durch die etwas gezwungene „wie es an sich sein sollte" gelöst. In der Uebersetzung sollte statt „in dem Herren, wie sichs gebührt" stehen „wie es sich ziemte in dem Herren." Gewiß ist in jedem Falle, daß Paulus hier den Gehorsam gegen die Männer, welchen er von den Weibern fodert, durch den Herrn und sein Wort, seinen Willen bestimmt. Der kurze Abschnitt ist klarer als der größere parallele des Epheserbriefes 5, 22—33, mit dem er übrigens in Absicht seines Gegenstandes, des Verhältnisses von Mann und Weib als Gatten, ganz zusammenfällt.

8. Mit der Vorschrift, daß das Weib in der Stille lerne V. 11 u. 12 setzt der Verf. zwar

*) Auch Meyer versteht das ἐγὼ δὲ λέγω von dem ganzen Satze und als Erklärung von V. 31, den er lediglich auf Christum und die Kirche bezieht, indem er an die Parusie denkt.

die Belehrungen über das Verhalten beim gemeinschaftlichen Gebete Kap. 2, 1—10, vergl. §. 107, 12, fort, doch kann jene Vorschrift auch ohne Zuziehung des Vorigen verstanden werden. V. 12 ist das οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρὸς „sich nicht ein Ansehen über den Mann anzumaßen" von Luther mit „des Mannes Herr sei" nicht genau übersetzt. V. 14 ist in so fern schwierig, als hier von Adam gesagt wird, daß er nicht verführt wurde. Es muß hier eine Ungenauigkeit des Ausdruckes anerkannt werden. V. 15 ist Luthers Uebersetzung „Sie wird aber selig" in jedem Falle falsch. Da der Verf. mit dem δὲ einen Gegensatz bezeichnet, in welchem das σωθήσεται zu dem Vorangehenden steht, so will er mit diesem Worte im Gegensatze zu den bisher angegebenen Beschränkungen des Weibes V. 11—14 einen Vorzug und ein Glück desselben beschreiben, und da er nun V. 15 mit dem Kindererzeugen auch ein äußres Glück desselben angiebt, so kann das σωθήσεται nicht bloß von innerem, geistigem Glücke verstanden, muß demnach mit „sie wird glücklich" übersetzt werden.

Der Verf. erweitert hiernach die Ermahnung, mit welcher er V. 11 beginnt, zu der Vorschrift, daß das Weib sich nicht ein Ansehen über den Mann anmaße sondern sich still verhalte, begründet diese Vorschrift durch die Hinweisung auf Adam und Eva V. 13 u. 14 und sagt zum Schluß, worin das Glück des Weibes besteht V. 15. Hieraus ergiebt sich der Zusammenhang von V. 11—15 eben so deutlich wie 3, 1 der Uebergang zu einem neuen Gegenstande ausgedrückt ist. Da V. 13—15 sich lediglich auf die Vorschrift V. 12 „sich nicht ein Ansehen über den Mann anzumaßen" bezieht, so bildet diese den eigentlichen Mittelpunkt der Perikope. Daraus aber folgt unmittelbar eben so die Zulässigkeit und Nothwendigkeit des Anfangspunktes dieser Perikope bei V. 11 als die Angemessenheit der ihr hiermit angewiesenen Stellung. Denn jener Hauptsatz des Ganzen betrifft, wennauch nur negativ, das Verhältniß der Gatten als solcher, und gewinnt, wennauch nicht durch den ungenau angegebenen Grund V. 13 u. 14, doch durch die Entgegensetzung V. 15 eine nähere Bestimmung.

9. Dieser Vers enthält eine der Kap. 13 aneinandergereihten Ermahnungen, vergl. §. 43, 3. Die Uebersetzung des τίμιος mit „ehrlich" ist wenigstens bei dem gegenwärtigen Gebrauche dieses Wortes nicht ganz entsprechend. Das ἐν πᾶσι, welches die Uebesetzung als Masculinum faßt, ist Neutrum und bedeutet „in allen Stücken." Der Apostel fodert zur würdigen Führung der Ehe auf und hält denjenigen, welche die Ehe brechen, das Gericht Gottes vor. Diese durchaus allgemeine Ermahnung und Warnung entspricht sehr genau der Bedeutung dieses Sonntages.

10. Die Anrede, mit welcher der Apostel sich V. 1 an die Weiber wendet, bezeichnet den Anfang eines neuen Abschnittes um so sichrer, als die umgebenden Ermahnungen 2, 18 und 3, 8 mit ähnlichen Anreden beginnen. Durch die letztere ist auch der Endpunkt dieser Perikope gesichert*). Da das ὁμοίως V. 1 schon V. 7 wiederkehrt, und die Ermahnung 2, 13 allen diesen Ermahnungen zu Grunde liegt, so wird es am besten auf jene Ermahnung bezogen. Die Worte der Uebersetzung „auf daß auch die" stehen ungenau für „damit auch, wenn etliche dem Worte." Diese Worte beziehen sich auf Männer, die das Evangelium bereits kennen. Das „ohne Wort," welches Einige „ohne Wort des Evangeliums," Andre „ohne Predigt der Weiber" erklären, wird besser buchstäblich verstanden, so daß Petrus sagt: durch den Wandel der Weiber und den Eindruck desselben. V. 2 steht falsch „Wenn sie ansehen" statt „Wenn sie beobachtet haben." Die „Furcht" ist hier nicht von der Furcht vor den Männern sondern von der

*) Das ὁμοίως V. 1 ist verschieden von de Wette in Beziehung auf die Aehnlichkeit des Verhältnisses der Weiber mit dem der Sklaven 2, 18—25 erklärt worden.

Furcht vor Gott zu verstehen. V. 3 ist die Konstruktion durch Verschiebung der Worte verdunkelt und nur durch die Umstellung: ὧν ὁ κόσμος οὐχ ὁ ἔξωθεν zu erklären, so daß die Uebersetzung hier richtig, wennauch ungenau ist. V. 4 ist das „unverrückt" eine sehr ungenaue Uebersetzung des ἐν τῷ ἀφθάρτῳ. De Wette übersetzt: „In dem Unvergänglichen des sanften und ruhigen Geistes." V. 6 wird das „welcher Töchter ihr geworden seid" von de Wette durch Beziehung auf ehemalige Heidinnen hinlänglich erklärt. Ungenau steht hier in der Uebersetzung „nicht so schüchtern seid" statt „keinen Schreck, keine Drohung der Männer fürchtet." V. 7 giebt die Uebersetzung das γνῶσις durch „Vernunft" falsch wieder. Auch verbindet sie die Worte falsch. Sie sollte lauten: „indem ihr mit Einsicht mit dem weiblichen Werkzeuge als dem schwächeren umgeht."

Der Apostel ermahnt hier zuerst die Weiber sich ihren Männern unterzuordnen, damit etwa abgefallene Männer durch ihren Wandel gewonnen werden V. 1 u. 2, fodert dann einen sanften und ruhigen Geist als Schmuck der Weiber V. 3 u. 4, bekräftigt diese Ermahnungen durch Erinnerungen an Weiber der Vorzeit V. 5 u. 6 und ermahnt zuletzt auch die Männer mit den Weibern mit Einsicht und überhaupt so umzugehen, daß sie sich dabei auch als Miterben der Gnade des Lebens zeigen V. 7. Diese Ermahnungen betreffen nun, wenngleich V. 3 u. 4 etwas über das Verhältniß der Weiber zu den Männern hinausgeht, doch überwiegend das gegenseitige Verhältniß Beider, also das Verhältniß der Gatten und entsprechen deshalb der Bedeutung dieses Sonntages.

H. Perikopen der vierten Reihe der zweiten Hälfte des Kirchenjahres.

XV. Sonntag nach Trinitatis.

(Erster Sonntag der vierten Reihe.)

§. 103. Das Verhältniß des Christen zu Mitchristen oder die Gemeinschaft des Geistes, die Kirche. §. 19, 3.

1.	Matth.	18, 15—18.	Die Beschwerde bei der Gemeinde über den beleidigenden Bruder.
2.	Ap. G.	2, 42—47.	Die christliche Kirche in den Tagen ihrer ersten Ausbildung.
3.	"	4, 32—37.	Das Leben der Gläubigen in den ersten Tagen der christlichen Gemeinde.
4.	"	9, 31.	Zustand und Wachsthum der christlichen Gemeinde.
5.	Römer	12, 3— 8.	Jeder halte von sich nach dem Gott ausgetheilt hat das Maaß des Glaubens.
6.	1 Kor.	3, 16—23.	Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid?
7.	"	6, 1—11.	Die Christen sollen bei ihren Streitigkeiten nicht bei Ungläubigen Recht suchen.
8.	Ephes.	2, 19—22.	Ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.
9.	"	4, 1—16.	Seid fleißig zu halten die Einigkeit des Geistes.
10.	Koloss.	2, 8—15.	Das Verhältniß der Christen zu Christo.
11.	Titus	2.	Anweisung des Titus zur Belehrung verschiedener christlicher Stände.
12.	Hebräer	3, 1—14.	Ermahnung auf Christum zu achten und Begründung derselben.
13.	1 Petri	4, 1—11.	Waffnet euch mit demselben Sinne wie Christus.

1. Da von V. 15 an das Verhalten gegen einen fehlenden Bruder besprochen wird, so hängt dieser Abschnitt mit dem vorigen nur durch die Möglichkeit zusammen, daß der Beleidigte den fehlenden Bruder sogleich verstoßen wolle, an die der Berichterstatter hier vielleicht dachte, die er aber nicht einmal ausdrückte, vergl. §. 101, 2. Das ἐκκλησίᾳ V. 17 verstehen Einige von der jüdischen Synagoge, Andre von den Vorstehern der Gemeinde, noch Andre von der ganzen Gemeinde, was allein dem Sinne des Wortes und dem Zusammenhange entspricht*).

---

*) Die ersten beiden Erklärungen sind dem Worte selbst so fremd und durch den Zusammenhang der Rede Christi, der hier zu seinen Jüngern und von deren Brüdern, also von Christen

Christus sagt hier, daß, wer von einem Mitchristen beleidigt worden ist, wenn andre Versuche der Versöhnung V. 15 u. 16 erfolglos bleiben, es der Gemeinde sagen, und wenn der Beleidiger auch diese nicht hört, jeden Umgang und Verkehr mit ihm abbrechen soll, und er fügt dann noch hinzu, daß Alles, was die Seinigen auf Erden binden, auch im Himmel gebunden ist, was die Seinigen aber auf Erden lösen, auch im Himmel gelöst ist. V. 18 giebt den Grund an, aus welchem der Beleidigte gegen den Beleidiger, wenn er die Gemeinde nicht hört, das V. 17 vorgeschriebene Verhalten beobachten soll. Die Rede geht also von V. 15—18 ununterbrochen fort. Auch in dem Folgenden ist noch von den Christen als solchen die Rede, aber nicht mehr von der Gesammtheit derselben wie bisher, und noch weniger von dem Verhalten gegen den fehlenden Bruder. V. 19 ist also nach Inhalt und Form so unabhängig von dem Bisherigen, daß er eine besondere Auffassung gestattet, der Endpunkt dieser Perikope bei V. 18 und eine Theilung des größeren synoptischen Abschnittes (§. 101, 2) also zuläßig ist. Der Hauptgedanke dieser Perikope, das Verhalten des Christen gegen den fehlenden Bruder ist nun in der Schrift, besonders Matth. 18, 21 ff. oft und deutlich besprochen, wogegen nur diese Stelle einen Ausspruch Christi über das Verhältniß der Gemeinde oder der Kirche als Gesammtheit der Christen zu dem Einzelnen enthält, der freilich in so fern an die erste Zeit der Entstehung der christlichen Kirche gebunden ist, als er einen nur kleinen Umfang und eine kleine Anzahl der Gemeindeglieder voraussetzt, aber doch in so fern auch einen durchaus bleibenden Gehalt hat, als er das Verhältniß des einzelnen Christen zu der Gesammtheit als ein nothwendiges, untergeordnetes bezeichnet. Mit diesem Inhalte aber entspricht der Abschnitt ganz der Bedeutung dieses Sonntages.

2. Dieser Abschnitt schließt sich zwar durch das „aber" V. 42 dem Vorigen an, beschreibt aber das dauernde und bleibende Verhalten der ersten Christen, während dort lediglich die ersten Folgen der Ausgießung des Geistes erzählt werden*). Die Schilderung dieses Verhaltens als eines andächtigen, liebevollen Zusammenlebens seines Eindruckes auf alle Menschen V. 43 und seiner Wirkungen für das Wachsthum der Gemeinde V. 47 geht bis dahin im Zusammenhange fort, schließt aber

---

überhaupt spricht, so wenig geschützt, daß sie nur aus äußern, unbegründeten Bedenken hervorgehen konnten, welche überdieß der zweiten Erklärung mehr entgegenstehen als der dritten. Denn wenn es bedenklich schien, daß Christus der Gemeinde die Macht zuerkannt habe, welche er ihr nach diesen Worten giebt, so mußte es noch viel bedenklicher erscheinen, daß Christus Einzelnen in der Gemeinde, wennauch den Vorstehern, jene Macht zuerkannt habe. Daß aber Christus der ganzen Gemeinde eine Macht, wie die in diesen Worten bezeichnete, zuerkannte, stimmt mit andern seiner Aussprüche, insbesondere mit den Verheißungen des Geistes sehr gut überein.

*) Das κοινωνίᾳ V. 42 enthält durchaus keine Beschränkung auf äußre Güter, wird also auch hier richtiger von Gemeinschaft überhaupt, gegenseitiger Mittheilung und gegenseitigem Aufnehmen des Geistigen wie des Leiblichen verstanden. Die Worte κλάσει τοῦ ἄρτου, welche keine ausschließllche Beziehung auf das heilige Abendmahl enthalten, werden sichrer von gemeinsamen Mahlzeiten überhaupt verstanden. V. 44 erklärt de Wette das ἐπὶ τὸ αὐτὸ mit Rücksicht auf V. 46 „beisammen," nicht wie Andre „einträchtig." Bei den Worten εἶχον ἅπαντα κοινὰ kann schon wegen 5, 4 nicht an eine vollständige Gütergemeinschaft gedacht werden. Neanders Erklärung dieser Worte von der Bereitwilligkeit der Einzelnen ihr Eigenthum der Gemeinde zu überlassen entgeht den Schwierigkeiten andrer Erkärungen. V. 46 hat die Uebersetzung ungenau „hin und her in den Häusern" statt „von Haus zu Haus."

dort auch eben so bestimmt ab. Da dieser Abschnitt, wenngleich ohne alles eigne Urtheil des erzählenden Schriftstellers, Handlungen der Gesammtheit der Gläubigen, die er sehr bestimmt als die Einheit der Gemeinde bezeichnet V. 47, berichtet, so eignet er sich nach §. 25, 3 zum Texte. Die ersten Tage der entstandenen christlichen Gemeinde, welche hier dargestellt werden, sind für ihre spätere Entwickelung so entscheidend, daß der Inhalt dieses Abschnittes schon deshalb allgemeinen Werth hat. Dazu kommt der urbildliche Werth, den die hier geschilderte erste Gestaltung der christlichen Kirche für ihre ganze spätere Entwickelung hat, wenngleich einzelne Züge dieser Gestaltung nur als temporär angesehen werden können. Wegen dieses urbildlichen Werthes der ersten Zeit der christlichen Kirche für alle Zeiten und Gegenden derselben entspricht diese Darstellung derselben der Bedeutung dieses Sonntages und findet hier ihre angemessene Stellung, ob sie gleich einerseits die Geschichte der Wirksamkeit des Geistes fortsetzt, andrerseits die Erzählung der ersten Entstehung der Kirche nach der Sendung des Geistes recht eigentlich beginnt*).

3. Das Verhältniß dieses Abschnittes zu seinen Umgebungen ist in so fern streitig, als de Wette ihn als Schluß der Kap. 3 u. 4 vorangehenden Erzählung betrachtet, Olshausen aber als Einleitung der 5, 1—11 folgenden. Wir folgen der letzteren Auffassung, weil der Erzähler durch das δὲ 5, 1 eine Beziehung des folgenden Abschnittes zu diesem deutlich bezeichnet**).

Der Abschnitt stellt das Zusammenleben der Gläubigen in den ersten Tagen der christlichen Kirche in ganz ähnlicher Weise wie 2, 42—47 dar, hebt aber das Zeugniß der Apostel vom Auferstandenen V. 33 und die gegenseitige Unterstützung der Gläubigen mehr hervor. Er schließt V. 36 u. 37 mit einem Beispiel dieser Handlungsweise, wogegen 5, 1 die Erzählung einer ähnlichen aber sträflichen Handlung beginnt. Die Stellung dieses Abschnittes als Perikope rechtfertigt sich ganz auf dieselbe Weise wie die des eben erwähnten, vergl. 2, obgleich in der Apostelgeschichte eine andre Erzählung zwischen beiden steht. Da er überdieß die folgende Erzählung 5, 1 einleitet, vergl. 104, 2, so ist diese seine Stellung auch durch seinen Zusammenhang nach §. 47 begründet.

4. Dieser Vers enthält zwar mit der Angabe, daß die Gemeinden Frieden hatten, eine Beziehung auf die 8, 1 erwähnte Verfolgung, und nach der Meinung einiger Exegeten auch eine Beziehung auf den folgenden Bericht über die Reise des Petrus, in so fern diese während

---

*) Die Trennung dieses Abschnittes und der folgenden Theile der Apostelgeschichte von den Erzählungen der Sendung des Geistes ist ein in der gegenwärtigen Gestaltung des Kirchenjahres unvermeidlicher Uebelstand §. 11, 3. Auch setzt dieser Abschnitt für sich die Erzählung von der Ausbildung der Kirche selbst nur mit der Schlußbemerkung V. 47 fort, unterbricht aber die Erzählung von dem Fortgange der Ausbreitnng der Kirche durch die übersichtliche Darstellung des ersten dauernden Zustandes, mit welcher er den folgenden Abschnitten der Apostelgeschichte als Perikope im Kirchenjahre eben so angemessen vorangeht, als er ihnen in der Apostelgeschichte selbst vorangestellt ist, vergl. §. 104, 1.

**) V. 32 ist das ungewöhnlichere πιςευσάντων, welches hier nicht ohne Absicht statt des Präsens steht, mit „Gläubigen" nicht genau übersetzt. V. 35 ist das Bringen und Legen zu den Füßen der Apostel etwas unklar, da zweifelhaft bleibt, ob der Kaufpreis den Aposteln gradehin überlassen oder nur zur Verwahrung übergeben wurde. Gewiß wird mit diesen Worten ein Zeichen der Verehrung gegen den Apostel angedeutet. Das Bringen wird, nach obiger Erklärung der Gütergemeinschaft vergl. zu 2, am besten von der Bereitwilligkeit die Güter im Fall des Bedürfnisses hinzugeben, mit welcher der Vorbehalt der Zurücknahme im entgegengesetzten Falle verbunden sein konnte, verstanden.

der Verfolgung nicht möglich gewesen wäre; allein jene Beziehung liegt so weit zurück, und diese ist so wenig ausgedrückt, daß sie der Auffassung des Verses als besondere Perikope nicht entgegensteht. Die Uebersetzung hat hier ungenau „die Gemeinde" statt „die Gemeinden"*). Das ἐπληθύνοντο sollte statt „ward erfüllt mit" übersetzt sein „und mehrten sich durch die Ermahnung des heiligen Geistes."

Dieser Satz schildert den dauernden Zustand der christlichen Kirche in ihren ersten Tagen als einen Zustand des Friedens, der Erbauung, des Wandels in der Furcht des Herrn und der Vermehrung durch Ermahnung des heiligen Geistes. Durch diesen seinen Inhalt ist dieser Abschnitt den Perikopen zu 2 u. 3 so ähnlich, daß unsre Bemerkungen über jene auf diesen unmittelbar angewendet werden können und auch seine Stellung sichern, ob er gleich einem spätern Theile der Apostelgeschichte angehört.

5. Das γὰρ V. 3 bezeichnet zwar die im Folgenden enthaltene Ermahnung zur Bescheidenheit als Grund zu der unmittelbar vorangehenden zur Erneuerung. Doch sind beide Ermahnungen auch für sich völlig verständlich. Paulus bezeichnet durch das λέγω V. 3 selbst den Anfang einer neuen Ermahnung und führt im Folgenden lediglich die Ermahnung V. 3 aus. Der Punkt V. 5 E., den Luthers Uebersetzung und auch die Griesbachsche Ausgabe hat, muß, weil V. 6—8 weder ein Verbum finitum noch ein Prädikat enthält, getilgt und das ἔχοντες als Adjectiv zu dem „wir" in ἐσμεν betrachtet werden. Da nun alle im Folgenden mit εἴτε aufgeführten Gaben sich auf gleiche Weise zu dem ἔχοντες verhalten, so geht die Rede offenbar bis V. 8 unterbrochen fort. Denn wennauch von V. 7 an statt der Gabe die begabte Person genannt wird, und von V. 8 M. an sogar das εἴτε wegbleibt, so führt doch der Apostel auch hier noch Gaben und zwar jede mit einer Bestimmung an, welche der allgemeinen κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν V. 6 entspricht. Die Uebersetzung hat überdieß einen den Worten durchaus fremden Schein der Ermahnung und sollte heißen: „Sei es Weissagung, nach Verhältniß des Glaubens, sei es ein Dienst, im Dienste, sei es ein Lehrer, in der Lehre rc."**) Die Worte κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως V. 6 finden ihre Erklärung in den gleichbedeutenden ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως V. 3. Paulus meint hier: nach dem Maaße oder nach dem Verhältnisse des Glaubens, wie dieser schon dort als Grundlage aller Gnadengaben bezeichnet ist. Die ersten der hier angeführten Gaben werden hier mit einer deutlichen Beziehung auf Aemter der ersten Zeit der Kirche beschrieben, welche Meyer auch in den folgenden findet, aber dort unsicher ist.

Der Apostel beginnt demnach hier mit der Ermahnung, daß Jeder so von sich halte, wie Gott das Maaß des Glaubens ausgetheilt hat, und begründet dieselbe durch eine Vergleichung der Gesammtheit der Christen mit dem Leibe und der Einheit desselben in der Vielheit und Mannigfaltigkeit seiner Glieder V. 4 und 5, die er durch Hinweisungen auf verschiedene Gaben und deren Aeußerungen und Worte ausführt V. 6—8. Die Beschreibung der Mannigfaltigkeit der Gaben geht mit V. 8 zu Ende, denn V. 9 beginnt die schon in den Prädikaten V. 9—13 sichtbare und V. 14 bestimmt hervortretende Fortsetzung der V. 1 u. 3 begonnenen Ermahnungen. Der Schluß der Perikope bei V. 8. ist überdieß durch die Reichhaltigkeit ihres Inhalts gesichert. Die Ermahnung, von welcher die Perikope V. 3 ausgeht, nimmt nun

---

*) Das οἰκοδομούμεναι kann nach 1. Kor. 14, 4 nicht füglich anders als von Fortschritten des innern geistigen Lebens, also von Erbauung im geistigen Sinn verstanden werden. Auch das πορευόμεναι ist geistig, vom Wandel, zu verstehen.

**) Der Anfang der herkömmlichen Perikope bei V. 7 fällt hier mitten in den grammatischen Satz, und stört den Sinn durchaus.

einen viel kleineren Theil derselben ein als die Begründung. Diese Begründung aber enthält mit der so sorgfältig dargestellten Einheit der Kirche bei der Mannigfaltigkeit der Gaben eine so treffende und anschauliche Darstellung des Wesens der Kirche selbst, daß sie nicht nur einen unläugbar allgemeinen Werth hat, sondern auch die Stellung dieser Perikope leiten muß, vergl. §. 48.

6. Dieser Abschnitt schließt sich der mit Kap. 3, 1 von Neuem begonnenen Besprechung des Parteiwesens in Korinth (vergl. § 110, 2) zwar unmittelbar an, doch bezeichnet schon die Frage: Wisset ihr nicht? V. 16 den Anfang einer neuen Gedankenreihe. Auch ist die Vergleichung der Christen mit dem Tempel V. 16 von der obigen V. 9 mit Gottes Gebäude, wenn sie ihr gleich dem Worte nach sehr ähnlich ist, doch dem Sinn und der Absicht nach in so fern verschieden, als der Apostel V. 9 zeigen will, daß die Christen Eins sein können, auch wenn Mehrere an ihnen gearbeitet haben, hier aber darthun will, daß sie überhaupt durch den Geist Gottes ein einiges Ganze bilden*).

Der Apostel zeigt in diesem Abschnitte seinen Lesern mit jener Vergleichung zunächst die Sträflichkeit jeder Trennung der Christen von einander, die er als ein Verderben des Tempels Gottes bezeichnet, warnt hierauf vor der Ueberschätzung der Weisheit der Welt V. 18, begründet diese Warnung durch den Beweis der Nichtigkeit der Weisheit dieser Welt aus Stellen des alten Testaments V. 19 u. 20, fodert dann die Christen auf sich nicht wegen einzelner Menschen zu rühmen, und hält ihnen damit, daß sie selbst als Christen Alles haben, dessen sie bedürfen, und daß sie Christi sind, wie Christus Gottes ist, noch einmal den Grundgedanken der Vergleichung, von welchem der Abschnitt ausgeht V. 16, vor. Da auf diese Weise der Grundgedanke V. 16 durch den ganzen Abschnitt hindurchgeht, so muß dieser bis V. 23 ausgedehnt werden, wo er aber, weil der Apostel 4, 1 zu dem Verhalten der Korinther gegen seine Person übergeht, mit aller Sicherheit geschlossen wird. Sein Inhalt ist allgemein, weil er, wennauch zunächst an die korinthischen Christen gerichtet, doch diese lediglich als solche betrifft. Da nun eben in der Einheit der Christen im Geiste das Wesen der Kirche liegt, und die Warnungen und Ermahnungen dieses Abschnittes alle aus jenem Grundgedanken hergeleitet werden, so betrifft er überwiegend das Wesen der Kirche und fodert demnach als Perikope diese Stellung.

7. Der Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem vorigen liegt lediglich in dem bereits V. 13 hervortretenden Gedanken an die Ungläubigen. Den Grundgedanken dieses Abschnittes spricht der Apostel selbst 6, 1 sehr klar und unabhängig von dem Bisherigen aus**).

Er hält hier der korinthischen Gemeinde ihren Mißbrauch bei Streitigkeiten Heiden zu Richtern anzurufen vor V. 1, zeigt das Unwürdige dieses Verfahrens damit,

---

*) V. 18 gehören die Worte ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ sicher zu dem vorangehenden σοφὸς, und die Uebersetzung „werde ein Narr in dieser Welt" ist falsch. Mit der Welt aber bezeichnet hier der Apostel den Gegenstand und die Art und Weise der Weisheit, die er verwirft.

**) V. 1 ist das „Wie darf" in der Uebersetzung zu schwach. Es sollte stehen „Untersteht sich jemand?" und das „Unrechten" steht zweideutig statt „Ungerechten, Heiden, Ungläubigen." V. 3 hat die Uebersetzung falsch „wie vielmehr" statt „geschweige" (μήτιγε), ohne Frage, als Folgerungssatz. V. 5 hat die Uebersetzung falsch „Oder doch nicht einer" statt „nicht einmal Einer," erklärt aber das ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ, was ungenau für τῶν ἀδελφῶν steht, richtig durch den Zusatz „und Bruder."

daß die Christen die Welt V. 2 und die Engel V. 3 richten werden, und daß sie um so weniger in geringeren Dingen die Heiden als Richter anrufen sollen V. 4, stellt es dann als eine Schmach der Gemeinde dar, daß auch nicht einmal Einer weise genug ist einen entstandenen Streit zu schlichten V. 5 u. 6, und als einen Verfall, daß die Christen überhaupt Streit untereinander haben V. 7 u. 8, und erinnert seine Leser daran, daß Alle, die auf irgend eine Weise Unrecht thun, das Reich Gottes nicht ererben werden V. 9 u. 10, und daß sie zwar auch, wenigstens zum Theil, so gewesen, nun aber abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt seien V. 11. Der Zusammenhang dieser Sätze leuchtet ebenso ein, als der Uebergang zu einem neuen Gegenstande, den sinnlichen Genüssen, bei 6, 12. Die Abtheilung dieser Perikope ist demnach durchaus gesichert. Ihr Inhalt ist in sofern partikulär, als der Mißbrauch, den sie betrifft, nämlich das Rechtsuchen der Christen bei Ungläubigen, in dem gegenwärtigen gesicherten Zustande der Kirche nur selten und in wenigen Gegenden vorkommen kann. Indeß stellt Paulus hier bei der Rüge dieses Mißbrauchs und der Begründung derselben die Christenheit als ein in sich geschlossenes Ganze den Ungläubigen gegenüber, und die einzelnen Christen als mit und in ihren Handlungen gegen andere Christen von diesem Ganzen abhängig und ihm untergeordnet dar und zwar mit Hinweisungen auf die Zukunft der Kirche und die Berufung der Christen. Mit dieser Schilderung aber stimmt dieser Abschnitt mit dem zu 1 betrachteten so überein, daß wir uns in Absicht der Stellung desselben unbedingt auf unsre Bemerkungen zu der Stellung jenes Abschnittes beziehen können.

8. Die Behauptungen, mit welchen dieser Abschnitt beginnt, daß die Christen, an die der Apostel schreibt, nicht mehr Fremde und Beisassen (πάροικοι) sondern des vollen Bürgerrechts theilhaftig (συμπολῖται) und Gottes Hausgenossen sind, also in derselben vollen Gemeinschaft mit Christo und Gott stehen wie die Juden, sind bereits im Vorigen (V. 11—12 und 13—18) sorgfältiger ausgeführt worden als hier, so daß V. 19 zum Vorigen nicht im Verhältnisse des Syllogismus sondern einer zusätzlichen Erörterung steht, das ἄρα οὖν V. 19 also nicht in der eigentlich folgernden Bedeutung genommen werden kann. Eben darum nun ist der Anfangspunkt des Abschnittes bei V. 19 unbedenklich. V. 20 ist das προφητῶν von Einigen auf die Propheten des alten Testaments, von Andern angemessener auf die des neuen Testaments bezogen worden*). V. 20 übergeht die Uebersetzung das αὐτοῦ (da Jesus selbst Eckstein ist) und hat V. 21 „auf welchem" statt „in welchem" und „der ganze Bau" statt „jedes Bauwerk."

Der Apostel beschreibt in diesem Abschnitte zuerst das Verhältniß der Christen zu Christo als das der Bausteine zum Eckstein und als ein Wachsthum zu einem heiligen Tempel in ihm V. 20 u. 21, dann das gegenseitige Verhältniß der Leser des Briefes und der übrigen Christen als das einer gegenseitigen Erbauung im Geist zu einer Wohnung Gottes. Der allgemeine Werth dieses Abschnittes ist schon durch die Abhängigkeit von Christo, in welcher hier die Christen dargestellt werden, gesichert. Seine Stellung aber ergiebt sich unmittelbar aus der Darstellung aller Christen als eines einigen Ganzen.

---

*) Da der Brief an Heidenchristen gerichtet ist, so liegt jeder Gedanke an die Propheten des alten Testaments fern. De Wette beruft sich für die Erklärung von Propheten des neuen Testaments mit Recht auf Apost. Gesch. 13, 1 und Meyer auf Kap. 3, 5 u. 4, 11.

9. Mit 4, 1 beginnt der praktische, wesentlich ermahnende Theil des Briefes. V. 3 hat die Uebersetzung für *ἑνότητα τοῦ πνεύματος* ungenau „Einigkeit im Geist" statt „Einheit des Geistes, denn es ist die Einheit des in der Kirche wohnenden Geistes im Gegensatze zu der Mannigfaltigkeit der Gaben gemeint. V. 7 drückt die Uebersetzung durch „Einen Jeglichen" das *ἑνὶ* („Jedem Einzelnen") nicht bestimmt genug aus. Da der Verfasser im Folgenden diejenigen Unterschiede der Christen erwähnt, welche Paulus sonst 1. Kor. 12 entschieden als *χαρίσματα* bezeichnet, so muß hier *χάρις* in demselben Sinne genommen werden wie dort und Römer 12, 6 *χαρίσματα*, und das *δωρεὰ* hat hier den Sinn von *χάρις*. Das Citat V. 8 soll nach de Wette und Meyer den Gedanken belegen, daß Christus die Gaben zumißt, nach Olshausen aber soll es die Allgemeinheit der Gaben beweisen*). V. 11 nimmt der Apostel nach dem Citate seine Darstellung bei demselben Punkte wieder auf, bei welchem er sie V. 7 abgebrochen hat, nur mit dem durch das Citat herbeigeführten Unterschiede des Act. *ἔδωκε* von dem Pass. *ἐδόθη* V. 7. Diesen genauen Anschluß von V. 11 an V. 7 verdunkelt die Uebersetzung dadurch, daß sie statt „gegeben als" sagt „gesetzt." V. 13 kann das *οἱ πάντες* nur von den Christen verstanden werden, wie de Wette erklärt. Die Uebersetzung hat auch hier ungenau „zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes" statt „zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Manne, zum Maaße des Alters der Vollkommenheit Christi." Das *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* ist vom Altersmaaße, auch von der Gemeinde Christi verstanden worden, und wird von de Wette treffend erklärt: „bis wir die Reife erlangen, in welcher wir die Fülle der Geisteskräfte Christi in uns aufnehmen, oder ganz von Christo erfüllt sind." V. 14 Ende ist die Uebersetzung ungenau und sollte nach de Wette heißen: durch die Verschlagenheit zu der List der Verführung. V. 15 ist „rechtschaffen sein" eine ungenaue Uebersetzung des *ἀληθεύοντες* „Wahrheit suchend und festhaltend." Auch liegt das „lasset uns" der Uebersetzung nicht in den Worten des Apostels. V. 16 sollte die Uebersetzung statt „nach dem Werke eines jeglichen Gliedes in seiner Maaße" haben „nach der Wirksamkeit in dem Maaße eines jeden einzelnen Theiles" und statt „zu seiner selbst Besserung, und das Alles in der Liebe" „zur Erbauung seiner selbst in der Liebe."

Der Apostel wendet sich in diesem Abschnitte nach einer allgemeinen Ermahnung zu einem des christlichen Berufes würdigen Wandel, V. 1 u. 2 und insbesondre zur Bewahrung der Einheit des Geistes im Frieden V. 3, zur Darstellung der Einheit der Christen, durch Hinweisung einerseits auf die Einheit des Leibes, den sie bilden, auf die Einheit des Geistes, der Hoffnung, des Glaubens, der Taufe und Gottes des Vaters V. 4—6, und andrerseits auf ihre dem Maaße und der Art nach verschiedenen Gaben V. 7, von denen er nach Berufung auf eine Psalmstelle V. 8—10 mehre einzelne V. 11 anführt, und dann zeigt, daß sie auch in ihrer Mannigfaltigkeit zur Vervollkommnung des Leibes Christi, also auch zu der V. 4—6 dargestellten Einheit beitragen V. 12, indem er die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des

---

*) Die angeführte Stelle stimmt mit Ps. 68, 19, woher sie entlehnt ist, keinesweges überein, da der Psalmist dort sagt: „Du empfängst Geschenke an Menschen." Alle Ausgleichungsversuche, selbst der, daß man bei dem Empfangen das Wiederaustheilen sogleich mit denkt, erscheinen gewaltsam, und es liegt näher an eine Citation aus dem nicht ganz treuen Gedächtnisse zu denken. V. 9 u. 10, wo sich der Verfasser selbst über die angeführte Psalmstelle ausspricht, ist das *κατώτερα μέρη τῆς γῆς* sehr verschieden, von der Unterwelt, vom Mutterleibe vom Grabe, endlich auch von der Erde erklärt worden. Für die letzte, ohnedieß einfachere Erklärung, welche auch Meyer billigt, scheint das Folgende V. 10 zu entscheiden. Nach de Wette will der Verfasser V. 9 u. 10 zeigen, daß derjenige, der in der Psalmstelle auffsteigt und Gaben an die Menschen vertheilt, kein andrer ist als Christus, und daß demnach die von ihm gemachte Anwendung jener Stelle richtig ist.

Sohnes Gottes als das endliche Ziel aller Christen V. 13, ihr beständiges Wachsthum an dem Haupte Christus, selbst beim Hören verschiedener Lehren aber als eine Wirkung ihrer Einheit bei der Mannigfaltigkeit der Gaben V. 14 u. 15 bezeichnet, und stellt zuletzt die Einheit der Christen bei der Mannigfaltigkeit der Gaben noch durch eine Vergleichung der Christen mit den Gliedern des Leibes dar V. 16. Aus diesem Gedankengange des Abschnittes ergiebt sich sein durchgreifender Zusammenhang und die Unzulässigkeit einer Theilung desselben von selbst. Bei V. 6, wo die herkömmliche Perikope schließt, kann nicht abgebrochen werden, weil der Apostel selbst die Darstellung der Mannigfaltigkeit der Gaben genau mit der der Einheit der Christenheit verbindet. Wie V. 7 mit 1—6, so hängt auch V. 11 mit V. 7 unauflöslich zusammen, und der mit V. 11 beginnende grammatische Satz geht ununterbrochen bis V. 16 fort. Hier aber schließt die Perikope, weil V. 17 eine neue Ermahnung beginnt. Die Ermahnung zur Einigkeit des Geistes, mit welcher der Abschnitt beginnt, nimmt einen viel geringeren Theil desselben ein, als die Begründung derselben. Diese aber stellt in den Grundlagen der Einheit der Kirche und in der Mannigfaltigkeit der Gaben des Geistes oder ihrer Glieder, endlich in dem Zusammenwirken der verschiedenen Glieder zur Einheit aller in ihrer Vollkommenheit das Wesen der Kirche sowohl in Absicht ihres Seins als in Absicht ihres Werdens und ihrer Vollendung so bestimmt und so umfassend dar, daß die Perikope fast mit ihrem ganzen Inhalte in die Bedeutung dieses Sonntages aufgeht.

10. Die Warnung V. 8 ist zwar im Vorangehenden bereits eingeleitet, wird aber so unabhängig von dem Vorigen ausgesprochen, daß die Perikope bei V. 8 beginnen kann. V. 8 steht zu unbestimmt „beraube" statt „Euch als Beute wegführe"*). Die Worte κενῆς ἀπάτης sollten nicht mit „lose Verführung" sondern „leeren Trug" übersetzt sein. Noch unpassender sind die folgenden Worte der Uebersetzung „nach der Menschen Lehre und nach der Welt Satzungen" für κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Denn sowohl παράδοσις als στοιχεῖα hat eine Beziehung auf das mosaische Gesetz, und das Erstere bezeichnet mehr willkührliche Zusätze der Menschen, das Letztere aber wie Gal. 4, 3 das Gesetz selbst und zwar als für den unvollkommnen Zustand der Menschen geeignet. V. 9 ist das σωματικῶς verschieden, nämlich mit „leibhaftig," mit „wahrhaft" und mit „wesentlich" erklärt worden. Nur die erste dieser Erklärungen entspricht der Bedeutung des Wortes**). V. 10 hat die Uebersetzung „vollkommen" falsch für „erfüllt," und V. 11 „sündlichen Leibes" sehr ungenau für σώματος τῆς σαρκὸς was de Wette mit „des mit der sündhaften Sinnlichkeit behafteten Leibes" erklärt***). Ein besserer Sinn ergiebt sich, wenn man hier bei σῶμα wie Römer 6, 6 u. 7, 24 an ein vollständiges Ganze, also in Verbindung mit σαρκὸς an die Totalität sündlicher Regungen denkt†). V. 12 verwandelt die Uebersetzung durch „den Gott wirket" das ἐνεργείας

---

*) Das φιλοσοφίας kann hier nicht auf die Philosophie an sich, auch nicht auf die griechische Philosophie sondern nur auf eine (judaistisch-orientalische) Lehre bezogen werden, die in Kolossä mit diesem Ausdrucke bezeichnet wurde. Eben so Meyer.

**) Meyer erklärt die Wortbedeutung angemessen „in körperlicher Weise" und denkt wegen des κατοικεῖ an den verklärten Leib Christi im Erhöhungszustande. Auf diesen Zustand bezogen erscheint aber das σωματικῶς hier etwas müßig. Das κατοικεῖ wird besser auch auf den irdischen Zustand Christi bezogen.

***) Auch diese Erklärung entspricht indeß grade der Verbindung, in welcher diese Ausdrücke hier mit dem ἀπεκδύσει vorkommen, nicht gut, da ja die Christen den Leib im eigentlichen Sinne in diesem Leben noch an sich tragen.

†) Diese bereits von früherern Auslegern gegebene Erklärung wird von Meyer verworfen.

in einen relativen Satz*). V. 13 ist der Ausdruck ἀκροβυςία τῆς σαρκὸς von Einigen von der Erbsünde erklärt worden, während de Wette ihn von der nicht durch die Wiedergeburt ausgerotteten und bezähmten Sinnlichkeit versteht. Besser nimmt Meyer das ἀκροβυςία hier „eigentlich" und findet die ethische Beziehung nur in dem τῆς σαρκὸς, da die Leser im eigentlichen Sinne des Wortes nach ἀκρόβυστοι sind. V. 14 kann die Handschrift nur von dem Gesetz überhaupt verstanden werden und zwar von demjenigen, welches auch die Heiden, wenn auch nur in ihrem Gewissen, hatten, vom mosaischen Gesetze aber in so fern als die Heidenchristen so wie die Judenchristen von demselben befreit werden sollten. V. 15 hat die Uebersetzung falsch „ausgezogen" statt „entwaffnet," und „Schau getragen öffentlich" statt „stellte öffentlich zur Schau dar" und „einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich selbst" statt „indem er über sie mit derselben triumphirte." V. 15 am Ende ist nicht αὐτῷ sondern αὑτῷ zu lesen, da das Subjekt des Bisherigen Gott ist, und dieses αὑτῷ wird von Meyer nicht wie von Andern auf das Kreuz oder Christum sondern treffend auf χειρόγραφον (V. 14) bezogen.

Der Apostel warnt in diesem Abschnitte vor Solchen, die menschliche Weisheit und die Beobachtuug der mosaischen Gebote und nicht nach Christo lehren V. 8, begründet diese Warnung einerseits durch die Erinnerung, daß in Christo die völlige Gottheit leibhaftig wohnt V. 9, andrerseits durch die Erinnerung, daß die Christen, an die er schreibt, selbst in und durch Christum erfüllt sind V. 10, und stellt dann zur nähern Begründung seiner Warnung (V. 8) den Ursprung des Verhältnisses der Christen zu Christo als eine Beschneidung in Christo, die nicht mit Händen gemacht ist V. 11, als ein Erwecktwerden in Christo durch den Glauben, nach dem Begrabensein in der Taufe V. 12, als eine Wiederbelebung der durch die Sünden Todten durch Vergebung der Schuld V. 13, durch Aufhebung des Gesetzes und durch Entwaffnung und Besiegung der Mächte der Welt V. 14 u. 15 dar. Die beiden Sätze, welche diese Perikope umfaßt V. 8 und V. 9—15, hängen schon durch die Bezeichnung des letzteren als Grund V. 9 (ὅτι) für den ersteren nothwendig zusammen. Sie schließen aber in so fern bei V. 15 ab, als Paulus die Warnung, mit der dieser Abschnitt beginnt, ohne sie selbst auszuführen, im Folgenden V. 16 wiederholt, und das Folgende eben deshalb für sich verständlich ist. Die Warnung V. 8 hat, wenn sie gleich nicht ohne allgemeine Bedeutung ist, doch eine partikuläre Beziehung, wogegen die Begründung der Warnung V. 9—15 nicht nur durchaus allgemein ist sondern auch einen viel größeren Umfang hat, als die Warnung selbst. Sie unterscheidet sich von dem parallelen Abschnitte Eph. 2, 5 ff. dadurch, daß hier der Gegensatz des gegenwärtigen Zustandes der Christen zu dem früheren weniger, um so mehr aber das Verhältniß aller Christen zu Christo V. 9 u. 10, und auch das Verhältniß, in welchem die Christen durch Christum zur Welt stehen V. 15, hervortritt. Hiernach stellt dieser Abschnitt mit seinem größten Theile die Gesammtheit der Christen als ein durch Christum gebildetes, von ihm gehaltenes Ganze im Gegensatze zur Welt dar, und veranschaulicht damit vollständig das eigentliche Wesen der Kirche, so daß er der

---

Es scheint aber unmöglich ihr auszuweichen, wenn man einmal wie er das τῆς σαρκὸς als genit. materiae versteht.

*) De Wette erklärt dieses Wort in seiner schwierigen Verbindung mit πίςεως: mittelst (der subjektiven aneignenden Ursache) des Glaubens, kraft der Wirksamkeit Gottes. Meyer erklärt das ἐνεργείας mit Aelteren als Genit. des Objekts. Es scheint indeß auch als Apposition zu τῆς πίςεως gefaßt werden zu können.

Bedeutung dieses Sonntages entspricht und die ihm hiermit angewiesene Stellung fodert.

11. Mit Kap. 2, 1 geht der Verf. sehr bestimmt von der Schilderung der Irrlehrer im Vorigen zu Anweisungen für die Amtsführung des Titus über. Die Uebersetzung sollte V. 3 statt „stellen" haben: „in einer Haltung, die den Heiligen ziemt," V. 8 statt „Widerwärtige" „Gegner," was besser von einem Heiden als von einem Christen verstanden wird. V. 11 sollte statt „es ist erschienen" stehen „erschien" V. 12 statt „sie züchtigt uns": „sie erzieht uns." V. 14 am Ende sollte stehen „zu einem eigenthümlichen Volke, eifrig in guten Werken," und der Schlußsatz V. 15 wäre den andern Zwecksätzen des Kapitels entsprechender mit „Niemand müsse dich verachten" übersetzt.

Der Verf. giebt hier dem Titus Anweisungen zu der Belehrung der Christen über das rechte christliche Leben nach ihren verschiedenen Ständen, und zwar nach der allgemeinen Auffoderung zur richtigen Belehrung V. 1 zuerst eine Anweisung zur Belehrung alter Männer V. 2, dann alter Frauen V. 3, junger Frauen V. 4 u. 5, ferner junger Männer V. 6, und nach einer Auffoderung vor Allem selbst ein gutes Vorbild zu geben V. 7 u. 8 auch der Knechte V. 9 u. 10, und stellt als Grund für alles bisher Gesagte die Erscheinung der Gnade Gottes in Christo und die Wirkungen derselben in den Gläubigen in Beziehung auf Gott V. 11—13 und Christum V. 14 dar. Zuletzt wiederholt der Verf. die Auffoderung zur richtigen Belehrung mit einer Andeutung über ihren Zweck und ihre Wirkung. Schon die Art und Weise, in welcher der Verf. V. 15 wieder an den Anfang des Kapitels anknüpft, beweist die Nothwendigkeit der Zusammenfassung desselben. Auch ist V. 11 ff. durch das γὰρ viel zu nahe an das Vorige angeschlossen, als daß er abgesondert werden könnte*). Einen allgemeinen Werth hat dieser Abschnitt nicht bloß in so fern, als er mit den Anweisungen für das Wirken des Titus als Lehrer ein allgemeines Verhältniß der Christen, das der Lehrer zu den Gemeinden darstellt, sondern auch in so fern, als er in und mit diesen Anweisungen Belehrungen für verschiedene Stände der Christen enthält, und die christlichen Stände, die hier hervorgehoben werden (alte Männer und Frauen, junge Männer und Frauen) keinesweges an eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Ort gebunden sind sondern überall und immer wiederkehren. Die hier hervorgehobenen Stände umfassen dabei die Gesammtheit der Christen, die nur V. 9 u. 10 in so fern nicht vollständig angegeben wird, als dort nur die Knechte, nicht auch die Herren ermahnt werden. Dabei wird ein gemeinsamer Zweck und ein gemeinsames Ziel aller nach Maaßgabe des Unterschiedes der Christen ertheilten Anweisungen wiederholt und zwar damit angedeutet und hervorgehoben, daß durch Beobachtung derselben das Wort Gottes oder die Lehre des Heilandes völlig und rein zur Erscheinung gebracht werden soll V. 5 und V. 10. Auch werden alle hier ertheilten Anweisungen auf denselben Grund, die Erscheinung der Gnade Gottes in Christo, zurückgeführt, da nachgewiesen wird, wie die in Christo erschienene Gnade alle V. 1—6 und 9 u. 10 von den verschiedenen Christen gefo-

*) Die besondere Bestimmung von V. 11—14 zur Perikope entzieht diesem Theile seinen eigentlichen Zweck und dem Vorangehenden seine tiefere Grundlage.

derten Tugenden hervorbringt V. 12. Wie nun dieser Abschnitt hiernach die Gesammtheit der Christen als Einheit faßt, so stellt er sie am Schluß auch als bestimmtes, geschlossenes Ganze (λαὸν περιούσιον) dar. Da er auf diese Weise die Mehrheit der Christen zugleich als Einheit und als bestimmtes Ganze faßt und in Christo den Grund und Quell desselben angiebt, so beschreibt er das Wesen und die Erscheinung der christlichen Kirche eben so vollständig als bestimmt. Die Schilderung der Kirche, welche der Abschnitt enthält, ohne diese selbst zu nennen, und welche der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt entspricht, muß, da sie schon durch die Begründung V. 11—14 über die Anweisungen, welche dem Titus als solche gegeben werden, hervortritt, die Stellung des Abschnittes als Perikope leiten. Vergl. §. 48.

12. Dieser Abschnitt steht im Anfange eines größeren 3, 1—4, 13, welcher eine neue Ermahnung auf Christum zu achten enthält und ausführt. Das ὅθεν V. 1 weist zwar auf das Vorangehende zurück, aber nicht auf einen der letzten Sätze, der mit in die Perikope aufgenommen werden könnte, sondern auf den Grundgedanken, mit welchem dort die Ermahnung an dem Gehörten festzuhalten 2, 1 unterstützt wird, nämlich daß Christus auch über die Engel erhaben ist: und diese Ermahnung wird hier im Wesentlichen V. 1 wiederholt um sie nun mit neuen Gründen zu unterstützen. Der Anfang der Perikope bei V. 1 ist demnach völlig gesichert. V. 1 hätte die Uebersetzung für „Apostel" besser „Gesandte." V. 2 ist bei „gemacht hat," zu ergänzen: „zu dem, was er war." V. 3 hat die Uebersetzung falsch „dieser aber ist größerer Ehre werth" statt „denn dieser ist größerer Herrlichkeit gewürdigt." V. 4 stände statt „bereitet" besser „gestiftet." Das θεὸς wird hier mit Unrecht von einigen Auslegern auf Christum bezogen, da der Satz ganz allgemein ausgedrückt ist. V. 5 übersetzt de Wette statt „als ein Knecht" klarer „wie ein Diener." V. 6 ist das αὐτοῦ verschieden bezogen worden, wird aber von de Wette richtig mit θεὸς verbunden. Das διὸ V. 7 ist in so fern dunkel, als der Verf. die Anwendung, welche er von der Erinnerung an die Schicksale der Juden V. 7—11 auf seine Ermahnung macht, nicht als solche ausdrückt. Da aber V. 12 u. 13 im Wesentlichen dieselbe Ermahnung enthält wie V. 1, so müssen diese Sätze als die mit dem διὸ angekündigte Folgerung angesehen werden, nicht V. 8, wie einige Exegeten erklärt haben. V. 9 kann das με, welches einige Exegeten von Christo verstanden haben, nur auf Gott bezogen werden. V. 13 hat die Uebersetzung unklar „so lange es heute heißt" statt „so lange das Heute gerufen wird." Ueber die Verbindung des V. 14 mit 7—13 und das Ende der Perikope bei V. 14 vergl. §. 40, 2.

Der Verf. ermahnt in diesem Abschnitte wiederholt V. 1 und V. 12 u. 13 auf Jesum, den Gesandten und Hohenpriester des Bekenntnisses der Christen, zu achten, unterstützt diese Ermahnung zuerst durch eine Vergleichung Christi mit Moses, mit der er zeigt, daß Moses zwar treu gewesen sei wie ein Diener in seinem ganzen Hause, Christus aber wie ein Sohn, spricht jene Ermahnung dann (V. 7 u. 12 u. 13) einerseits als Folgerung aus diesem Grunde aus und unterstützt sie zugleich mit einem neuen, nämlich daß Gott den Vätern der Juden in der Wüste geschworen habe, daß sie nicht sollten in seine Ruhe kommen, indem er dem Leser überläßt hinzuzudenken, daß auch den Christen diese Drohung gilt, wenn sie im Glauben wanken, und giebt endlich als einen dritten Grund für seine Ermahnung an, daß wir durch Befolgung derselben an Christo Theil nehmen V. 14. Diese Sätze haben einen allgemein christlichen Werth, da auch das hier angeführte Citat aus Ps. 95 nicht in der partikulären Weise benutzt ist, die wir an andern Stellen des Briefes an die Hebräer

finden. Sie betreffen, da sie sich alle jener Ermahnung anschließen, zwar wesentlich die Festigkeit und das Wachsthum im Glauben: allein auch hier nehmen die Gründe für die Ermahnung einen bei Weitem größeren Raum ein als die Ermahnung selbst, die überdieß an vielen andern Stellen ausgesprochen und klarer ausgeführt ist. Von diesen Gründen aber ist der in der angeführten Drohung enthaltene V. 7—11 zwar angedeutet, aber nicht einmal ausgesprochen und überdieß durch die Stellung des ganzen Satzes V. 7—11 verdunkelt. Dagegen wird nun Christus V. 2—6 als der Herr der Christenheit, die Christenheit selbst aber durch Vergleichung mit dem Hause deutlich als ein in und durch ihn verbundenes Ganze V. 6 bezeichnet, und die Christen werden als Genossen Christi V. 14 dargestellt. Die klaren Theile des Abschnittes betreffen deshalb recht eigentlich das Verhältniß der einzelnen Christen zu Christo als ein in ihm verbundenes Ganze und stellen damit die wesentlichen Grundzüge der Kirche so bestimmt dar, daß der Abschnitt hier seine angemessene Stellung findet. §. 48.

13. Das οὖν V. 1 weist zwar auf die Erwähnung der Leiden Christi im vorigen Abschnitte zurück, steht aber dem Anfange einer Perikope bei V. 1 nicht entgegen, weil Petrus diese Beziehung auf das Vorige mit den Worten Χριςοῦ παθόντος selbst noch einmal ausdrückt um sogleich eine neue, von der vorangehenden verschiedene Ermahnung folgen zu lassen. Der Dativ σαρκὶ ist richtiger mit „am Fleisch" als „im Fleisch," und das ἔννοιαν richtiger mit „Gesinnung" zu übersetzen. Am Schluß sollte statt des Präsens „leidet" und „hört auf" stehen: „Wer am Fleisch gelitten hat, der ist abgewendet von der Sünde." Dieser letzte Satz von V. 1 ist von Neueren mit Recht als Parenthese angesehen worden. Eben deshalb aber ist es auch angemessener zu dem Infinitiv βιῶσαι V. 2 ὑμᾶς zu ergänzen, also nicht „daß er hinfort," sondern „daß ihr hinfort" zu übersetzen*). V. 4 kann das unbestimmte ἐν ᾧ nicht anders als auf das eben Angeführte, also auf den Wandel der Heiden in Lüsten, bezogen werden. V. 6 ist das νεκροῖς vieldeutig und von den Todten bei der Noachischen Fluth mit Rücksicht auf 3, 19, von den geistig Todten, von den vor Christo Verstorbenen und auch von den damals gestorbenen Christen erklärt worden**). Nur die letzte Erklärung bietet einen Uebergang zu V. 7 dar und scheint dadurch gesichert. Auch bei dieser Erklärung kann die Beziehung des κριθῶσι auf die Vergangenheit festgehalten werden; indeß ist dieser Aor. eben so wenig ausschließlich von der Vergangenheit zu verstehen wie der Aor. κρῖναι V. 5. Das Ende des Verses ist unklar und die Uebersetzung desselben mit „daß sie gerichtet werden nach dem Menschen am Fleisch, aber im Geist Gott leben" jedenfalls falsch***). V. 7 setzt Griesbach ab und auch de Wette beginnt

---

*) V. 3 folgt die Uebersetzung mit den Worten „Es ist genug, daß wir" einer unsichern Lesart, da das ἡμῖν sehr verdächtig ist, und ὑμῖν noch mehr Autoritäten für sich hat, wahrscheinlich aber Beides unächt und das Ganze mit „Denn es ist genug die vergangene Zeit des Lebens den Willen der Heiden gethan zu haben, da ihr wandeltet" ꝛc. zu übersetzen ist. Daß hier eine Ermahnung ausgesprochen und mit de Wette zu übersetzen sei „Genug sei," ist wegen des γάρ nicht wahrscheinlich.

**) Die erste Erklärung können wir schon wegen unserer Auffassung von 3, 19 (§. 97, 8) nicht anerkennen. Die beiden folgenden Erklärungen scheinen aber durch den Zusammenhang keinesweges gesichert, da Petrus das νεκροὺς eben V. 5 ganz ohne alle Beschränkung gebraucht hat.

***) De Wette erklärt die schwierigen Schlußworte mit Rücksicht auf seine Auffassung von 3, 19, die wir nicht anerkennen können. Da hier das σαρκὶ dem πνεύματι eben so bestimmt entgegengesetzt ist wie das κατὰ ἀνθρώπους dem κατὰ θεὸν, und Petrus mit dem σαρκὶ offenbar dasjenige meint, woran die Todten gestraft werden, mit dem πνεύματι aber dasjenige, woran und wodurch sie leben, so scheint das κατὰ ἀνθρώπους die Art und Weise zu bezeichnen, in welcher die Gestorbenen die Strafe verschuldet haben, das κατὰ θεὸν aber die Art und

hier einen neuen Abschnitt V. 7—11. Aber V. 7 bezieht sich auf V. 6, wie schon das δὲ und auch der Ausdruck τέλος zeigt, da dieser das V. 6 beschriebene Gericht mit umfaßt. Das πάντων ist nicht als Neutr. sondern als Masc. zu fassen. Petrus sagt also hier: „Es ist aber das Ende Aller nahe gekommen" und schließt damit seine Beschreibung des Gerichts in Absicht der Heiden und Ungläubigen V. 5 und der Christen V. 6 ab. Das οὖν hinter dem σωφρονήσατε, welches man gewöhnlich auf den ersten Satz V. 7 bezieht, knüpft nach der abschweifenden Bemerkung über die Ungläubigen V. 4—7 wieder sehr gut an V. 3 und als Fortsetzung der Ermahnung an V. 1 an*). V. 8 hat die Uebersetzung falsch „Decket auch der Sünden Menge" statt „wird auch der Sünden Menge decken." In diesem Futurum liegt eine deutliche Beziehung auf das Gericht (V. 5—7), welche die Verbindung von V. 7 mit V. 6 bestätigt**). V. 11 ist das „in allen Dingen" der Uebersetzung nicht ganz richtig, da das ἐν πᾶσιν wahrscheinlich als Masc. zu fassen ist.

Der Apostel ermahnt hier, anknüpfend an die eben erwähnten Leiden Christi, seine Leser dieselbe Gesinnung wie Christus anzunehmen V. 1, in Zukunft nicht mehr in den Begierden der Menschen sondern nach dem Willen Gottes zu leben V. 2, weil sie schon lange genug in den Lüsten der Heiden gelebt haben V. 3, und setzt diese Ermahnung nach der Bemerkung, daß es die Heiden befremdet, daß die Christen nicht mehr leben wie sie V. 4, daß aber den Heiden wie den bereits gestorbenen Christen das Gericht nahe bevorstehe V. 5—7, mit einer Auffoderung zur Besonnenheit und Nüchternheit zum Gebet V. 7, zur Liebe V. 8, zur Gastfreundschaft V. 9, endlich zum gegenseitigen Dienst mit den empfangenen Geistesgaben fort, indem er am Schluß die Ehre Gottes als den Zweck der von ihm gefoderten Handlungsweise bezeichnet V. 10 u. 11. Da die Ermahnung, mit welcher Petrus V. 1—3 beginnt, nach der Abschweifung V. 5—7 mit der Auffoderung zur Besonnenheit und Nüchternheit fortgesetzt wird, so muß die Perikope bis V. 11 fortgeführt werden, wo die Doxologie sehr bestimmt das Ende bezeichnet***). Die sehr starke Schilderung des Dienstes heidnischer Laster, in welchem die Empfänger des Briefes vor ihrer Bekehrung gelebt haben V. 3, ist partikulär. Auch die Schilderung des Gerichts V. 5—7 ist es in so fern, als in ihr V. 7 die Meinung des apostolischen Zeitalters von der Nähe der Wiederkehr Christi hervortritt. Endlich ist die Ermahnung zur Gastfreundschaft V. 9 in so fern temporär, als diese Richtung der christlichen Liebe in der

---

Weise, in welcher die Todten ihr Leben durch ihren Wandel vor dem zeitlichen Tode verdient oder herbeigeführt haben. Der Sinn der Worte ist demnach etwa: „daß sie menschlicher Weise am Fleisch gerichtet werden, göttlicher Weise aber leben am Geist."

*) Bei der Trennung von V. 7 und V. 6 muß V. 7 offenbar als Grund für die Ermahnung V. 8 angesehen werden. Eine solche Zusammenstellung würde aber ganz von der Art und Weise abweichen, in welcher der Apostel alle seine Ermahnungen ausspricht, da er immer 2, 1—15; 11 u. 12; 13—17; 18—25; 3, 1—7; 8—12; 4, 12 gradehin mit der Ermahnung anfängt und den Grund für dieselbe erst folgen läßt. Der Grund 4, 1, mit welchem er diese Ermahnung beginnt, hat nur einen verknüpfenden Werth.

**) Schon wegen der Beziehung auf „das Gericht" können diese Worte weder allein von der Versöhnlichkeit gegen den Nächsten und dem Vergessen seiner Fehler, noch auch allein von den Sünden der Liebenden selbst und der Vergebung Gottes verstanden werden, und sind von de Wette gewiß richtig von den gemeinsamen Sünden und dahin erklärt worden, daß die Liebe aller Christen die Sünden aller vor Gott verzeihlich macht, indem sie Besserung und Versöhnung bewirkt.

***) Der Anfang der herkömmlichen Perikope (V. 7, in die Mitte) entzieht der ganzen Ermahnung V. 7 bis 11 ihre eigentliche Grundlage mit V. 1—6.

späteren Zeit die Bedeutung verloren hat, welche sie in der apostolischen Zeit hatte. Die übrigen Ermahnungen des Abschnittes haben dagegen einen ganz allgemeinen Werth. Sie betreffen zwar zunächst das gemeinsame Wachsthum im Glauben, enthalten aber, da sie unmittelbar von der Beziehung auf Christum ausgehen und mit einer Beziehung auf die Gaben der Christen schließen, mit jener Einheit und mit dieser Vielheit der Kirche eine so vollständige Darstellung ihres Wesens, daß die Perikope hier ihre angemessene Stellung findet.

XVI. Sonntag nach Trinitatis. (Erndtefest. §. 49, 4.)
(Zweiter Sonntag der vierten Reihe.)

§. 104. Die Entstehung der Kirche. (§. 19, 3.)

1.	Ap. G.	3, 1—10.	Petrus heilt einen Lahmen. Abschn. 1.
2.	„	5, 1—11.	Petrus straft den Ananias und die Sapphira.
3.	„	5, 17—32.	Die Apostel werden verhaftet, befreit und verhört.
4.	„	6, 1— 7.	Die Apostel setzen Diakonen ein.
5.	„	8, 4—13.	Philippus in Samarien.
6.	„	8, 26—40.	Philippus und der Kämmerer.
7.	„	9, 1—19 Mitte.	Bekehrung des Paulus. Abschn. 1.
8.	„	9, 32—43.	Petrus in Lydda und Joppe.
9.	„	10, 1—16.	Petrus bekehrt den Kornelius. Abschn. 1.
10.	„	11, 19—26.	Stiftung der Gemeinde in Antiochien.
11.	„	12, 1—17.	Verfolgung der Gemeinde durch Herodes und Befreiung des Petrus.
12.	„	14, 1— 7.	Paulus und Barnabas in Ikonium.
13.	„	15, 1—21.	Versammlung in Jerusalem. Abschn. 1.
14.	„	16, 11—15.	Paulus und Silas bekehren eine Purpurhändlerin bei Philippi.
15.	„	19, 8—22.	Paulus lehrt zwei Jahre in Ephesus.
16.	„	21, 4—16.	Paulus in Tyrus und Cäsarea.

1. Mit dieser Perikope beginnt die Erzählung von der Heilung des Lahmen an einer Thür des Tempels durch Petrus und Johannes Kap. 3, 1 — 4, 31, ohne bestimmte Beziehung auf das Vorangehende. V. 4 wird zwar die Absicht, in welcher Petrus den Kranken auffoderte ihn und den Johannes anzusehen, nicht angegeben, indeß geht aus V. 16 klar hervor, daß Petrus sich vor der Heilung von dem Glauben des Kranken überzeugte.

Lukas berichtet hier, daß ein Lahmer an der Thür des Tempels, den Petrus nach der Auffoderung ihn anzusehen geheilt hatte V. 1—7, mit den Aposteln in den Tempel gegangen sei und Gott gelobt habe V. 8, und daß das Volk durch diese Heilung in Staunen und Entsetzen gerathen sei V. 9 u. 10. Mit diesen letzteren Angaben geht die Erzählung der Heilung selbst zu Ende. Der Schluß der Perikope bei V. 10 ist also nach §. 43, 2 zulässig. Da Petrus die Handlung, die er hier vollbringt, ausdrücklich als im Namen Christi geschehend, also als ein Erzeugniß des Geistes bezeichnet V. 6, und diese auch durch ihren wunderbaren Erfolg V. 7 als ein solches erscheint, so eignet sich die Erzählung derselben zum Text §. 25, 3. Einen allgemeinen Werth hat aber der Inhalt der ganzen Erzählung nicht allein wegen der liebreichen und hilfreichen Gesinnung des Petrus, aus welcher die Heilung hervorging, sondern auch wegen der Folgen, welche sie nach der weiteren Erzählung für die äußere und innere Ausbildung der ersten Gemeinde hatte. Sie ist eben darum ein sehr bestimmtes und lebhaftes Bild eines entscheidenden Momentes in der ersten Entwikkelung der christlichen Kirche nach der Ausgießung des Geistes und fällt in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages, wenn sie gleich dasselbe keinesweges erschöpft. Sie

kommt überdieß in dieser Stellung in die unmittelbare Folge desjenigen Abschnittes, auf welchen sie in der Apostel-Geschichte selbst folgt. §. 103, 2.

2. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 103, 3*).

In der Erzählung, daß Petrus eine Täuschung der Apostel, welche Ananias und dessen Frau versuchten, an Beiden mit dem augenblicklichen Tode strafte, liegt eine unläugbare Härte der Handlungsweise des Apostels, welche man durch die Nothwendigkeit Andre von einer ähnlichen Handlungsweise abzuschrecken keinesweges vollständig erklärt hat. Es bleibt nichts übrig als eine Unvollständigkeit der Erzählung anzunehmen, in welcher Lukas den entscheidenden Grund für das strenge Verfahren des Petrus unterdrückte. Die Erzählung von dem Schicksale des Ananias und der Sapphira geht mit V. 11 zu Ende, so daß hier die Perikope geschlossen werden kann. Da Petrus sich und die Apostel hier gradehin als Vertreter des heiligen Geistes V. 3 und V. 9 bezeichnet, so hat diese Erzählung den Werth eines Textes nach §. 25 und ihr Inhalt hat auch eine allgemeine Bedeutung, in so fern sie die Art und Weise, in welcher die Apostel die Kirche in ihrer ersten Entwickelung leiteten, und den Eifer, mit welchem sie dieselbe von Betrug und Eigennutz rein zu erhalten suchten, darstellt. Eben damit aber entspricht die Perikope auch der Bedeutung dieses Sonntages und findet hier um so mehr ihre angemessene Stellung, als sie dem angegebenen einleitenden Abschnitte folgt und dem Abschnitte, der einen Anhang zu ihr bildet 5, 12—16, vergl. §. 105, 2, vorangeht. Vergl. §. 47.

3. Die längere Erzählung 5, 17—42, welche mit diesem Abschnitte beginnt, setzt zwar die in den frühern Kapiteln bereits geschilderten Zustände und Vorgänge in der entstehenden Gemeinde, insbesondere 5, 12—16 voraus, ist jedoch unabhängig genug um den Anfang einer Perikope bei V. 17 zu gestatten**).

Die Erzählung einer Verfolgung der Apostel von dem Hohenpriester und den Sadducäern beginnt in diesem Abschnitte mit der Verhaftung der Apostel V. 17 u. 18, geht dann zur Befreiung derselben durch den Engel, zu ihrem Lehren im Tempel V. 19 u. 20 und zur vergeblichen Aussendung von Dienern in das Gefängniß V. 21 bis 24 über, und schließt nach der Erwähnung der Abholung der Apostel aus dem Tempel V. 25—27 mit der Erinnerung des Hohenpriesters an das früher erlassene Verbot V. 28 und der Erwiederung auf diese Erinnerung von den Aposteln V. 29 bis 32. An diese Vorgänge, welche untereinander genau zusammenhängen, schließt sich nun das Folgende V. 33 als Schilderung des Eindrucks der Rede des Petrus genau und unmittelbar an. Mit dieser Schilderung ist die folgende Rede des Gamaliel wieder unauflöslich verknüpft. Doch läßt diese Rede eine Theilung des ganzen Stückes bei V. 32 schon darum zu (vergl. §. 43, 2), weil sie die Stimmung und

*) V. 4 kann das zweideutige und ungenau übersetzte μένον nur den Sinn haben: Wenn es unverkauft geblieben wäre.

**) V. 26 sind die Worte οὐ μετὰ βίας mit den später folgenden ἵνα μὴ λιθασθῶσιν zu verbinden, was auch in der Uebersetzung möglich ist. V. 32 aber hat die Uebersetzung falsch „Worte" statt „Dinge." Die schwierige Zusammenstellung des heiligen Geistes als Zeugen für Christum mit den Aposteln ist wohl durch das Zeugniß, welches der Geist in denjenigen, die ihn bereits haben, den Gläubigen, für die Wahrheit des Evangeliums ablegt, zu erklären.

das ganze Verfahren des hohen Rathes gegen die Apostel wesentlich veränderte. Die hier berichteten Thaten der Apostel, ihre Rückkehr aus dem Gefängniß in den Tempel und ihr Lehren daselbst wird, auch wenn die Erscheinung des Engels nicht reine Thatsache ist, schon damit als dem göttlichen Willen gemäß und als eine Offenbarung des Geistes Christi bezeichnet, daß sie eben als auf den Befehl des Engels geschehen dargestellt wird (vergl. §. 55, 1), und daß die Oeffnung des Gefängnisses V. 19 auf wunderbare Weise erfolgte. Die Rede des Petrus aber spricht den Glauben an die göttliche Sendung Christi so unmittelbar aus, daß sie sich mit jedem Worte als eine Offenbarung seines Geistes bezeichnet. Der Abschnitt eignet sich demnach zum Text und hat einen allgemeinen Werth schon in so fern, als das Verhalten der Apostel gegen die obrigkeitlichen Personen auch hier vorbildlich ist, zumal es auf einen allgemeinen Grundsatz V. 29 zurückgeführt wird. Dabei vereinigen sich alle hier berichteten Vorgänge zu einem eben so auschaulichen als bestimmten Bilde der Art und Weise, in welcher die Kirche sich in der ersten Zeit entwickelte, der Hindernisse, die ihr entgegentraten, und der Ueberwindung derselben.

4. Die eigne Zeitbestimmung und die Angabe der Umstände, welche die hier berichteten Handlungen veranlaßten V. 1, bezeichnet hier sehr bestimmt den Anfang einer neuen Erzählung.

Mit der eigentlichen Erzählung, daß die zusammenberufenen Gläubigen nach der Auffoderung der Apostel sieben Männer aus ihrer Mitte zur Versorgung der Hilfsbedürftigen erwählt haben V. 1—6, hängt die Schlußbemerkung über das Wachsthum der Gemeinde V. 7 offenbar eng zusammen*). Zum Text eignet sich diese Erzählung, weil sämmtliche Apostel hier lediglich in ihrem amtlichen Berufe V. 2 handelnd dargestellt werden, und weil die Einsetzung der Diakonen als Gesammtthat der ganzen Gemeinde berichtet wird §. 25, 3. Diese Handlung hat nun als der erste Schritt zur weiteren Ausbildung der Verfassung der Kirche für die innere und, wie mit V. 7 angedeutet zu werden scheint, auch für die äußere Entwickelung der Kirche eine so entscheidende Bedeutung, daß sie zugleich den allgemeinen Werth dieses Abschnittes und seine Aufnahme unter die Perikopen begründet. Er findet hier seine angemessene Stellung, weil er mit der Einsetzung der Diakonen einen bedeutenden Moment in der Entwickelung der entstehenden Kirche und mit V. 7 deren fortschreitendes Wachsthum darstellt.

5. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 106, 3. V. 10 ist die Uebersetzung „die da groß ist" dem verbesserten Texte nicht ganz angemessen und dunkler als dieser**).

Es wird in diesem Abschnitte berichtet, daß einer von den aus Jerusalem Zerstreuten, Philippus (der Diakon, nicht der Apostel 8, 1), in einer Stadt Samariens wie bei vielen andern V. 4—8, so auch bei dem Zauberer Simon V. 9—11 Glau-

*) V. 7 hat wegen seiner übersichtlichen zusammenfassenden Haltung das Ansehen eines Schlusses so bestimmt, daß de Wette mit Recht die Meinung einiger Exegeten bestreitet, nach welcher diese ganze Erzählung lediglich als Einleitung zu der Geschichte des Stephanus angesehen und mit dem folgenden Theile des Kapitels in Eine Perikope verbunden werden müßte.

**) Griesbach schaltet hier καλουμένη ein, welches die in diesen Worten hervortretende Vorstellung deutlicher als eine den Samaritanern eigenthümliche, also durchaus örtliche, bezeichnet. Freilich bleibt dabei ungewiß, welche Vorstellung gemeint sei, ob die eines Großengels, wie de Wette vermuthet, oder die des Logos, wie Neander annimmt.

den fand V. 12 u. 13. Hier kann die Erzählung von der Wirksamkeit des Philippus, welche den Umfang einer Perikope übersteigt, nach §. 43 getheilt werden, da bis V. 13 Philippus allein in Samaria wirksam ist, von V. 14 an aber die Apostel beschließend und mitwirkend hinzutreten, und dadurch die Wirksamkeit selbst eine andre wird V. 16 u. 17. Die Wirksamkeit des Philippus ist so unmittelbar auf die Verkündigung Christi gerichtet V. 5 u. V. 12 und überdieß von wunderbaren Erfolgen V. 7 und von Erweckung des Glaubens so begleitet, daß der Werth dieses Berichtes als Text keinem Zweifel unterliegen kann. Einen allgemeinen Werth hat er schon wegen der in ihm enthaltenen ersten Verbreitung des Glaubens außerhalb Jerusalems. Er entspricht damit auch unmittelbar der Bedeutung dieses Sonntags.

6. Diese mit sehr bestimmten einleitenden Nachrichten beginnende Erzählung ist schon dadurch von den vorangehenden Erzählungen so geschieden, daß sie eine besondre Auffassung zuläßt. V. 26 wird das zweideutige αὕτη am besten mit ὁδὸν in Verbindung gebracht. V. 27 läßt ungewiß, ob der Aethiopier ein Jude oder ein Heide gewesen ist? Für das Erstere spricht, daß er nach Jerusalem gekommen war, für das Andre aber, daß er als Aethiopier und als Verschnittener bezeichnet wird, und daß die ganze Erzählung an vielen Stellen offenbar mit Andeutungen des Wunderbaren durchwebt ist. Die Worte der Lutherschen Uebersetzung V. 33 „In seiner Niedrigkeit ist sein Gericht erhaben" entsprechen zwar den Worten Ap. Gesch. 8, 33 und der Uebersetzung der LXX, aber letztere stimmt hier nicht mit dem Urtexte Jes. 53, 7 u. 8 überein, welcher den Sinn giebt: durch Drangsal und Strafe wird er hingerafft. Die folgenden Worte der Lutherschen Uebersetzung aber „Wer wird seines Lebens Länge ausreden?" geben nicht einmal genau den Sinn der hier angeführten LXX wieder. Denn die Worte derselben geben den Sinn: Wer wird sein Zeitalter d. i. seine Zeitgenossen beschreiben? Der Urtext aber fodert hier eine andre Erklärung, wie de Wette bemerkt. Die ursprüngliche Beziehung jener prophetischen Stelle auf Christum ist überdieß ungewiß. V. 37 ist die Uebersetzung in so fern falsch, als sie den nach Griesbach unächten Satz wiedergiebt. V. 39 bezeichnet das ἥρπασε ein übernatürliches Entfernen, doch läßt sich nicht feststellen, wie dasselbe gedacht werden soll.

Ungeachtet dieser dunklen Stellen der Erzählung läßt sich der Inhalt derselben dahin feststellen, daß Philippus, der auf eine höhere, übernatürliche Veranlassung die Reise nach dem Mittag unternommen hatte, auf derselben den Aethiopier auf seiner Rückkehr von Jerusalem und zwar beim Lesen des Propheten Jesaias, also mit Gedanken und Hoffnungen auf den Messias beschäftigt gefunden V. 26—30, ihn durch seine Frage V. 30 zu der Bitte sich zu ihm zu setzen und ihm die Stelle des Propheten, welche er eben las, zu erklären V. 31—34 veranlaßt habe, und daß Philippus hierauf, wahrscheinlich ohne buchstäbliche Anwendung jener prophetischen Stelle, dem Aethiopier Jesum verkündigt V. 35, diesen auf seine Bitte getauft V. 36 u. 38, dann aber auf wunderbare Weise von ihm entfernt, die Verkündigung des Evangeliums bis Cäsarea fortgesetzt habe. Mit jeder dieser Nachrichten wird, in so fern sie den Aethiopier betreffen, eine höhere Stufe des sich allmählig in ihm entwikkelnden Glaubens angegeben, und zwar so, daß die Erzählung mit der Andeutung der Anhänglichkeit desselben an den Tempel in Jerusalem beginnt und mit der Taufe desselben schließt. Die Erzählung bildet demnach ein eben so zusammenhängendes als abschließendes Ganze. Die Handlungen und Worte des Philippus werden so bestimmt von göttlicher Eingebung abgeleitet V. 26 u. V. 29 und auch durch ihren

Inhalt V. 35 und durch ihre Wirkung auf den Aethiopier V. 36 so sicher als Offenbarungen des Geistes Christi bezeichnet, daß die Erzählung sich unbedingt zum Texte eignet. Einen allgemeinen Werth hat dieselbe schon deshalb, weil sie mit einem einzelnen Falle und mit mehreren Zügen, die ungeachtet der Schwierigkeit einiger Angaben eben so klar als bedeutend sind, das Verfahren der Apostel bei der Bekehrung der Ungläubigen darstellt. Eben damit nun bezeichnet die Erzählung einen Moment der ersten Entwickelung der christlichen Kirche und entspricht der Bedeutung dieses Sonntages.

7. Mit diesem Abschnitte beginnt die von 9, 1—30 fortgehende Geschichte der Bekehrung des Paulus, die als ein in sich geschlossenes Ganze eine besondere Auffassung gestattet. Die Frage, ob V. 3 u. 4 eine wirkliche äußere Erscheinung oder ein rein innerer Vorgang in der Seele des Paulus gemeint sei? kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden*). Eine ähnliche Schwierigkeit bietet V. 10, zumal in Verbindung mit V. 12, dar. Das ὁράματι V. 10 bezeichnet das Vorgegangene sehr unbestimmt, und die Häufung der Gesichte V. 12 ist um so unerklärlicher, als Saulus in der eignen Erzählung seiner Bekehrung Kap. 22 eine wunderbare Auffoderung und Anregung des Ananias zu ihm zu gehen nicht erwähnt und in seiner noch späteren Erzählung seiner Bekehrung Kap. 26 den Ananias ganz übergeht.

Wie ungewiß auch das Verhältniß der äußern Erscheinung zu dem, was in der Seele des Saulus vorging, bleibt, so ergiebt sich doch aus der Erzählung sicher, daß in ihm, der mit der Absicht die Christen zu verfolgen von Jerusalem ab nach Damaskus gereist war V. 1 u. 2, noch ehe er Damaskus erreicht, eine Veränderung vom Unglauben zum Glauben, ein Wechsel des Hasses gegen die Christen mit dem Glauben an Jesum und der Liebe zu den Christen vorgegangen ist. Man muß, auch wenn man die äußere Erscheinung in ihrem größten Umfange denkt, anerkennen, daß Saulus schon früher Kenntnisse und Eindrücke von Christo und seiner Lehre erhalten haben konnte, durch welche seine Bekehrung vorbereitet wurde, ja auch bei der wunderbarsten äußern Erscheinung allein möglich war, und man kann, auch wenn man solche vorbereitende Eindrücke annimmt, einen augenblicklichen höhern Antrieb zur Bekehrung in Saulus denken. Der innere Vorgang im Gemüthe des Saulus bildet demnach offenbar wie den allein klaren so auch den wichtigsten Theil der ganzen Erzählung von seiner Bekehrung, und zwar um so mehr, als die übernatürliche Auffoderung des Ananias und die Person desselben nach der eignen Erzählung des Saulus Kap. 22 u. 26 kein entscheidendes Moment für seine Bekehrung ist. Eben damit rechtfertigt sich die Ausdehnung der Perikope bis V. 19. Denn die eigentliche innre Wirkung der Begebenheit wird, nachdem die äußere Erscheinung, die leiblichen Wirkungen derselben und die Gesichte des Ananias V. 1—17 erzählt sind, erst V. 18

---

*) Denn V. 7 wird ausdrücklich angegeben, daß die Begleiter zwar die Stimme gehört, aber Niemanden gesehen haben: und der Ausweg, daß die äußere Erscheinung lediglich in dem Hörbaren bestanden habe, das Gesehene aber rein innerlich gewesen sei, wird durch die Darstellung der Begebenheit 22, 9 verschlossen, wo das Sichtbare als von den Begleitern wahrgenommen, das Hörbare aber als denselben entgangen dargestellt wird. Wollte man aber aus diesen Gründen hier einen rein innern Vorgang, also etwa eine Vision vermuthen, so würden die Umstände, unter welchen das hier Erzählte geschah, die wiederholten Darstellungen desselben Kap. 22 u. 26 und der Unterschied solcher Erzählungen, wo Lukas wirklich Visionen berichtet Ap. Gesch. 18, 9 und 22, 18, entgegentreten.

damit angedeutet, daß Saulus getauft wurde. Mit V. 19 aber schließt der erste Theil der Erzählung auch der rein innern Seite der Bekehrung ab. Denn mit der Taufe ist die Bekehrung selbst vollendet, und das Folgende stellt den Paulus schon nicht bloß als in die christliche Gemeinschaft aufgenommen sondern auch als ein wirksames, thätiges Mitglied derselben dar. Da nun die ganze Erzählung mit der Nachricht von der Taufe des Saulus schließt, die Taufe aber den Glauben voraussetzt, so wird Alles, was in derselben von einem innern Vorgange in Saulus angedeutet wird, schon dadurch und noch bestimmter V. 4—6 als eine Wirkung des Geistes Christi dargestellt. Der Abschnitt ist deshalb Text nach §. 22. Wegen der umfassenden Wichtigkeit der Wirksamkeit des bekehrten Saulus für die christliche Kirche hat die Geschichte seiner Bekehrung eine allgemeine Bedeutung für das christliche Bewußtsein. Die Bekehrung des Apostels Paulus hatte aber zunächst auf die erste Entwickelung der christlichen Kirche und deren Verbreitung unter den Heiden einen entscheidenden Einfluß. Die Perikope findet deshalb an diesem Sonntage ihre angemessene Stellung.

8. Ueber die Zulässigkeit des Anfangs dieses Abschnittes und seine Trennung von 9, 31 vergl. §. 103, 4.

Lukas berichtet hier die Wirksamkeit des Petrus an zwei verschiedenen Orten, in Lydda und Joppe*). Da der zweite Theil der Erzählung V. 36—43 sich auf den ersten bezieht V. 38, und da die Wirksamkeit des Petrus in Joppe der in Lydda durch ihren wunderbaren Erfolg, durch ihre nächste Absicht Leiden der Gläubigen zu heben, und durch ihre erweckende Wirkung auf die Ungläubigen V. 35 u. V. 42 sehr ähnlich ist und ihr auch unmittelbar folgte, so werden beide angemessen zusammengefaßt. Der wunderbare Erfolg sichert der Erzählung für unsere Betrachtung den Werth des Textes. Sie hat eine allgemeine Bedeutung, in so fern sie einerseits die wunderthätige Kraft der Apostel, andrerseits den Gebrauch, welchen diese von derselben machten, deren Wirkung auf die Ungläubigen, und damit auch ihre Bedeutung für die erste Entwickelung der christlichen Kirche zeigt, und fodert eben deshalb die ihr hiermit angewiesene Stellung.

9. Dieser Abschnitt steht im Anfange der längern Erzählung, welche von Ap. G. 10, 1 bis 11, 18 fortgeht. V. 2 deuten die Worte φοβούμενος τὸν θεὸν auf eine in der Uebersetzung nicht mit ausgedrückte Hinneigung zur jüdischen Gottesverehrung an. V. 3 ist wie in ähnlichen Stellen die Bestimmung der äußern Seite des Vorganges streitig. Doch unterliegt es keinem Zweifel, daß der Vorgang auch von einer innern Bewegung des Kornelius und zwar von dem Entschlusse begleitet war den Petrus rufen zu lassen, welchen nun Lukas eben damit, daß er die Sendung der Knechte des Kornelius an die Erscheinung des Engels knüpft V. 3—8, als von Gott hervorgerufen, mit dem Willen Gottes übereinstimmend darstellt. V. 6 hat die Uebersetzung mit den Worten „der wird dir sagen, was du thun sollst" einen wahrscheinlich unächten Zusatz. V. 7 hat sie „von denen, die auf ihn warteten" undeutlich statt „derer, die ihm aufwarteten"**). Das κοίνου V. 15 muß nicht mit „mache du nicht gemein" sondern „halte du

---

*) Daß Petrus mehrere Tage bei einem Gerber geblieben sei, wird, wie de Wette bemerkt, zum Beweise der Freisinnigkeit des Petrus erwähnt V. 43, da das Geschäft der Gerber für unrein galt.

**) V. 10 wird die Erscheinung, welche dem Petrus wurde, durch die Worte ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις anders und etwas deutlicher beschrieben als V. 3 die Erscheinung des Kornelius.

nicht für gemein" erklärt werden. Dem Petrus wurde während seines Gebetes die Unhaltbarkeit des Unterschiedes zwischen Heiden und Juden, des Reinen und des Unreinen, wie er ihn bisher nach dem Gesetz gefaßt hatte, klar*).

Der Inhalt dieses Abschnittes, daß der Hauptmann Kornelius, ein Mann, der schon bisher den einigen Gott verehrt hatte V. 1 u. 4, sich dem Willen Gottes gemäß entschloß den Petrus von Joppe her zu sich rufen zu lassen V. 1—8, und daß Petrus im Gebet zu der höhern Einsicht gelangte, daß vor Gott rein sei, was er bisher für unrein gehalten hatte, umfaßt die Vorbereitung zu der im Folgenden erzählten Bekehrung des Kornelius und schließt bei V. 16 in so fern ab, als bis dahin Petrus und Kornelius noch jeder für sich dargestellt werden und im Folgenden im gegenseitigen Verkehr erscheinen. Die Perikope wird also hier nach §. 43, 2 begrenzt. Zum Text eignet sich der Abschnitt schon durch die Art und Weise, in welcher Lukas die Entstehung der Gedanken und Entschlüsse des Kornelius und des Petrus darstellt. Einen allgemeinen Werth aber haben die hier berichteten Handlungen als Vorbereitung auf die erste Bekehrung eines Heiden. Durch diese allgemeine Seite der Perikope ist ihre Stellung unbedingt begründet.

10. Da die ersten Worte dieses Abschnittes zwar auf bereits Erzähltes zurückweisen, aber keinesweges an das zunächst Vorangehende sondern an 8, 1—3 anknüpfen, so ist der Anfang der Perikope um so mehr gesichert, als das ganze Stück 11, 19—30 den Bericht über die Wirksamkeit des Petrus 10, 1 — 11, 18 und Kap. 12 unterbricht**). V. 23 ist nur von dem Bleiben bei Christo mit dem Vorsatz des Herzens, nicht von der Festigkeit die Rede. Die Uebersetzung ist deshalb ungenau. V. 26 steht eben so ungenau „blieben" für συναχθῆναι, was nur ein Zusammenkommen mit der Gemeinde bedeutet.

Lukas erzählt hier, daß Einige der bei der Verfolgung der Christen Zerstreuten den Hellenen in Antiochien Christum mit großem Erfolge verkündigt haben V. 19—21, daß die Gemeinde in Jerusalem, dadurch veranlaßt, den Barnabas nach Antiochien gesendet habe V. 22—24, und daß dieser auch den Paulus nach Antiochien gebracht und sich mit diesem dort ein Jahr aufgehalten habe V. 25 u. 26 Hier schließt die Erzählung von der Stiftung der Gemeinde in Antiochien und mit ihr auch die Perikope nach §. 43, da der Vorfall, dessen Erzählung Lukas noch anknüpft, mit der Stiftung der Gemeinde in Antiochien selbst nicht wesentlich zusammenhängt. Alle hier genannten Personen werden in unmittelbarer Wirksamkeit für die Verbreitung des christlichen Glaubens dargestellt. Lukas erläutert überdieß diese Darstellung durch eigne Bemerkungen V. 21 u. 24, und die Sendung des Barnabas geht aus einem Beschluß der ganzen Gemeinde in Jerusalem hervor, vergl. §. 25, 3. Einen allgemeinen Werth hat dieser Abschnitt nicht allein wegen der Bedeutung der Stiftung der Gemeinde in Antiochien für die ganze Entwicklung der Kirche sondern auch

*) Dieser eigentliche Gehalt der innern Regung des Petrus wird schon dadurch als dem Geiste Christi entsprechend bezeichnet, daß Petrus die Stimme, die er hörte, als „Herr" anredet, und daß Lukas bald darauf V. 19 die Anwendung des Gesichts gradehin dem πνεῦμα zuschreibt.

**) Der scheinbare Widerspruch, in welchem V. 20 bei der allein zulässigen Beziehung des ἐξ αὐτῶν auf die διασπαρέντες V. 19 mit dem Ende dieses Verses steht, löst sich dadurch, daß einige Zerstreute ihre Verkündigung auch an die Griechen richteten, nachdem sie nach Antiochien gekommen waren.

wegen der Entstehung des Namens der Christen, die hier V. 26 berichtet wird. Mit dem angegebenen Inhalte fodert die Perikope die ihr hiermit angewiesene Stellung.

11. Die Erzählungen des Kap. 12 sind von dem unmittelbar Vorangehenden in so fern unabhängig, als Luk. 12, 1 von dem Berichte über die Gemeinde in Antiochien auf die Gemeinde in Jerusalem übergeht, und zwar ohne alle Beziehung auf die erstere. Auch in dieser Erzählung hat die Engelserscheinung, die hier besondern Schwierigkeiten unterliegt, und die mit ihr verbundene wunderbare Errettung des Petrus verschiedene Auslegungen erfahren V. 7 bis 11. Doch läßt sich mit Sicherheit feststellen, daß Petrus sich auf wunderbare Weise in den Stand gesetzt sah das Gefängniß zu verlassen und daß Luk. durch die Art und Weise, wie er die Befreiung des Petrus erzählt, so wie dessen Entschluß das Gefängniß zu verlassen, Beides höherer göttlicher Wirksamkeit zuschreibt. V. 12 sollte in der Uebersetzung statt „da er sich besinnete" stehen „da er es eingesehen hatte" oder „da er umherblickte."

Diese ganze Erzählung geht von Anfang bis Ende des Abschnittes ohne Unterbrechung fort. Denn die Verhaftung des Petrus V. 3—6, welche die eigentliche Grundlage der ganzen Erzählung bildet, wird in genauer Verbindung mit der Verfolgung, welche Herodes gegen die Christen richtete, und in welcher Jakobus hingerichtet wurde V. 1 u. 2, erzählt, und es folgt auf jene unmittelbar die Befreiung V. 7 bis 11, die Rückkehr des Petrus zu den übrigen Jüngern, und seine Erzählung des Geschehenen bis zu seiner Entfernung von den Jüngern V. 12—17. Von V. 18 ff. an werden zwar noch Folgen der Befreiung des Petrus erzählt, aber so, daß nicht mehr Petrus sondern Herodes und dessen Thaten der eigentliche Gegenstand der Erzählung sind. Die Perikope schließt also bei V. 17 nach §. 43. Den Werth eines Textes hat dieser Abschnitt zunächst in so fern, als er mit dem Gebet für Petrus eine Handlung der ganzen christlichen Gemeinde berichtet V. 5, dann aber auch, weil er V. 7 bis 11 den Engel des Herrn, V. 17 aber den Herren selbst als den Befreier des Petrus darstellt. Durch die Befreiung des Petrus wurde von der christlichen Gemeine offenbar die Gefahr des Unterganges abgewendet. Die Erzählung derselben hat schon darum als Perikope allgemeinen Werth, mit welchem sie diesem Sonntage sehr bestimmt angehört.

12. Dieser Abschnitt steht zwar mitten in dem Kap. 13 beginnenden Berichte über die Reise des Paulus und Barnabas, dessen frühere Theile wir §. 105, 10 und §. 55, 5 aufnehmen, stellt aber die Wirksamkeit der Apostel an einem andern Orte, nämlich nicht wie der vorige Abschnitt in Antiochien, sondern in Ikonium dar.

Es wird hier erzählt, daß Paulus und Barnabas in Ikonium zwar unter den Juden und Griechen Glauben gefunden haben, aber, nachdem sie längere Zeit den Herrn verkündigt und dabei Wunder gethan hatten V. 1—3, sich durch eine in der Stadt entstandene Spaltung und durch Mißhandlungen genöthigt gesehen haben Ikonium zu verlassen und die Verkündigung des Evangeliums an andern Orten fortzusetzen V. 5—7. Mit V. 8 geht der Reisebericht zu Thaten der Apostel an einem andern Orte über. Die Perikope schließt also bei V. 7 nach §. 43. Da dieser Abschnitt die Apostel in ihrer Wirksamkeit für das Evangelium und diese von dem Erfolge des Glaubens und von Wundern begleitet darstellt, so hat er den Werth eines Textes §. 25, 3. Einen allgemeinen Werth aber hat er in so fern, als er die Erfolge der apostolischen Verkündigung auch unter Heiden, den Widerstand, welchen

die Juden leisteten, und das Verhalten der Apostel bei diesem Widerstande zeigt. Er bezeichnet eben damit auch einen bedeutenden Moment der ersten Entwickelung der Kirche und gehört deshalb als Perikope diesem Sonntage bestimmt an.

13. Der Bericht über die Versammlung in Jerusalem beginnt 15, 1 mit einer so klaren Darlegung der Streitfrage, daß er auch ohne Beziehung auf das Vorige aufgefaßt werden kann, der Anfangspunkt der Perikope also keinem Bedenken unterliegt. V. 6 läßt nicht mit voller Sicherheit erkennen, ob die ganze Gemeinde oder nur die Vorsteher an der Versammlung Theil nahmen, doch ist das Erstere wahrscheinlicher. V. 7 ist der Ausdruck ἡμερῶν ἀρχαίων etwas dunkel, da er nur auf die Bekehrung des Kornelius bezogen werden kann, auf diese aber mit seiner Zeitbestimmung nicht paßt. V. 18 übersetzt Luther den unächten Zusatz ἐςι τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ mit, so daß der ganze Vers als ein besondrer Gedanke erscheint, während er nur den Schluß der Rede enthält. V. 20 ist das ἀλισγημάτων verschieden und bald mit allen folgenden Genitiven, bald nur mit εἰδώλων verbunden worden. Das Letztere erscheint richtiger. Bei den εἰδώλων sind demnach die εἰδωλόθυτα, bei dem πορνείας ist die wirkliche Hurerei, bei dem πνικτοῦ ist das Fleisch solcher Thiere zu denken, deren Blut nicht ausgelaufen war*).

Da die Rede des Petrus V. 7—11 zwar den Grund zur Entscheidung der Streitfrage legt, die Berathung selbst aber noch nicht zu Ende bringt, andrerseits die Rede des Jakobus V. 13—21 sich sehr bestimmt auf die Rede des Petrus bezieht, so muß die Perikope bis V. 21, wo die Erzählung der Berathung selbst sehr bestimmt schließt, ausgedehnt werden. Hier aber endet sie, obgleich die Erzählung von der Versammlung noch weiter geht, vergl. §. 43, 2. Da dieser Abschnitt eine Gesammtthat der Apostel, der Aeltesten und wahrscheinlich der ganzen Gemeinde darstellt, so eignet er sich zum Texte nach §. 25, 3. Der aus der Berathung hervorgehende Beschluß hat zwar eine temporäre Beziehung, aber auch eine allgemeine Bedeutung in so fern, als er die Befreiung der Christen vom mosaischen Gesetze überhaupt voraussetzt V. 19. Dazu kommt nun noch der vorbildliche Werth, welchen die Erledigung der Streitfrage durch die Berufung der Versammlung und durch gegenseitige Berathung für alle späteren ähnlichen Fälle in der christlichen Kirche hat, und die Bedeutung, welche diese Versammlung und ihr Beschluß für die erste Entwickelung der christlichen Kirche gewann. Die Rücksicht auf den Zusammenhang dieser Versammlung mit der ersten Entwickelung der Kirche muß nun, da die Erzählung sich dieser in jeder Hinsicht anschließt und diese Entwickelung selbst durch einen bedeutenden Moment bezeichnet, bei der Stellung dieser Perikope vorwalten, obgleich dieselbe auch die andern angegebenen allgemeinen Seiten darbietet.

14. Dieser Abschnitt steht mitten in dem Bericht über die zweite Reise des Ap. Paulus 15, 36 — 18, 17. Er hängt demnach zwar mit den oben §. 33, 1 u. 2 ausgeschlossenen Abschnitten zusammen, gestattet jedoch schon wegen der Orts- und Zeitbestimmungen, mit denen er beginnt V. 11 u. 12, eine besondre Auffassung**).

---

*) Der Vorschlag des Jakobus, der V. 29 zum Beschluß erhoben wird, kann nicht als eine allgemeine Bestimmung für alle Zeiten sondern nur als ein vorübergehendes Zugeständniß, welches den Judenchristen gemacht wurde, und bei welchem es auf eine scharfe Unterscheidung des Beizubehaltenden und Abzustellenden nicht ankam, verstanden werden.

**) Das πρώτη V. 12, welches Luther mit „Hauptstadt" übersetzt, bezieht sich wahrscheinlich nur auf die Lage der Stadt. V. 13 umschreibt die Uebersetzung das hier ungewöhnlich gebrauchte προσευχή mit „da man pflegte zu beten." Richtiger wäre „Betort."

Lukas erzählt hier, daß Paulus mit Silas während eines mehrtägigen Aufenthalts in Philippi an einem Sabbate an einem Betort bei der Stadt eine Purpurhändlerin bekehrt haben, und von ihr aufgefodert worden seien in ihrem Hause zu verweilen. Die Erzählung, welche bis V. 15 im genauen Zusammenhange fortgeht, betrifft V. 16 ff. zwar noch den Aufenthalt der Apostel in Philippi, wendet sich aber dort zu andern Schicksalen und Thaten derselben. Die hier berichtete Thätigkeit der Apostel wird schon durch die Bemerkung V. 14, dann aber auch durch den Erfolg, daß das Weib getauft wurde V. 15, als eine vom Glauben ausgehende, im apostolischen Berufe vollbrachte bezeichnet. Einen allgemeinen Werth hat die Erzählung dieser Bekehrung, weil mit derselben der Grund zu der späteren Gemeinde in Philippi gelegt wurde, weil sie das Verfahren der Apostel bei der Verbreitung des Evangeliums überhaupt an einem bestimmten Beispiele erkennen läßt, und dieses Verfahren überdieß viele Vergleichungspunkte mit dem Gespräche Christi mit der Samariterin darbietet. Die Stellung dieser Erzählung als Perikope ist wie durch ihren Inhalt so auch durch ihren Zusammenhang nach §. 47 in so fern begründet, als sie der Erzählung 16, 16 ff. im Kirchenjahre vorangehen muß, jene Erzählung aber am folgenden Sonntage ihre angemessene Stellung findet.

15. Dieser Abschnitt gehört einem größeren an, mit welchem Lukas über die Gemeinde in Ephesus berichtet Kap. 18, 24—19, 40, und dessen erste Erzählungen bereits oben §. 56 u. 57 aufgenommen worden sind. Mit jenen Erzählungen hat der vorliegende Abschnitt eben nur die Zeit der dritten Reise des Apostels Paulus und den Ort der Wirksamkeit gemein ohne sich im Einzelnen bestimmt auf sie zu beziehen. Die von Paulus V. 12 erzählten Wunder sind schwer zu denken, und auch die Erzählung von dem V. 15 u. 16 beschriebenen bösen Geiste ist nicht recht klar. Doch sind die Schwierigkeiten dieser Erzählung mehr dogmatisch und psychologisch, als hermeneutisch. Sie enthält dabei mehre durchaus klare Angaben.

Die Erzählung beginnt mit einer allgemeinen Schilderung des Wirkens des Apostels in Ephesus V. 8, berichtet dann mit der Ursach der Verlegung des Wirkens der Apostel aus der Synagoge die zweijährige, erfolgreiche, von Wundern begleitete Fortsetzung desselben V. 9—12, erzählt, wie ein Vorfall unter den jüdischen Exorcisten auf Ungläubige und wie er auf Gläubige gewirkt V. 13—18, die Zauberer zum Verbrennen ihrer Bücher veranlaßt und zur Verbreitung des Evangeliums beigetragen habe V. 19 u. 20, und wie Paulus nach diesem Allen den Vorsatz gefaßt habe nach einer Reise durch Makedonien und Achaja nach Jerusalem zurückzukehren V. 21 u. 22. Diese Angaben des Abschnittes sind zwar sehr verschiedenartig, hängen jedoch so zusammen, daß sie die Ausdehnung der Perikope bis zu dem angegebenen Punkte fodern. Auch die beiden Verse 21 u. 22 schließen sich dem vorliegenden Abschnitte näher an als dem folgenden, da dieser lediglich den in Ephesus entstandenen Aufruhr betrifft, vergl. §. 33, 4. Da in diesem Abschnitte das Reich Gottes V. 8 und das Wort des Herrn V. 10 gradehin als Gegenstand der Lehre des Apostels angegeben wird, da überdieß seine Thaten und Wunder hier als Thaten Gottes V. 11 dargestellt werden, da das Preisen des Namens Jesu als Wirkung der ganzen Thätigkeit des Apostels bezeichnet V. 17, endlich auch der Vorsatz des Paulus nach Jerusalem zu reisen vom Geiste abgeleitet wird, so entspricht diese Darstellung der

apostolischen Wirksamkeit und Thätigkeit durchweg unserm Textbegriffe §. 22. Einen allgemeinen Werth aber hat sie nicht allein wegen der Bedeutsamkeit der ephesinischen Gemeinde, sondern auch wegen des großen Zeitraums von 2 Jahren und wegen der Erfolge der Wirksamkeit des Apostels Paulus in Ephesus, die überdieß durch die Bemerkung des Erzählers V. 20 mit dem Wachsthum und der Verbreitung des Wortes Gottes überhaupt in Zusammenhang gesetzt werden. Mit dieser seiner allgemeinen Seite schildert auch dieser Abschnitt die erste Entwickelung der Kirche in umfassenden Zügen und entspricht der Bedeutung dieses Sonntages.

16. Die diesem Abschnitte unmittelbar vorangehenden Angaben über die Reise des Apostels von Milet nach Tyrus 21, 1—3, welche oben §. 33, 6 ausgeschlossen sind, bedingen seine Auffassung nur in so fern als der Ort des ersten der hier berichteten Ereignisse, Tyrus, bereits V. 3 genannt ist*).

Es wird hier erzählt, daß Paulus in Tyrus von einigen Jüngern vor der Reise nach Jerusalem gewarnt, aber abgereist sei V. 1—6, daß er dann in Cäsarea nach einer Weissagung des Propheten Agabos ermahnt nicht nach Jerusalem zu reisen V. 12, erklärt habe, daß er um des Namens Jesu willen auch sterben wolle V. 13, und von da nach Jerusalem abgereist sei V. 14—16. Diese Erzählungen hängen nicht allein als Berichte über das Ende der Rückreise des Apostels nach Jerusalem sondern auch durch die Gleichartigkeit der erzählten Vorfälle und deren innere Beziehung auf einander zusammen. Paulus widersteht in Tyrus wie in Cäsarea den Warnungen vor der Reise nach Jerusalem, und an beiden Orten hat der Widerstand die gleiche Wirkung der Liebe, die sich in dem gegebenen Geleit ausspricht. Die Warnung am zweiten Orte ist stärker als die am ersten. In demselben Maaße erklärt sich Paulus hier auch lebhafter gegen dieselbe V. 13, und in gleichem Maaße wird die Unterwerfung der Warnenden unter den Willen des Apostels V. 14 lebhafter hervorgehoben. Die Perikope muß aus diesen Gründen bis V. 16 ausgedehnt werden, wo sie aber sicher schließt, weil V. 17 schon zur Ankunft des Paulus in Jerusalem selbst übergeht und oben §. 33, 6 ausgeschlossen ist. Die Warnungen, welche die Jünger V. 4 und der Prophet Agabos V. 11 gegen Paulus aussprechen, werden hier ausdrücklich vom Geiste abgeleitet. Bei der Unbestimmtheit jener Ausdrücke in diesem Zusammenhange bezeichnet jedoch die Beziehung auf den Namen des Herrn und die gänzliche Hingebung an ihn in den Worten des Paulus V. 13 diese selbst noch bestimmter als ein Erzeugniß des Geistes Christi und des Glaubens an ihn. Einen allgemeinen Werth aber hat diese Erzählung nicht allein wegen der entscheidenden Folgen dieser Reise für das Leben und Wirken des Paulus sondern auch wegen der Festigkeit des Glaubens und der Entschlossenheit zum Tode um Christi willen, so wie wegen der Liebe der Gläubigen zum Apostel, die sich bei derselben ausspricht. Mit dieser allgemeinen Seite bezeichnet nun auch diese Perikope einen

---

*) Unklar ist hier die Bezeichnung des Philippus und seiner Töchter V. 8. V. 15 folgt die Uebersetzung mit „entledigten wir uns" der unklaren und unsichern Lesart ἀποσκευασάμενοι statt ἐπισκευασάμενοι „da wir aufgepackt hatten."

Moment der ersten Entwickelung der Kirche so lebhaft und anschaulich, daß sie die ihr hiermit angewiesene Stelle unbedingt in Anspruch nimmt.

XVII. Sonntag nach Trinitatis.

(Dritter Sonntag der vierten Reihe.)

§. 105. Die Entstehung der Kirche. (Fortsetzung §. 19, 3.)

1.	Ap. G.	3, 11—26.	Petrus heilt einen Lahmen. Abschn. 2.
2.	"	5, 12—16.	Wachsthum der Gemeinde durch die Wunder der Apostel.
3.	"	5, 33—42.	Freudiges Wirken der Apostel nach ihrer Entlassung auf Gamaliels Rath.
4.	"	6, 8—15.	Stephanus wird angeklagt.
5.	"	8, 14—25.	Petrus und Johannes mit Philippus in Samarien.
6.	"	9, 19 Mitte bis 30.	Bekehrung des Paulus. Abschn. 2.
7.	"	10, 17—33.	Petrus bekehrt den Kornelius. Abschn. 2.
8.	"	11, 27—30.	Sammlung in Antiochien für die Brüder in Judäa.
9.	"	12, 18—25.	Tod des Herodes.
10.	"	13, 1—12.	Paulus tritt mit Barnabas seine erste Bekehrungsreise an.
11.	"	14, 8—20 Mitte.	Paulus und Barnabas in Lystra.
12.	"	14, 20—28.	Fortsetzung und Ende der Reise des Paulus und Barnabas.
13.	"	15, 22—35.	Versammlung in Jerusalem. Abschn. 2.
14.	"	16, 16—34.	Paulus und Silas werden in Philippi verhaftet und befreit.
15.	"	20, 7—12.	Paulus in Troas.

1. Die Nachricht von der Anhänglichkeit des Geheilten an den Petrus und Johannes und dem eben dadurch veranlaßten Zusammenlauf des Volkes, mit welcher dieser Abschnitt die Erzählung von der Heilung des Lahmen §. 104, 1 fortsetzt, enthält die Veranlassung zu der sogleich folgenden Rede des Petrus und muß deshalb zu dieser Perikope gezogen werden. V. 12 ist der Ausdruck *εὐσεβείᾳ* durch „Verdienst" in jedem Falle falsch übersetzt und mit Rücksicht auf das vorangehende *ἰδίᾳ δυνάμει* zu erklären. V. 16 hat die Uebersetzung falsch „durch den Glauben" statt „wegen des Glaubens." V. 19 ist das *ἀναψύξεως* von Einigen auf die Rettung vom Untergange bei der Zerstörung Jerusalems bezogen worden, wird aber besser von der Freude und Seligkeit durch Verbreitung des Reiches Gottes verstanden. V. 21 ist das *ὃν* in der Uebersetzung falsch als Subjekt gefaßt und muß als Objekt erklärt werden. V. 26 hat die Uebersetzung falsch „sich bekehre", da das *ἀποστρέφειν* nicht Med. sondern Activum ist.

Alle Sätze der Rede des Petrus V. 12—26, die Erklärung der Heilung als einer That Gottes und Verherrlichung Christi 12, 13 u. 16, und die Hinweisung auf das allgemeine von Christo herzustellende Heil V. 20—24, so wie andrerseits die Vorhaltung der Verwerfung Christi von den Juden V. 13—15 und der Vorzüge der Juden V. 25 u. 26, vereinigen sich darin die Auffoderung zur Sinnesänderung V. 17 u. 18, welche den eigentlichen Mittelpunkt der Rede bildet, zu unterstützen und zu bekräftigen. Sie bildet also ein durchaus untheilbares Ganze. Nach dieser Rede aber geht die Geschichte von der Heilung und deren Folgen zwar noch weiter, wendet sich aber zu den Handlungen der Priester. Die Perikope kann demnach bei V. 26 geschlossen werden §. 43, 2. Der Werth der Rede des Petrus als Text ist in ihrem Inhalte in sofern unmittelbar begründet, als sie wesentlich selbst die Erscheinung Christi und seine Herrlichkeit verkündigt. Ueber den allgemeinen Werth auch dieses Theils der Erzählung von der Heilung des Lahmen, der schon durch die lebhafte Auffoderung zur Sinnesänderung an das Volk und deren Bekräftigung gesichert ist, vergl. 104, 1. Die Stellung dieser Perikope ist eben so durch die Bedeutung dieses Sonntages als nach §. 47 durch ihren Zusammhang begründet.

2. Ueber den Anfang vergl. §. 104, 2. Der Zusammenhang mit 5, 1—11 liegt in der dort berichteten Wunderthat des Petrus*).

Dieser Abschnitt enthält eine zusammenfassende, übersichtliche Darstellung des Zustandes der Christen und ihrer Vermehrung durch die Wunder der Apostel, welche mit V. 16 sehr bestimmt abschließt. Der Werth dieser Schilderung als Text ist eben so dadurch gesichert, daß sie die Gesammtheit der Christen betrifft V. 12, wie dadurch, daß sie Wunderthaten der Apostel mit deren Erfolgen darstellt. Ihre allgemeine Bedeutung liegt in der Darstellung des allmähligen Wachsthums der Christenheit als Gesammtheit. Sie entspricht mit dieser allgemeinen Seite der Bedeutung dieses Sonntages und fodert auch wegen ihrer Beziehung auf 5, 1—11 diese Stellung, vergl. §. 47.

3. Ueber den Anfang vergl. §. 104, 3. Der nothwendige Zusammenhang von V. 33 mit der folgenden Rede des Gamaliel tritt noch mehr hervor, wenn das διεπρίοντο V. 33, welches Luther mit „gings ihnen durchs Herz" übersetzt, in seinem wahren Sinne „ergrimmten sie" gefaßt wird.

Es wird hier erzählt, daß, nachdem der hohe Rath durch die Rede des Petrus in größeren Zorn gerathen war, Gamaliel mit Hinweisung auf zwei Beispiele aus der jüdischen Geschichte den Rath ertheilt habe die Apostel frei zu lassen V. 33—40, daß dieser Rath befolgt, die Apostel gegeißelt, mit dem Befehle nicht mehr von Christo zu reden entlassen worden seien V. 40, und die Verkündigung Christi in den Häusern und im Tempel fortgesetzt haben V. 41 u. 42. Die Erzählung geht demnach im geschlossenen Zusammenhange bis V. 42 fort, wo die Perikope mit dem Berichte über diese ganze Verfolgung sehr bestimmt abschließt. Einen Werth als Text hat diese ganze Erzählung nicht sowohl wegen der Rede des zwar gerechten und besonnenen, aber doch nicht der Gemeinde angehörenden Gamaliel, als wegen der unmittelbaren Beziehung der hier berichteten Freude V. 41 und Thätigkeit der Apostel V. 42 auf den Namen Jesu. Mit dieser Beziehung stellt die Erzählung die volle, beseligende und fruchtbare Kraft des Glaubens der Apostel bei der ersten Bildung und Verbreitung der Kirche dar. Sie fodert die ihr hiermit angewiesene Stellung sowohl wegen dieser allgemeinen Seite ihres Inhaltes, als wegen ihres Zusammenhanges mit der Perikope §. 104, 3 nach §. 47.

4. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 104, 4**).

Es wird hier erzählt, daß Einige der Libertiner und Alexandrer das Volk gegen den Stephanus aufgeregt, ihn vor den hohen Rath geführt, und falsche Zeugen gegen ihn aufgestellt haben V. 13 u. 14, Stephanus aber die Beschuldigungen der Zeugen mit einem Antlitz wie das eines Engels angehört habe V. 15. Im Folgenden 7, 1 wird zwar die Geschichte des Stephanus mit der Rede desselben unmittelbar fortgesetzt, doch bildet diese Rede ein Ganzes für sich, vergl. §. 55, 4. Der Werth dieser Erzählung als Text ist durch die vielfachen Beziehungen Alles dessen, was sie von

---

*) V. 13 bezeichnet das λοιποὶ Nichtchristen, im Gegensatz zu den Christen, das αὐτοῖς aber hebt aus den Letzteren die Apostel hervor.

**) Das Λιβερτῖνοι V. 9 erklärt de Wette und Meyer nach Chrysostomus mit den meisten Neuern von in Rom freigelassenen Juden und deren Nachkommen.

Stephanus berichtet, auf den Geist Gottes V. 8, 10 u. 15 gesichert. Ihre allgemeine Bedeutung liegt in der Verfolgung des ersten christlichen Märtyrers. Sie findet an diesem Sonntage eine angemessene Stellung nicht allein wegen ihres Gesammtinhalts sondern auch wegen einiger Beziehungen, mit denen sie sich auf die Perikope §. 104, 4 stützt.

5. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 104, 5. Die auffallende Bemerkung V. 16 erklären einige Exegeten durch die Vermuthung, daß damals nur die Apostel den Geist mittheilen konnten*). Gewiß ist, daß die von Philippus begonnene Wirksamkeit durch Petrus und Johannes vollendet wurde. V. 22 enthält einen Zweifel, der nur auf die Ungewißheit der Bekehrung und Besserung des Simon, nicht auf die Ungewißheit der Vergebung bezogen werden kann. V. 24 giebt nur die Bitte des Simon, nicht aber die Antwort des Petrus auf dieselbe an und läßt damit der Vermuthung Raum, daß jene Bitte nicht Erzeugniß der Reue sondern nur Erzeugniß der Furcht vor der angedrohten Strafe gewesen sei.

Lukas erzählt hier, daß die bereits bekehrten und getauften Samaritaner auf das Gebet der zu ihnen gesendeten Apostel Petrus und Johannes den Geist empfangen haben V. 15—17, daß der Zauberer Simon, dessen Bitte um Mittheilung der Macht den Geist zu ertheilen, von den Aposteln zurückgewiesen wurde, sie gebeten habe durch ihr Gebet zum Herrn das ihm angedrohte Verderben abzuwenden V. 18—24, und daß die Apostel, nachdem sie das Evangelium in Samaria verkündigt haben, nach Jerusalem zurückgekehrt seien V. 25. Alle diese Nachrichten hängen so genau zusammen, daß die Perikope bis zum Schluß der Geschichte der Verkündigung des Evangeliums in Samaria V. 25 ausgedehnt werden muß. Petrus und Johannes handeln hier im Auftrage der Apostel in Jerusalem, beten V. 15 mit Erhörung um die Gabe des Geistes für die Bekehrten, fodern eben so mit Erfolg den Simon zur Sinnesänderung auf, und werden noch am Schluß V. 25 in ihrer Thätigkeit für das Evangelium dargestellt. Der Abschnitt entspricht deshalb unserm Textbegriffe. Der allgemeine Werth des ersten Theiles der Erzählung gewinnt in diesem zweiten durch den Beweis des Ernstes, mit welchem die Apostel die erste Kirche von habsüchtiger Befleckung rein erhielten, eine nähere Bestimmung. Die Stellung dieser Perikope ist wegen ihres Zusamenhanges mit Kap. 8, 4—13 schon mit der jenes Abschnittes begründet, vergl. §. 47.

6. Ueber den Anfangspunkt und die Stellung dieser Perikope vergl. §. 104, 7**).

In diesem Abschnitte wird erzählt, daß Paulus bald nach seiner Bekehrung Jesum in Damaskus mit großem Erfolge verkündigt und dadurch Staunen erregt habe V. 19 Mitte—22, und daß er der dadurch veranlaßten Verfolgung durch nächtliche Flucht entgangen V. 23—25, nach Jerusalem gekommen, dort von den anfänglich bedenklichen Aposteln auf das Zeugniß des Barnabas von seiner Bekehrung und seiner bereits begonnenen Verkündigung aufgenommen, seine Verkündigung Christi fort-

---

*) Da aber diese Erklärung sich mit Ap. Gesch. 10, 44 nicht verträgt, so bemerkt Neander, daß die Empfänglichkeit der Samaritaner, welche bis zur Ankunft der Apostel noch mangelhaft gewesen sei, von diesen erst vollständig habe erweckt werden müssen.

**) V. 20 stimmt nicht mit der eignen Angabe des Apostels über seine Reisen Gal. 1, 17 zusammen. V. 26 kann nur von einem Zweifel der Apostel verstanden werden, den Lukas selbst als unbegründet bezeichnet.

gesetzt habe, da aber eine neue Verfolgung beabsichtigt wurde, nach Cäsarea geführt und nach Tarsus geschickt worden sei V. 26—30. Alle diese Nachrichten vereinigen sich in der Darstellung der bald nach der Bekehrung begonnenen Wirksamkeit des Paulus und fodern die Ausdehnung der Perikope bis V. 30, wo Lukas sich von der Person des Paulus hinweg zu einer allgemeinen Schilderung des Zustandes der Kirche wendet. Da der ganze Abschnitt den Apostel Paulus durchweg in der Wirksamkeit für das Evangelium darstellt, so eignet er sich zum Texte §. 25, 3. Einen allgemeinen Werth aber hat diese Erzählung nicht allein wegen ihres Zusammenhanges mit 9, 1—19 sondern auch wegen der Bedeutung der ersten Wirksamkeit des Paulus und seiner Aufnahme bei den Aposteln so wie seiner Aussendung für die Entwickelung der Kirche.

7. Ueber den Anfangspunkt vergl. §. 104, 9. V. 17 hat die Uebersetzung ungenau „bekümmerte" statt „nicht wußte," und V. 19 eben so „besinnete" statt „durchdachte." V. 25 u. 27 läßt sich mit der Vermuthung erklären, daß mit dem ersten Eintreten ein Eintreten in das Haus, mit dem zweiten ein Eintreten in das Zimmer gemeint sei*). V. 30 hat die Uebersetzung unrichtig „Ich habe vier Tage gefastet bis an diese Stunde" statt „Seit vier Tagen bis zu dieser Stunde, wo nämlich dieß geschah, hatte ich gefastet."

Der Abschnitt beginnt mit der Ankunft der Boten des Kornelius bei Petrus V. 17 u. 18, berichtet dann dessen Unterredung mit den Boten V. 19—22 und die Reise des Petrus zum Kornelius V. 23 u. 24, seinen Empfang bei demselben V. 25 bis 27 und zuletzt die gegenseitigen Anreden des Petrus und Kornelius V. 28—33. Alle diese Nachrichten setzen die Bekehrungsgeschichte des Kornelius mit Worten und Thaten des Kornelius und des Petrus fort, verhalten sich aber noch vorbereitend zu der Bekehrung selbst, da diese erst mit der Rede des Petrus von V. 34 an beginnt. Die Begrenzung der Perikope, deren Umfang zwar bedeutend ist, die aber viele Wiederholungen enthält, ist hiermit gesichert, vergl. §. 43, 2. Der Werth dieses Abschnittes als Text ist durch die unmittelbare Ableitung aller hier erzählten Worte und Thaten des Petrus und des Kornelius von den Gesichten, die Beiden 10, 1—16 geworden waren, begründet. Ueberdieß wird die Anwendung der dem Petrus im Gesicht gewordenen Einsicht auf den vorliegenden einzelnen Fall selbst dem Geiste zugeschrieben V. 19. Den allgemeinen Werth hat dieser Text schon wegen seines Zusammenhanges mit 10, 1—16 mit jenem Abschnitte gemein. Er bestimmt sich näher dahin, daß die dem Petrus im Gesicht gewordene noch unsichere Erkenntniß von der Zulässigkeit der Heiden durch Nachdenken zur Klarheit und zur That reift. Die Stellung dieser Perikope beruht auf ihrem Zusammenhange mit 10, 1—16.

8. Diese kurze Erzählung geht von ihrem Anfange bis zum Ende in genauem Zusammenhange fort, vergl. §. 104, 10.

Es wird hier berichtet, daß in Folge einer Weissagung des Propheten Agabos in Antiochien jeder der Jünger nach seinem Vermögen zur Hilfe der Christen in Judäa beigetragen habe, und daß die Sammlung durch Paulus und Barnabas an die

*) V. 28 entsteht die Frage, wie das dort erwähnte Verbot von einem σεβόμενος wie Kornelius gelten könne? De Wette bemerkt, daß bei dem κολλᾶσθαι hauptsächlich an das Essen und Trinken mit Fremden zu denken sei und zwar nach 11, 3.

Presbytern nach Jerusalem geschickt worden sei. Da die Weissagung ausdrücklich dem Geiste zugeschrieben wird V. 28, und das Geben der Christen in Antiochien so wie das Empfangen der Aeltesten in Jerusalem eine gemeinsame That der Christen ist, so eignet sich die Erzählung zum Texte §. 25, 3. Einen allgemeinen Werth hat sie, wenn sie gleich nicht grade einen Fortschritt in der Verbreitung der christlichen Kirche darstellt, doch schon durch die Art und Weise, in der sie die Gesinnung der ersten Christen bezeichnet. Ihre Stellung ist durch ihren Zusammenhang mit 11, 19—26 begründet.

9. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 104, 11. V. 19 muß bei dem „wegführen" (ἀπαχθῆναι) „zur Hinrichtung" hinzugedacht werden.

Die ersten Verse dieses Abschnittes V. 18 u. 19, welche sich auf die Befreiung des Petrus beziehen, hängen mit der folgenden Erzählung vom Tode des Herodes V. 20—23 in so fern zusammen, als die Verurtheilung der Wächter ein Beweis seiner Feindschaft gegen die Apostel und seiner Grausamkeit, sein Tod aber eine Strafe für diese wie für seinen gottlosen Hochmuth ist. V. 24 u. 25 sind für sich zu allgemein gefaßt um sich zur Perikope zu eignen, und lassen sich auch mit dem Folgenden nicht verbinden, wogegen sie in Verbindung mit V. 18—23 das Wachsthum der Kirche auch während der Verfolgung des Herodes und nach seinem Tode beschreiben. Der erste Theil des Abschnittes gewinnt für unsre Betrachtung lediglich durch die Bemerkung des Lukas, daß der Engel des Herrn den Herodes schlug, und durch den Grund, den er dafür angiebt, nämlich daß er Gott nicht die Ehre gab, den Werth eines Textes. Andrerseits enthält V. 24 eine Nachricht, in welcher schon wegen der allgemeinen und übersichtlichen Fassung Thatsächliches mit eignem Urtheil verbunden ist, und V. 25 stellt den Barnabas und Saulus in ihrer Berufsthätigkeit dar. Einen allgemeinen Werth aber hat dieser Abschnitt wegen seines engen Zusammenhanges mit 12, 1—17, wegen der Folgen des Todes des Herodes für die christliche Gemeinde und wegen der Schilderung des Wachsthums der Kirche V. 24 u. 25. Die Stellung dieser Perikope ist eben so sehr in ihrem Inhalte wie in ihrem Zusammenhange mit 12, 1 bis 17 begründet.

10. Mit diesem Abschnitte beginnt der Bericht über die erste Bekehrungsreise des Apostels Paulus, welche dieser in Begleitung des Barnabas unternahm Kap. 13 u. 14*).

Der Abschnitt erzählt, daß der Geist befohlen habe den Paulus und Barnabas abzusondern V. 1—3, daß dieselben demzufolge abgesandt, in Cyprus angekommen zuerst in der Stadt Salamis das Wort verkündigt haben V. 4 u. 5, und daß Paulus in Paphos bei dem Statthalter Sergius den Widerstand des Zauberers Elymas mit Blindheit bestraft habe V. 6—11, endlich daß der Statthalter dadurch gläubig geworden sei V. 12. Alle diese Nachrichten sind so genau verbunden, daß eine Trennung unzulässig erscheint. Dagegen gehört der weitere Reisebericht schon als Einleitung zu dem ausführlicheren Berichte über die Wirksamkeit des Apostels Paulus

*) Zu V. 2, wo ein vom Geist gegebener Befehl erwähnt wird, ohne daß gesagt ist, wie dieser Befehl ausgesprochen wurde, bemerkt de Wette, daß er von einem der Propheten in der Gemeinde ausgegangen sei, während Meyer an eine innere Ansprache des heil. Geistes denkt.

in Antiochien in Pisidien vergl. §. 55, 5. Da die Aussendung des Paulus und Barnabas V. 1—4 sehr bestimmt und wiederholt als Werk des Geistes dargestellt wird, und da die Ausgesandten nach V. 5 das Wort verkündigen, da die Handlung des Paulus V. 9 auch ausdrücklich vom Geiste abgeleitet wird, nach V. 11 einen wunderbaren Erfolg hat und nach V. 12 Glauben weckt, eignet sich dieser Abschnitt in mehrfacher Hinsicht zum Texte. Die Wichtigkeit des Anfangs der Bekehrungsreisen des Apostels Paulus für die christliche Kirche sichert überdieß seine allgemeine Bedeutung. Er findet hier seine angemessene Stellung, weil sein Inhalt der Bedeutung dieses Sonntages entspricht, und weil die Fortsetzung des Reiseberichts einer andern Reihe des Kirchenjahres zugewiesen worden ist.

11. Da die Stadt Lystra, welche bereits V. 6 u. 7 als das Ziel der Flucht der Apostel von Ikonium her angegeben ist, hier V. 8 noch einmal genannt wird, so kann die Perikope bei V. 8 unbedenklich beginnen. Vergl. 104, 12. V. 9 sind die Worte πίςιν ἔχει τοῦ σωθῆναι V. 9 falsch übersetzt „daß er glaubte, ihm möchte geholfen werden" statt „daß er glaubte, so daß ihm konnte geholfen werden"*).

Es wird erzählt, daß Paulus und Barnabas in Lystra nach der Heilung eines Lahmen als Götter verehrt V. 8—14, dann aber, nachdem sie das Volk zur Verehrung des lebendigen Gottes aufgefodert haben V. 15—17, von diesem auf Veranlassung einiger Juden gesteinigt worden seien V. 18—20. Alle einzelnen Vorfälle, welche hier berichtet werden, stehen offenbar in einem genauen Zusammenhange, der eine Trennung nicht zuläßt. Mit der zweiten Hälfte von V. 20 geht der Reisebericht auf einen andern Ort über und wird übersichtlicher, so daß die Perikope bei V. 20 (Mitte) geschlossen werden muß. Der Werth dieser Erzählung als Text ist durch die wunderbare Heilung, durch die unmittelbare Beziehung der Worte der Apostel auf den lebendigen Gott und durch das ausdrücklich hervorgehobene εὐαγγελιζόμενοι V. 15 gesichert. Einen allgemeinen Werth aber hat diese Erzählung schon als Darstellung einer der ärgsten Verirrungen des Heidenthums bei der ersten Entwickelung der Kirche und als Beweis der Kraft, mit welcher die Apostel derselben entgegentraten. Sie zeigt dabei die Neigung der Menschen von Abgötterei unmittelbar zur Verfolgung der Boten des Evangeliums überzugehen. Die Stellung dieses Abschnittes, welche hiernach durch seinen Inhalt begründet ist, beruht auch auf seinem Zusammenhange mit 14, 1—7.

12. V. 20 (Mitte) setzt den Bericht der Reise des Paulus und Barnabas ohne bestimmte Beziehung auf den vorangehenden Abschnitt fort. Vergl. über den Anfangspunkt auch die Erläuterung 11. V. 23 hat die Uebersetzung ungenau „ordneten" statt „nachdem sie erwählt hatten" (χειροτονήσαντες).

Dieser übersichtliche Bericht der Fortsetzung und Beendigung der ersten von Paulus in Begleitung des Barnabas unternommenen Bekehrungsreise stellt zwar die Wirksamkeit der Apostel an verschiedenen Orten, in Derbe, Lystra, Ikonium, Antiochien u. s. w. dar, doch sind die einzelnen Nachrichten dieses Berichts auch dem Ausdrucke

---

*) V. 13 ist das πυλῶνας von Einigen vom Thore des Tempels, von Andern von dem der Stadt, von noch Andern von dem des Hauses, in welchem Paulus und Barnabas waren, erklärt worden.

nach so verbunden, daß eine Theilung desselben unzulässig ist. Dazu kommt, daß alle hier von den Aposteln berichteten Worte und Thaten, wennauch an verschiedenen Orten gesprochen und gethan, doch den gemeinschaftlichen Charakter der zu Ende gehenden Reise tragen. Denn während einerseits die Verbreitung des Glaubens an Orten, die die Apostel nach dieser Erzählung zum ersten Male besuchen, in Derbe V. 21 und in Perge V. 25 nur kurz erwähnt wird, wird andrerseits das Bestreben und die Veranstaltungen der Apostel zur Befestigung der bereits Bekehrten im Glauben V. 22 u. 23, und dann der Empfang der Apostel bei ihrer Rückkehr sehr ausführlich und lebhaft beschrieben und berichtet V. 26—28. Der Schluß der Perikope bei Kap. 14, 28 ist durch die Einleitung zu der Versammlung in Jerusalem gesichert, mit welcher 15, 1 beginnt. Da die Apostel in diesem Abschnitte durchweg in der Thätigkeit für den Glauben, und zwar in der Verbreitung desselben unter Ungläubigen V. 21 u. 25, in der Sicherung seiner Fortdauer unter Gläubigen V. 22 u. 24 und in der Erinnerung und dem Dank gegen Gott für Beides V. 27 begriffen erscheinen, so ist der durchgreifende Werth dieser Erzählung als Text gesichert. Je mehre Orte der Wirksamkeit der Apostel dieser Bericht nun erwähnt, und je vielseitiger er diese Wirksamkeit selbst darstellt, um so umfassender bezeichnet er die Zustände und die Entwickelung der christlichen Kirche in ihrer ersten Zeit, und desto größer ist auch sein allgemeiner Werth, mit welchem er auch der Bedeutung dieses Sonntages sehr genau entspricht. Wegen der übersichtlichen, zusammenfassenden Haltung, durch welche dieser Bericht sich von der Erzählung 14, 8—20 sehr bestimmt unterscheidet, kann er ohne Rücksicht auf seinen Zusammenhang mit derselben mit ihr auf denselben Sonntag zusammengestellt werden.

13. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 104, 13.

Es wird hier berichtet, daß die Apostel und Presbytern in Jerusalem mit der ganzen Gemeinde beschlossen haben durch den Paulus und Barnabas und einige Andre, welche sie erwählten, einen Brief V. 23—29, der im Wesentlichen (V. 29) mit dem Rathe des Jakobus V. 20 übereinstimmte, abzusenden, daß dieser Brief, nach Antiochien gebracht, dort große Freude verursacht habe V. 31, und daß die Abgesandten, mit Ausnahme des Silas, des Paulus und Barnabas, nach Jerusalem zurückgekehrt seien V. 32—35. Mit diesen durchaus zusammenhängenden Nachrichten schließt der Bericht über die Versammlung in Jerusalem, demnach auch die Perikope, vergl. §. 43, 2. Ueber den Werth dieses Abschnittes, besonders des Verses 28 als Text vergl. §. 104, 13. Der allgemeine Werth der ganzen Erzählung von der Versammlung in Jerusalem gewinnt hier noch eine besondre Bestimmung durch den Bericht über den Eindruck des Beschlusses der Versammlung und die Aufnahme, welche er fand. Mit den Bemerkungen zu dem ersten Theile dieses Berichtes ist die Stellung dieser Perikope bereits begründet.

14. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 104, 14*).

*) V. 16 muß im Anfange hinzugedacht werden „an einem anderen Tage." Der Ausdruck πνεῦμα πύθωνος V. 16 bezeichnet einen Wahrsagergeist. Die Besessene ist als Wahnsinnige, nicht als Betrügerin zu denken.

Es wird hier berichtet, daß Paulus eine Wahnsinnige, die durch ihre Weissagungen ihren Herren Gewinn brachte, geheilt habe V. 16—18, daß Paulus und Silas deshalb von jenen Herren angeklagt, von den Obern in das Gefängniß geworfen V. 19—24, darauf durch ein Erdbeben in der Nacht befreit worden seien V. 25 u. 26, und daß der darüber erschrockene Gefängnißwächter von Paulus beruhigt, bekehrt und getauft, die Apostel zu sich in das Haus geführt habe V. 25—34. Mit V. 34 schließt der bis dahin ununterbrochen fortgehende Bericht über die Bekehrung des Kerkermeisters und die Veranlassung derselben und mit diesem auch der Bericht über die eigentlich apostolische Wirksamkeit des Apostels Paulus in Philippi vollständig ab. Die Perikope kann deshalb hier um so mehr geschlossen werden, als das Folgende zwar auch noch Ereignisse berichtet, die mit der Befreiung der Apostel zusammenhängen, aber seinem allgemeinen Gehalte nach von dem Bisherigen verschieden ist §. 99, 2. Der Werth des vorliegenden Abschnittes als Text ist nicht allein durch die Wunder, welche er berichtet, sondern auch durch die wiederholten Anrufungen des Namens Jesu V. 18 und V. 30—32, so wie durch das Gebet der Apostel V. 25 gesichert. Einen allgemeinen Werth hat diese ganze Erzählung nicht allein wegen der Bedeutung des Orts, an welchem das Berichtete geschah, für die erste Entwikkelung der Kirche sondern auch wegen der Bedeutung des Apostels Paulus und seiner hier erwähnten Schicksale und Thaten für dieselbe. Mit dieser allgemeinen Seite fodert dieser Abschnitt die ihm hiermit angewiesene Stellung.

15. Dieser Abschnitt, welcher zwischen zwei von uns oben ausgeschlossenen §. 33, 5 liegt und zu dem Berichte über die Rückreise des Apostels Paulus nach Jerusalem gehört, ist von dem vorangehenden nur in so fern abhängig, als er einen besonderen Vorfall auf dieser Rückreise erzählt und der Ort dieses Vorfalls, Troas, bereits V. 6 genannt wird. V. 10 ist mit der Erklärung der Worte „denn seine Seele ist in ihm" auch streitig, ob Paulus hier eine Wunderthat vollbracht oder nur durch Darlegung des wirklichen Zustandes des Herabgestürzten getröstet habe.

Lukas erzählt hier, daß bei einer Versammlung in Troas, in welcher Paulus länger sprach, ein Jüngling herabgestürzt sei, daß Paulus zu demselben hinabgegangen und gesagt habe, daß er lebe, und daß dann, nachdem Paulus die Reden in der Versammlung noch fortgesetzt habe, der Jüngling lebend in dieselbe zurückgeführt worden sei. Da die Ausdrücke παρέτεινε τὸν λόγον V. 7 und κλάσας ἄρτον V. 11 sehr bestimmt auf eine gottesdienstliche Bedeutung der Handlung hindeuten, so kann kein Zweifel sein, daß das Evangelium den Inhalt der Rede des Paulus bildete, und Paulus hier in und für den Glauben wirkte. Einen allgemeinen Werth hat die Erzählung in so fern, als sie das Wirken und Handeln der Apostel für die erste Entwickelung der Kirche in dem besondern Falle bezeichnet, daß bei ihren Reden ein Unfall eintrat, der einerseits das Leben des Betroffenen bedrohte, andrerseits das Wirken des Apostels selbst störte. Sie zeigt eben so die Liebe und Theilnahme wie die Kraft und Besonnenheit, mit welcher Paulus auch in diesem Falle handelte.

XVIII. Sonntag nach Trinitatis.
(Vierter Sonntag der vierten Reihe.)
Bibelfest. §. 21, 2.

§. 106. Die Lehre, §. 19, 2.

1.	Matth.	13, 1—23; Mk. 4, 1—20; Luk. 8, 4—15.	Das Gleichniß vom Saamen und den verschiedenen Arten des Ackers.
2.	Ap. G.	4, 1—12.	Petrus heilt einen Lahmen. Abschn. 3.
3.	"	7. 54 — 8, 3.	Tod des Stephanus.
4.	"	10, 34—48.	Petrus bekehrt den Kornelius. Abschn. 3.
5.	1. Kor.	1, 10—25.	Ich ermahne Euch, daß Ihr allzumal einerlei Rede führet.
6.	"	11, 17—26.	Mißbräuche bei den gottesdienstlichen Versammlungen. Abschn. 1.
7.	Gal.	1, 6—10.	Es ist kein andres Evangelium.
8.	Jakob.	1, 19—27.	Ermahnungen in Hinsicht des Wortes Gottes.

1. Der Anfang dieser Perikope ist durch die einleitenden Zeit- und Ortsbestimmungen, mit welchen sie in allen drei Evangelien beginnt, gesichert und fällt mit dem Anfange eines synoptischen Abschnittes zusammen. Das *διὰ τοῦτο* Matth. 13, 13 unterliegt einer in den Sinn der ganzen Rede eingreifenden Zweideutigkeit. Es wird gewöhnlich „darum weil" erklärt und auf das Folgende, von de Wette aber auf das Vorige bezogen. Nach der ersten Erklärung ist das Reden in Gleichnissen der Grund davon, daß das Volk die Geheimnisse des Reiches Gottes nicht erkennt, nach der zweiten ist das Nichterkennen der Geheimnisse des Reiches Gottes beim Volke Grund des Redens in Gleichnissen. Die letzte Erklärung ist passender und wird schon durch V. 11 unterstützt, da in diesem Satze der Gedanke liegt, daß das Nichterkennen des Volkes der Grund des Redens Jesu in Gleichnissen ist*). Das Bedenken gegen diese Erklärung, daß die Jünger das eben gesprochene Gleichniß nicht verstanden und sich dadurch auch unfähig zeigten die Geheimnisse des Reiches Gottes zu fassen, läßt sich durch die Vermuthung heben, daß das Volk nur für eine Erkenntniß in Gleichnissen fähig war und eine Fassung des eigentlichen Sinnes auch durch die Erklärung Christi nicht erlangen konnte, während die Jünger den eigentlichen Sinn der Gleichnisse, wennauch nur durch und mit Hilfe seiner Erklärung, fassen konnten**). In der Auslegung des Gleichnisses ist Lukas in so fern klarer als die beiden Andern, als er dieselbe V. 11 mit der Grundvorstellung, dem Saamen, beginnen läßt.

Dieser Abschnitt umfaßt drei Theile, das Gleichniß von dem Saamen und den verschiedenen Arten des Ackers selbst Matth. 13, 1—9 und Parall., das Zwischengespräch mit den Jüngern V. 10—17 und Parall., und die Auslegung des Gleichnisses V. 18—23 und Parall. Die Auslegung gehört mit dem Gleichnisse nothwendig zusammen. Das Zwischengespräch geht zwar von dem Gegenstande des Gleichnisses und der Auslegung etwas ab, betrifft aber auch im Allgemeinen die Mittheilung der höheren Erkenntniß an die Menschen und die Empfänglichkeit dersel-

*) Bei jener Erklärung wird der folgende Satz *ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσι* entweder wie gewöhnlich so erklärt, daß er als Grund des Redens in Gleichnissen angesehen wird, oder daß er gradehin, wie von Olshausen, mit Rücksicht auf Mk. 4, 12 und Luk. 8, 10 als Absicht des Redens in Gleichnissen gefaßt wird. Mit Recht bemerkt dagegen de Wette, daß der Satz *ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσι* sich schon dem Zusammenhange nach nicht füglich von dem Erfolge oder der Absicht verstehen läßt. Dazu kommt, daß, wenn man das *ὅτι* nach jener Erklärung des *διὰ τοῦτο* noch für den Grund nehmen will, die Unkenntniß des Volkes zugleich als Grund und als Absicht des Redens in Gleichnissen angegeben wird.

**) Mk. 4, 12 und Luk. 8, 10 geben der Rede Christi durch das *ἵνα βλέποντες μὴ ἴδωσι* hier eine härtere Wendung als Matthias durch das *ὅτι*: denn das *ἵνα* muß, wenn nicht gradehin von der Absicht des Redens in Gleichnissen, doch von der Wirkung desselben verstanden werden, und bezeichnet auch bei dieser Auffassung die Unfähigkeit des Volkes in noch größerem Maaße als das *ὅτι* des Matthäus.

ben für die Erkenntniß, und es gestattet schon wegen seiner Stellung zwischen den beiden zusammengehörigen Theilen des Abschnittes keine Theilung. Die folgenden Theile des synoptischen Abschnittes enthalten zwar auch Gleichnisse, welche, wie Mk. 4, 26—29 und Matth. 13, 24—30, sogar zum Theil auf demselben Bilde beruhen wie das vorliegende; allein der eigentliche Sinn dieser Gleichnisse ist von dem des vorliegenden eben so verschieden als der Sinn jedes dieser Gleichnisse von dem des andern, so daß sie eine besondere Auffassung zulassen und eine andre Stellung fodern. Was nun aber die Stellung dieser Perikope betrifft, so ist das Wort Gottes, welches hier durch Vergleichung mit dem Saamen und den verschiedenen Arten des Ackers nach seinem Wesen und seinen durch die verschiedene Empfänglichkeit des Menschen bedingten Wirkungen beschrieben wird, von der Lehre, auf welche die Bedeutung dieses Sonntages sich gründet, zwar in so fern verschieden, als es durchaus vollkommen und fehllos, die Lehre aber jederzeit mit Unvollkommenheiten behaftet und darum der Verbesserung fähig ist; es wird aber nicht anders als in und mit der Lehre überliefert, und die letztere ist, zumal nach protestantischen Begriffen, durchaus an das Wort Gottes, wie es in der ursprünglichsten Darstellung der Lehre, der Schrift, enthalten ist, gebunden. Demnach gilt Alles, was hier vom Worte Gottes gesagt ist, auch von dem wesentlichen und wahren Gehalt aller Lehre und von andern Regungen und Aeußerungen des kirchlichen Lebens nur in so fern, als sie wie an das Wort Gottes so auch an die Lehre gebunden und von dieser abhängig sind. Auf diese Weise entspricht der Inhalt dieses Gleichnisses der Bedeutung dieses Sonntages sehr genau, da es eben das eigentliche Wesen und die Wirkungen des wesentlichen Gehaltes aller Lehre betrifft, aber auch durchaus bei der Vorstellung des Wortes, als des Mittels der Mittheilung oder der Wirksamkeit auf Andre, stehen bleibt ohne irgend auf den Inhalt des Wortes Gottes oder der in Christo offenbaren Wahrheit einzugehen.

2. Ueber den Anfangspunkt dieses Abschnittes vergl. §. 105, 1 *).

Er setzt die Erzählung von der Heilung des Lahmen damit fort, daß die Priester, der Hauptmann und die Sadducäer die Apostel noch am Abend verhaften ließen, aber Viele gläubig wurden V. 1—4, und daß am andern Morgen Petrus vor dem versammelten hohen Rathe V. 5—7 die Heilung für eine Handlung im Namen Jesu V. 8—10 und dabei die ganze Bedeutung der Erscheinung Jesu als des alleinigen Heils aller Menschen erklärte V. 11 u. 12. V. 1—4 muß bei Bildung der Perikopen mit V. 5—12 zusammengefaßt werden, weil jene Verse mit Ausnahme der kurzen Angabe V. 4 nur Thaten und Reden Ungläubiger berichten. Die Rede des Petrus führt Luk. V. 8 so ausdrücklich auf den heiligen Geist zurück, daß ihr Werth als Text schon dadurch gesichert ist. V. 13 schildert zwar den Eindruck der Rede des Petrus, leitet aber auch zur folgenden Erzählung über und gehört deshalb

*) Die Anführung des Annas als Hoherpriester V. 6 kann nur uneigentlich oder als Irrthum erklärt werden. V. 12 ist σωτηρία jedenfalls vom geistigen Heile, nicht, wie einige Exegeten wollen, vom leiblichen oder der Gesundheit zu verstehen.

mehr zu jener. Der Endpunkt rechtfertigt sich demnach durch §. 43, 2. Die allgemeine Bedeutung hat dieser Abschnitt mit allen Theilen dieser ganzen Geschichte (§. 104, 1) gemein. Die Hohheit und Herrlichkeit Christi wird von Petrus hier noch in andern Beziehungen und bestimmter dargestellt als in der vorangehenden Rede vor dem Volke. Die Stellung dieser Perikope ist wegen ihres genauen Zusammenhanges mit der ganzen Erzählung 3, 1 — 4, 31 durch unsre Regel §. 47 gefodert.

3. In diesem Abschnitte wird die Geschichte der Verfolgung des Stephanus mit der Erzählung seines Todes, seiner Bestattung und einiger Nebenumstände fortgesetzt. Die lebhafte Schilderung des Eindrucks der Rede des Stephanus 7, 54 schließt sich zwar der Rede selbst unmittelbar an, kann aber mit derselben nicht in Eine Perikope verbunden werden, weil die Rede selbst schon für sich allein den Umfang einer Perikope bei Weitem übersteigt, vergl. §. 55 bis 57*). De Wette schließt wie Griesbach den Abschnitt, dessen Anfangspunkt beide bei 7, 54 annehmen, wo diese Perikope beginnt, bei 8, 1 ab, giebt aber selbst eine Beziehung von 8, 1—3 auf das Vorige zu. Diese ist zunächst offenbar in der ersten Hälfte von 8, 1 und tritt noch entschiedener in der Nachricht von der Bestattung des Stephanus 8, 2 hervor, welche streng genommen die Geschichte des Stephanus erst beschließt. Aber auch die allgemeinen Nachrichten von der Verfolgung der Christen in Jerusalem, ihrer Zerstreuung und von dem Zurückbleiben der Apostel in der ersten Hälfte V. 1, und die von der fortgesetzten Verfolgung der Christen durch Saulus V. 3 haben eine Beziehung auf die Geschichte des Stephanus, da sie die Vergrößerung und Ausdehnung der gegen diesen gerichteten Verfolgung darstellen, und da 8, 3 die Bemerkung über Saulus, mit welcher 8, 1 beginnt, vervollständigt. Andrerseits wird der wesentliche Inhalt 8, 1—3, so weit er zum Verständniß des Folgenden nöthig ist, V. 4 wiederholt.

Wir sind um so mehr berechtigt diese Perikope bis 8, 3 auszudehnen, als die Verse 1—3 die Erzählung vom Tode des Stephanus erläutern, vervollständigen und für sich der wesentlichen Eigenschaften eines Textes entbehren. Die Erzählung von dem Tode des Stephanus selbst und den Worten, die er bei demselben gesprochen, hat nun nicht allein durch den Inhalt dieser Worte und durch deren, insbesondre nach unsrer Erklärung von V. 60, einleuchtende Uebereinstimmung mit Worten des sterbenden Erlösers sondern auch durch die ausdrückliche Bemerkung des Berichterstatters über die Entstehung der Worte des Stephanus V. 55 den Werth eines Textes. Ueber die allgemeine Bedeutung der Geschichte des Stephanus vergl. §. 105, 4. Da die Rede des Stephanus wegen ihres Inhaltes dem Advent angehört, so muß die Erzählung seines Todes der Erzählung seiner Anklage als Perikope unmittelbar folgen. Da nun jene Erzählung §. 105, 4 ihre Stellung gefunden hat, so ist diese Perikope durch unsre Regel §. 47 an diesen Sonntag gewiesen.

4. Durch die Einleitung zur Rede des Petrus und den Anfang derselben selbst ist der Anfang der Perikope bei V. 34 unbedingt gesichert**). V. 36 ist die Konstruktion des τὸν λόγον zweifelhaft: die beste Verbindung scheint die von de Wette angegebene, mit καταλαμβάνομαι

---

*) V. 55 bezeichnet den Zustand, in welchem Stephanus den Himmel sah, nicht recht deutlich, kann aber nur von einem visionären Zustande verstanden werden. V. 60 sollte die Uebersetzung statt „Behalte ihnen diese Sünde nicht" heißen „Wäge ihnen diese Sünde nicht dar" d. i. rechne sie ihnen nicht zu.

**) Die Worte ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην V. 35 beziehen sich so sichtbar auf die frühere Schilderung der Frömmigkeit, welche Kornelius schon vor seiner Bekehrung bewiesen hatte, daß das δεκτός nicht anders als „annehmlich" verstanden werden kann, und der ganze Satz auf die Zuläſſigkeit der Aufnahme der Nichtjuden in das Reich Gottes

V. 34*). V. 37 läßt die Uebersetzung das Subst. ῥῆμα, „Ding, Thatsache" ganz unbeachtet und nimmt der Rede durch das bloße „die" ihre Bestimmtheit.

Dieser ganze Abschnitt zerfällt in zwei Theile, von denen der erste die Rede des Petrus V. 34—43, der andre die Folgen derselben V. 44—48 enthält. Die Rede des Petrus geht im geschlossenen Zusammenhange von Anfang bis Ende fort. Denn Petrus verkündigt in derselben, ausgehend von der ihm jetzt gewordenen Gewißheit, auf der seine gegenwärtige Handlung beruht V. 34 u. 35, die Sendung der Lehre von dem Frieden aller Völker durch Christum und geht von dieser zu den wichtigsten Thatsachen aus dem Leben und Wirken Christi bis zu seiner Auferstehung und seinem Befehle ihn zu verkündigen über, indem er auf das Zeugniß der Propheten hinweist V. 36—43**). Mit der ganzen Rede des Petrus muß der zweite Theil des Abschnittes um so mehr verbunden werden, als Petrus nach V. 44 und 11, 15 durch das Fallen des Geistes auf die Zuhörer gradehin unterbrochen wird. Dagegen ist der Schluß der Perikope bei V. 48 nach §. 43, 2 zulässig, weil hier die Erzählung von der Bekehrung des Kornelius selbst zu Ende geht. Der Werth dieses Abschnittes als Text ist gleich sehr durch den Inhalt der Rede des Petrus, als durch ihre Wirkungen und ihre Veranlassung gesichert. Der Inhalt und die Wirkungen dieser Rede haben die allgemeine Bedeutung mit dem ganzen Berichte über die Bekehrung des Kornelius gemein. Die Perikope, welche Beides umfaßt, nimmt diese Stelle, wenn nicht wegen der Bedeutung dieses Sonntages, doch wegen ihres Zusammenhanges mit jenem längeren Berichte in Anspruch. §. 47.

5. Da 1, 10 die erste Ermahnung (1, 10 — 4, 21) beginnt, welche Paulus in diesem Briefe den Korinthern ertheilt, so unterliegt der Anfangspunkt der Perikope keinem Bedenken. Unsicher ist hier die Auslegung der Bezeichnung der verschiedenen Parteien in Korinth V. 12***). Für den homiletischen Gebrauch reicht die einleuchtende Gewißheit, daß Paulus hier von Parteien in der korinthischen Gemeinde spricht, hin. V. 17 ist der Ausdruck σοφίᾳ λόγου bald nur auf die Form der Rede, bald nur auf den Inhalt und zwar auf philosophischen, bald auf Beides bezogen worden. Die letzte, von Billroth herrührende, Auslegung wird auch von de Wette

---

bezogen werden muß. Mit Recht bezeichnet daher de Wette die Erklärung dieses Verses von einer Anerkennung des gleichen Werthes aller Religionen, der christlichen wie der nichtchristlichen, als den höchsten exegetischen Leichtsinn.

*) Einige Exegeten haben das τὸ γενόμενον ῥῆμα V. 37 als Apposition zu τὸν λόγον angesehen. Dieß erscheint aber schon wegen der Stellung der Worte unstatthaft. Besser ist eine andre Erklärung, nach welcher ὑμεῖς οἴδατε V. 37 das Vorangehende wieder aufnimmt und näher bestimmt. Allein bei dieser Erklärung treten die Worte εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην V. 36 zu sehr zurück, wie de Wette bemerkt. Anders verbindet Meyer, indem er die drei Akkusative τὸν λόγον V. 36, τὸ γενόμενον ῥῆμα V. 37 und Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ als auf gleiche Weise von ὑμεῖς οἴδατε V. 37 abhängig faßt, was möglich aber etwas gewagt ist.

**) Jede Theilung dieser Rede ist schlechthin unstatthaft, und die Abtheilung der herkömmlichen Perikope bei V. 41 durchschneidet den Gedankengang auf störende und durchaus willkührliche Weise.

***) Einige finden in diesem Verse die Bezeichnung von wirklichen Parteien, Andere meinen, Paulus habe die hier angegebenen Namen nur substituirt. Von den Ersteren denken Einige bei den vier angegebenen Namen auch an vier Parteien, Andre aber meinen, daß nur die drei ersten Namen auf wirkliche Parteien gehen, und verstehen die Worte ἐγὼ δὲ τοῦ Χριστοῦ von den Christen als solchen. Diese Meinung ist neuerdings besonders von Räbiger (Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe an die korinthische Gemeinde [Breslau 1847] S. 31—59 wieder vertheidigt worden.

gebilligt und ist wohl die angemessenste. V. 22 faßt de Wette als Erläuterung zu διὰ τῆς μωρίας V. 21. Richtiger aber sieht Meyer V. 22 u. 23 als parallelen Satz zu V. 21 an. V. 23 faßt auch de Wette als Nachsatz von V. 22. In der Uebersetzung sollte V. 23 statt „Wir aber predigen" stehen „so predigen wir hingegen."

Paulus ermahnt hier die korinthischen Christen insgesammt einerlei Rede zu führen und in demselben Sinne und in derselben Meinung vollkommen zu sein V. 10, giebt die Veranlassung zu dieser Ermahnung an V. 11 u. 12, und zeigt die Unzulässigkeit der in Korinth entstandenen Spaltungen mit Hinweisung auf die Einheit Christi und mit der Erinnerung, daß alle Christen auf Christi Namen getauft sind V. 13. Er dankt Gott, daß er selbst nur Wenige getauft habe V. 14—16, und fügt hinzu, daß er nicht gesandt sei zu taufen sondern das Evangelium zu verkündigen, und zwar nicht in der Rede der Weisheit V. 17, weil das Wort des Kreuzes den Verlornen eine Thorheit, den Geretteten aber eine Kraft Gottes ist V. 18, weil die Weisheit der Welt vor der Weisheit Gottes verschwindet V. 19 u. 20, und weil es Gott gefallen hat die Gläubigen durch die Thorheit der Predigt zu retten V. 21. Hierauf aber sagt er, daß er, da die Juden Zeichen fodern und die Griechen Weisheit suchen, Christum als Gekreuzigten, der den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit, den Berufenen aber eine Kraft und Weisheit Gottes sei, predige. Griesbach setzt bei V. 17 ab, und de Wette folgt diesem so, daß er 1, 17 — 3, 4 als Vertheidigung des kunstlosen Vortrags des Apostels betrachtet. Meyer faßt V. 17—31 als besondern Abschnitt. Indeß erscheint de Wette's Auffassung keinesweges gesichert, da V. 17 eine Absicht des Apostels seinen kunstlosen Vortrag zu vertheidigen gar nicht ausdrückt, vielmehr nur den im Vorigen bereits angeregten Gedanken, daß der Apostel wenige getauft habe, weiter ausführt. Hingegen läßt sich, da Paulus lediglich in Beziehung auf die Spaltungen in Korinth gesagt hat, daß er Wenige getauft habe, vermuthen, daß auch V. 17—25 noch in Beziehung auf dieselben, also auch auf die Ermahnung V. 10 steht. In der That bezeichnet der Apostel mit dem εὐαγγελίζεσθαι das Einigende und Gleiche der apostolischen Wirksamkeit im Gegensatz zu den erwähnten Spaltungen. Auch ist V. 11—16 für sich unvollständig, da hier zwar die Veranlassung zu der Ermahnung V. 10, aber nicht der Inhalt der gleichen Rede angegeben wird, welche die Christen führen sollen. Eben diesen aber legt Paulus V. 17—25, insbesondre V. 17 u. 18 u. 23 dar und ergänzt damit die Ausführung der Ermahnung V. 10. Auf diese Weise ist die Ausdehnung der Perikope V. 10—25 schon vom rein exegetischen Standpunkte aus zulässig, in homiletischer Hinsicht aber durchaus begründet und nothwendig. Das Folgende V. 26—31 schließt sich diesem Abschnitte zwar als Beweis für den Satz V. 25 an, allein dieser Satz steht selbst mit dem Hauptgedanken des Abschnittes in einem nur mittelbaren Zusammenhange, §. 89, 11. Demnach ist der Endpunkt der Perikope bei V. 25 gesichert. Dieser Abschnitt enthält zwar V. 11 u. 12, 14—16 und V. 22 viele persönliche und örtliche Elemente; indeß hat nicht nur die Ermahnung, mit welcher er anfängt V. 10, sondern auch die Begründung derselben durch die Einheit Christi, endlich aber auch die Bestimmung des einigen Inhalts aller

christlichen Lehre und Rede V. 17—25 einen durchaus allgemeinen Werth. Da nun eben diese allgemeinen Elemente des Abschnittes wesentlich die christliche Lehre betreffen, und zwar so, daß sie den Einen Inhalt derselben bestimmen und die Lehre als die Christen einigend darstellen, so entspricht die Perikope durchaus der Bedeutung dieses Sonntags und findet hier ihre angemessene Stellung.

6. Mit 11, 17 geht Paulus zu einer neuen Rüge über. Das τοῦτο δὲ V. 17 bezieht sich zwar auf das Vorangehende, aber der Tadel, welchen Paulus hier sogleich ausspricht, ist auch ohne Zuziehung desselben verständlich*). V 20 muß als eine zweite Rüge verstanden werden, so daß der Apostel hier die V. 18 mit πρῶτον begonnene Zählung mit οὖν fortsetzt**). V. 23 stehen die Worte ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου in einem bestimmten Gegensatze zu dem ἴδιον V. 21, welcher schon durch das ἐγὼ angedeutet und in der Uebersetzung zu wenig bezeichnet ist. V. 24 drückt die Uebersetzung die unächten Worte λάβετε φάγετε mit aus. V. 26 setzt sie statt des Indicat. καταγγέλλετε den Imperativ „sollt ihr des Herrn Tod verkündigen" und legt einen den Worten fremden Gedanken ein.

Der Apostel tadelt hier nach der allgemeinen Bemerkung, daß die Korinther ihre Versammlungen nicht in einer Weise halten, die zu ihrer Besserung beiträgt, das Verhalten derselben in ihren Versammlungen zuerst deshalb, weil in diesen Versammlungen Streitigkeiten vorkommen V. 18 u. 19, dann aber auch weil sie das Mahl des Herrn nicht auf die rechte Weise feiern V. 20 u. 21, und führt gegen diesen Mißbrauch zwei Gründe an, nämlich daß sie durch dieses Betragen der Gemeinde Gottes nicht die schuldige Achtung beweisen V. 22, und dann daß das von ihm eingeführte Mahl vom Herrn selbst herrühre, V. 23. Er beweist dann dieses, daß das heilige Mahl ein Mahl des Herrn sei, daraus, daß der Herr selbst es gestiftet habe V. 23—25, und daß sie selbst bei jeder Feier des heiligen Mahles den Tod des Herren verkündigen V. 26. Mit diesem Verse schließt die Gedankenreihe des Apostels noch nicht ab, geht vielmehr bis V. 34 fort. Die Ausdehnung der Perikope von V. 17—34 würde jedoch zumal bei der Bedeutsamkeit des Inhaltes dieses Abschnittes das zuläßige Maaß des Umfangs der Perikopen überschreiten. Die aus diesem Grunde nöthige Theilung des ganzen Abschnittes in zwei Perikopen fällt nun auf V. 26, weil Paulus, nachdem er bis dahin seine Rügen ausgesprochen und entwickelt hat, von V. 27 an Folgerungen aus der zweiten ableitet. Vergl. über diese Theilung auch §. 43, 2***). Der Abschnitt enthält, in sofern er von Mißbräuchen der korinthischen Gemeinde ausgeht, mehrere lokale und partikuläre Beziehungen, hat jedoch nicht allein mit dem Tadel dieser Mißbräuche einen allgemeinen Werth, in sofern diese Mißbräuche sich zu jeder Zeit wiederholen, sondern auch mit den Andeu=

---

*) V. 18 ist das σχίσματα auf die Kap. 1 erwähnten Spaltungen bezogen worden. Doch erklärt de Wette dieses Wort hier richtiger ganz allgemein. V. 19 wird das δὲ am besten von einer historischen Nothwendigkeit verstanden und das αἱρέσεις ist wahrscheinlich nur ein andrer Ausdruck für σχίσματα.

**) Meyer und andre Ausleger wollen eine zweite Rüge erst in Kap. 12, 1 erkennen. Diese letztere Auffassung widerstrebt aber der Absicht und dem Inhalte von K. 12 ff. Das ἔστι entspricht hier unserm „so heißt das" und ist ungenau übersetzt. Das μεθύει V. 21 ist in einem weiteren Sinne vom Genießen in Ueberfluß zu verstehen.

***) Die Begrenzung der herkömmlichen Perikope bei V. 23 und V. 32 ist auch hier durchaus störend und willkührlich.

tungen, welche er über das rechte Verhalten der Christen in ihren Versammlungen giebt. Die Versammlungen, von denen der Apostel hier spricht, müssen schon deshalb als gottesdienstliche gedacht werden, weil der Apostel hier das heilige Abendmahl erwähnt, dieses aber in der apostolischen Zeit die Spitze jedes Gottesdienstes bildete. Da demnach der allgemeine Inhalt des Abschnittes das Verhalten der Christen im Gottesdienste betrifft, so entspricht er wesentlich der Bedeutung des folgenden Sonntages. Doch muß er als Perikope auf diesen Sonntag gestellt werden, weil der größere Abschnitt V. 17—34 in zwei Perikopen zerfällt, die beide unter sich so eng zusammen hängen, daß sie nach §. 47 im Kirchenjahre aufeinander folgen müssen. Ueberdieß steht die erste dieser Perikopen zu der Bedeutung dieses Sonntages wenigstens in sofern in einer nahen Beziehung, als die Lehre und deren Verkündigung einen wesentlichen, ja den ausgedehntesten Theil des protestantischen Gottesdienstes bildet.

7. Mit V. 6 beginnt Paulus nach dem Gruße und der Anrede V. 1—5 die Erörterung des eigentlichen Lehrgehalts seines Briefes an die Galater. V. 6 ist die Beziehung des *καλέσαντος* auf Gott wahrscheinlicher als die auf Christum. V. 7 verneint Paulus die Möglichkeit eines wahren Evangeliums, welches dem von ihm verkündigten entgegensteht*). V. 8 bestimmt das *παρὰ* (gegen) den Sinn des *ἕτερον εὐαγγέλιον* V. 6 näher als eines der Lehre des Apostels entgegengesetzten. Luther's Uebersetzung „anders" ist ungenau.

Paulus sagt hier in Beziehung auf die Aufnahme, welche judenchristliche Irrlehrer bei den Galatern gefunden hatten V. 6, daß die Lehre derselben nicht ein andres Evangelium sondern durchaus falsch sei V. 7, daß auch ein Engel, der eine der seinigen entgegentretende Lehre verkündige V. 8, und jeder Mensch, der dieß thue V. 9, ein Fluch sein müsse, fügt zur Erklärung dieser strengen Behauptung hinzu, daß er jetzt nicht Menschen zu gewinnen und zu gefallen suche sondern Gott, und, wenn er jenes thäte, Christi Diener nicht wäre. Im Folgenden V. 11—2, 21 bespricht Paulus die hier aufgestellten Behauptungen zwar noch weiter, wendet sich jedoch zu einer nähern Nachweisung der V. 6—10 ausgesprochenen Behauptungen, so daß der Endpunkt der Perikope bei V. 10 nach §. 43, 2 zuläßig ist. Sie bezieht sich zwar durchweg auf die Irrlehre, welche bei den galatischen Christen Eingang gefunden hatte, und ist in sofern partikulär; sie enthält aber V. 7 auch die ganz allgemeine Behauptung, daß die christliche Lehre an und für sich einig und gleich ist. Dieser allgemeine Inhalt des Abschnittes betrifft nun, indem er eine wesentliche Eigenschaft der Lehre hervorhebt, diese selbst und fodert demnach die dieser Perikope hiermit angewiesene Stellung.

8. Das *ὥςε* V. 19 setzt zwar dem Anscheine nach, als Folgerungspartikel, diesen Vers mit dem Vorigen in eine genaue, unzertrennliche Verbindung: allein es ist schon diplomatisch keineswegs gesichert, und hat die Variante *Ἴςτε* zur Seite, welche, wenn gleich auch bedenklich, das Folgende als eine neue Ermahnung sehr bestimmt bezeichnet. Da überdieß die Ermah-

*) De Wette erklärt mit Anderen: Welches (Evangelium) kein anderes ist oder seiner Natur nach keine andere Fassung und Darstellung verträgt. Richtiger bezieht Meyer die Worte *ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο* auf die beiden Worte *ἕτερον εὐαγγέλιον*, so daß der Sinn ist: „Welches (andere Evangelium) kein anderes Evangelium ist," und Paulus dann sagt: „außer es giebt gewisse Leute, welche ꝛc."

nung schnell zu sein zum Hören und langsam zu sein zum Reden und zum Zorn mit der Ermahnung V. 13, welche im vorangehenden Abschnitte ausgeführt wird (vergl. §. 90, 15), an und für sich in gar keinem logischen Zusammenhange steht, so muß V. 19 ff. als von dem Vorigen unabhängig, das ὥςε also entweder für unächt angesehen oder in einem weiteren Sinne gefaßt werden, in welchem es lediglich den Uebergang zu einem neuen Gedanken bezeichnet. Die Ermahnungen V. 19 sind zwar wie deren weitere Ausführung Kap. 3, 2 u. 14 zeigt, mit bestimmter Beziehung auf das Verhalten zum Worte Gottes und dessen Verkündigung zu verstehen und wahrscheinlich gegen eine üble Gewohnheit unter den Lesern des Briefes gerichtet, und knüpfen in sofern an die Erwähnung des Wortes Gottes und die Berufung der Christen durch dasselbe V. 18 an. Allein auch diese Beziehung von V. 19 auf V. 18 tritt unserm Anfangspunkte nicht entgegen, da V. 18 jedenfalls die vorangehende Besprechung der Versuchungen noch ausführt, und das Wort Gottes, welches von V. 19 ab den Hauptgegenstand bildet, nur beiläufig erwähnt. V. 21 ist das ἐν πραΰτητι im bestimmten Gegensatze zu dem V. 19 u. 20 erwähnten Zorne zu fassen. Das ἔμφυτον λόγον ist hier bald von Einpflanzung von Natur bald richtiger von Einpflanzung bei und mit der neuen Geburt verstanden worden*). V. 22 kann das παραλογιζόμενοι nur auf das Subjekt des zweiten, negativen Satzes bezogen werden. V. 23 ist „leiblich Angesicht" ungenau übersetzt statt „natürliche Gestalt." V. 24 hat die Uebersetzung zweimal das Präs. statt des Präterit., und verdunkelt dadurch den Sinn. V. 25 ist das „Gesetz der Freiheit" dasselbe wie V. 18 das Wort der Wahrheit und eine sehr angemessene Abwechselung, welche sich durch Stellen wie Joh. 8, 31 und Römer 8, 2 vollständig erklärt.

Jakobus knüpft hier an die Ermahnung, daß Jeder schnell und bereit sein soll das Wort Gottes zu hören, die beiden andern langsam zu sein zum Reden und sich bei demselben vor Zorn zu hüten. Er führt die letzteren sogleich mit der Bemerkung daß der Mensch im Zorn nicht gerecht vor Gott handelt V. 20, und dann die erste mit der Ermahnung aus das Wort Gottes mit Sanftmuth aufzunehmen V. 21 und nach dem gehörten Worte Gottes zu handeln V. 22—25, bemerkt hierauf, noch einmal zur zweiten Ermahnung zurückkehrend, daß eilfertiges, unbesonnenes Reden ein eitler Gottesdienst ist V. 26, und faßt endlich seine Ermahnung das Wort Gottes zu hören und seine Warnung vor zu vielem Reden und vor Zorn in einer Beschreibung des wahren Gottesdienstes zusammen V. 27. Diese zusammenhängende Gedankenreihe schließt bei V. 27 sehr bestimmt ab. Nur in der Berücksichtigung des bereits angedeuteten Mißbrauchs liegt hier ein partikuläres Element. Mit seinem übrigen ganz allgemeinen Inhalte betrifft der Abschnitt das Wort Gottes sowohl in Hinsicht seiner Aufnahme als auch in Hinsicht seiner Verkündigung und seiner Wirkungen so bestimmt, daß er fast ganz in die Bedeutung dieses Sonntages aufgeht**).

---

*) Die erste Erklärung wird besonders durch das δέξασθε begünstigt, widerstrebt aber dem Zusammenhange und der ganzen V. 18 sehr deutlich ausgedrückten apostolischen Grundanschauung. Doch ist es nicht nöthig das δέξασθε lediglich von der Verkündigung des Wortes Gottes bei der Bekehrung, etwa proleptisch, zu verstehen, da ja auch die Bekehrten noch das Wort Gottes hören konnten.

**) Die Abtheilung der herkömmlichen Perikope ist hier so verfehlt und störend, daß sie die Auffassung des eigentlichen Sinnes kaum zuläßt.

XIX. Sonntag nach Trinitatis.
(Fünfter Sonntag der vierten Reihe.)

§. 107. Der Gottesdienst, §. 19, 2.

1. Matth. 6, 16—18.		„Wenn du fastest, so salbe dein Haupt."
2. „ 7, 7—11.	Lukas 11, 5—13.	„Bittet, so wird Euch gegeben."
3. „ 9, 14—17.	Mark. 2, 18—22. Luk. 5, 33—39.	Warum die Jünger Christi nicht fasten.
4. „ 18, 19 u. 20.		Ueber das gemeinschaftliche Gebet.
5. Luk. 18, 1—8.		Das Gleichniß von dem ungerechten Richter und der Wittwe.
6. Ap. G. 4, 13—22.		Petrus heilt einen Lahmen. Abschn. 4.
7. „ 11, 1—18.		Petrus bekehrt den Cornelius. Abschn. 4.
8. 1. Kor. 11, 27—34.		Mißbräuche bei den gottesdienstlichen Versammlungen. Abschn. 2.
9. Gal. 1, 11—24.		Paulus hat das Evangelium durch Offenbarung Jesu Christi empfangen.
10. Kol. 4, 2—4.		Ermahnung zum Gebet überhaupt und zum Gebet um Gelegenheit zur Verkündigung des Wortes insbesondere.
11. 1. Thess. 5, 16—24.		Seid allezeit fröhlich, betet ohne Unterlaß und seid dankbar in allen Dingen.
12. 1. Tim. 2, 1—10.		Ermahnung und Anweisungen zum gemeinschaftlichen Gebet.
13. Hebr. 13, 7—16.		Lasset uns zu ihm hinausgehen außer dem Lager.
14. Jak. 5, 13—20.		Leidet jemand, der bete. Ist jemand gutes Muthes, der singe Psalmen.
15. 1. Joh. 5, 16 u. 17.		Das Gebet für den, der nicht zum Tode sündigt, giebt ihm Leben.

1. Die in diesen Versen enthaltene Vorschrift schließt sich der allgemeinen 6, 1 und dem zweiten Beispiel zu letzterer (§. 64, 2 u. 65, 2), als ein drittes an, und gestattet wie jenes zweite Beispiel eine selbstständige Auffassung. Der Zusammenhang, in welchem hier das Wort *ἀφανίζουσι* V. 16 vorkommt, zeigt deutlich, daß Christus mit diesem Worte nicht „verbergen", sondern eben eine Handlung, durch die das Fasten offenbar wird, also „verstellen" meint, wie Luther übersetzt oder besser: „entstellen", durch Asche und Schmutz, wie de Wette erklärt. Diese Erklärung wird auch durch die entgegengesetzte Vorschrift V. 17 u. 18 bestätigt*). Diese Vorschrift wird am besten im Gegensatze zu der Bezeichnung der Heuchler *σκυθρωποὶ* V. 16 „traurig" verstanden.

Christus fodert mit diesen Worten Beides, daß man das Fasten einerseits nicht zeige, und daß man es mit Freudigkeit verrichte. Da nun das Fasten grade bei den Juden ein Theil des Gottesdienstes war und zu diesem in einer sehr wesentlichen Beziehung stand, so erleidet diese Vorschrift auf alle Handlungen, welche zum christlichen Gottesdienste gehören, Anwendung und sagt, was dabei vermieden, und mit welchem Sinne sie verrichtet werden sollen. Sie entspricht demnach mit ihrer ganzen Absicht der Bedeutung dieses Sonntages ohne dieselbe völlig zu umfassen.

2. Bei Matthäus steht dieser Abschnitt in einer Reihe von Aphorismen, von welchen er durch seinen Inhalt so verschieden ist, daß er selbst als solches betrachtet werden kann. Seine Sätze hängen sehr eng zusammen: denn Christus zeigt, nachdem er mit eigentlichen und bildlichen Ausdrücken zum Gebet aufgefodert hat V. 7 u. 8, die Gewißheit der Erhörung des Gebetes durch die Vergleichung der Menschen, in so fern sie die Bitten ihrer Kinder erfüllen, mit Gott, in so fern er die Gebete der Menschen erhört V. 9—11**).

*) Zur Erklärung dieser Vorschrift, mit welcher Christus zwar ein ganz anderes Verhalten fodert als das getadelte der Heuchler, aber doch auch eine äußere, wahrnehmbare Handlung vorschreibt, bemerkt de Wette: Man salbte sich bei Gastmählern, dem geraden Gegensatze der Fasttage; der Sinn ist also: „Gieb dir den Schein, als wenn du nicht fastetest." Diese Erklärung führt aber auch auf die Vorschrift eines falschen Scheins.

**) Der scheinbare Widerspruch mit Joh. 16, daß Christus hier die unbedingte Erhörung der Gebete verheißt, während er dieselbe dort durch das Beten in seinem Namen bedingt, läßt sich wohl dadurch heben, daß Christus auch hier jene Beschränkung gedacht haben kann ohne sie auszusprechen.

Bei Lukas folgen die an und für sich fast ganz gleichen Worte, welche die Synopsis mit Matth. 7, 7—11 zusammenstellt, nämlich 11, 9 Mitte bis 13, der Bitte der Jünger um das Lehren des Betens, dem Unser Vater V. 1—4, und einer Belehrung über die Erhörung des Gebetes durch eine vergleichende Erzählung V. 5—8. Das erste Stück dieses Abschnittes bei Luk. 11, 1—4 ist von uns bereits, im Anschluß an die Synopsis, §. 65, 2 aufgenommen. Die Erzählung Luk. 11, 5—8 verbinden wir jedoch abweichend von der Synopsis mit diesem Abschnitte vergl. §. 27, 2. Denn sie steht schon durch ihren Inhalt, der auch das Gebet und zwar die Erhörung des unermüdlich (ἀναίδειαν) Bittenden betrifft, im engen Zusammenhange mit V. 9—13, und Lukas knüpft V. 9 die Worte, die er mit Matth. gemein hat, unmittelbar an diese Erzählung an. Am Ende der Parallele zum Matthäus weicht Luk. 11, 9—13 hier von Matthäus noch darin ab, daß bei ihm V. 13 Christus die Verheißung der Gebetserhörung auf den heiligen Geist beschränkt.

Das Gebet bildet einerseits so sehr die eigentliche Grundlage alles Gottesdienstes, und das Gebet des Einzelnen für sich ist, wenn es christlich ist, seinem innern Wesen nach dem gemeinschaftlichen Gebete, also dem Gottesdienste so ähnlich, daß dieser Abschnitt als Perikope offenbar hier, wennauch nicht eine ganz entsprechende, doch die angemessenste Stellung findet.

3. Ueber den Anfangspunkt dieses Abschnittes, der den Schluß eines größeren synoptischen bildet, vergl. §. 62, 4. Die Lesart ist in dieser Erzählung etwas schwankend. Die beiden Gleichnisse gestatten wenigstens keine gleiche Beziehung auf das Wirken Christi, und das zweite Gleichniß erhält durch den Zusatz des Luk. 5, 39 eine etwas abweichende Wendung. Indeß läßt sich doch der Inhalt dieses Abschnittes mit Sicherheit feststellen.

Christus antwortet hier, da ihn nach Matthäus die Jünger des Johannes, nach Markus diese mit den Pharisäern, nach Lukas die Pharisäer fragen, warum seine Jünger nicht fasten, während die Johannisjünger und die Pharisäer fasten, daß seine Jünger für jetzt noch keine Ursach zum Fasten haben, in so fern dasselbe Ausdruck des Trauerns sei, und daß die von ihm gestiftete Gemeinschaft eine neue sei, und darum eine Uebertragung der Sitten und Gebräuche der alten nicht zulasse. Die ganze Erzählung stellt einen Moment im Leben Christi dar, in welchem er seine Jünger gegen einen wider sie erhobenen Tadel rechtfertigte, und ist in so fern andern Erzählungen, die wir in die erste Hälfte des Kirchenjahres gestellt haben, sehr ähnlich. Allein die Aussprüche Christi, welche diese Erzählung enthält, betreffen ein bestimmtes Handeln, nämlich das Fasten, und der zweite bezieht sich ausschließlich auf dasselbe ohne auf das Leben Christi und seine Verhältnisse einzugehen. Das feindliche Verhältniß der Pharisäer aber kann bei der Stellung dieses Abschnittes um so weniger in Betrachtung kommen, als die Frage, wenigstens nach Matthäus, nicht einmal von den Pharisäern gethan wird. Die Aussprüche Christi in diesem Abschnitte betreffen nun den Gottesdienst (vergl. zu 1), und zwar so, daß sie zum Theil Matth. 9, 16 u. 17 und Parall. einen sehr wesentlichen und durchgreifenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, wennauch nur negativ und im Vergleich mit dem jüdischen, bezeichnen. Der Abschnitt fodert demnach die ihm hiermit angewiesene Stellung.

4. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vergl. 103, 1 u. 101, 2.

Da das Wesen jedes Gottesdienstes in der Darstellung einer gemeinschaftlichen frommen Erregung und das Wesen des christlichen Gottesdienstes in dem christlichen

Gehalt der Erregung liegt, aus welcher die Darstellung hervorgeht, diese Aussprüche aber zunächst von der Voraussetzung der Gemeinschaftlichkeit oder der Uebereinstimmung und dem Zusammensein Mehrer ausgehen und den christlichen Gehalt sehr bestimmt mit den Worten „in meinem Namen" fodern, auch mit dem „Bitten" eine Aeußerung der Erregung voraussetzen, endlich mit der Erhörung des Gebetes und mit der Gegenwart Christi die Wirkung des gemeinschaftlichen Betens beschreiben, so bezeichnen sie das Wesen alles christlichen Gottesdienstes eben so erschöpfend als schließend, und finden sie hier eine apodiktische Stellung.

5. Die Begrenzung dieser Perikope fällt in Absicht des Anfangspunktes mit der synoptischen zusammen. Das Gleichniß vom Pharisäer und dem Zöllner, welches die Synopsis mit dieser Perikope verbindet, ist in Absicht auf Form und Inhalt so verschieden von derselben, daß die Abschließung der Perikope bei V. 8 sich von selbst rechtfertigt. Das hier wiederholt vorkommende Zeitwort ἐκδικεῖν V. 3 u. 5 und das ἐκδίκησιν V. 7 u. 8 ist von Luther mit „retten" nicht genau übersetzt, da es bedeutet „Recht verschaffen, von der Strafe des Gerichts befreien"*). Der letzte Satz V. 8 tritt aus dem Zusammenhange des Ganzen heraus und wird wohl am besten als ein beschränkender nachträglicher Zusatz verstanden, den de Wette mit den Worten ausdrückt: „Doch der Menschensohn, wenn er kommt, wird er wohl den Glauben finden?" so daß hinzuzudenken ist: obgleich die Auserwählten von der Strafe des Gerichts befreit werden.

Christus sagt demnach hier in einem V. 1 ausdrücklich als solchem bezeichneten Gleichnisse, daß ein gottloser Richter die Bitte einer Wittwe um Recht wegen der Mühe, die sie ihm machte, erhört habe, und daß Gott eben so wie der Richter die anhaltenden Gebete der Auserwählten erhören werde. Der Sinn des Gleichnisses liegt in der Gewißheit der endlichen Erhörung des Gebetes. Es ist der oben zu 2 betrachteten Rede Lukas 11, 5—13 so ähnlich, daß seine Stellung auf gleiche Weise begründet ist wie die jenes Abschnittes.

6. Dieser Abschnitt setzt die Erzählung der Heilung des Lahmen durch Petrus und Johannes (vergl. §. 106, 2) mit der Schilderung des Eindrucks der Rede des Petrus auf das Synedrium V. 13 u. 14, mit dem Berichte von dem Beschlusse desselben V. 16—18, mit der Erwiederung des Petrus auf die Mittheilung dieses Beschlusses V. 19 u. 20 und der Entlassung der Apostel nach derselben V. 21 u. 22 fort. Alle diese Nachrichten schließen sich eng an einander an. V. 23 ff. aber nimmt die Erzählung in so fern eine andre Wendung, als sie die Apostel wieder unter den Ihrigen darstellt. Der Werth des auf diese Weise nach §. 43, 2 begrenzten Abschnittes als Text ist durch die Worte des Petrus V. 19 u. 20, in so fern diese sich bestimmt auf den Glauben an Christum beziehen, sicher begründet. Einen allgemeinen Werth hat dieser Abschnitt nicht nur als Theil der ganzen Erzählung 3, 1 bis 4, 31 (vergl. 104, 1) sondern auch wegen des Berichts über das Verhalten der Apostel gegen die Obrigkeit bei ihrem ersten Verhöre. Die Stellung dieser Perikope ist durch unsre Regel §. 47 begründet.

7. In diesem Abschnitte wird die Geschichte der Bekehrung des Kornelius mit

---

*) V. 7 sind die Worte μακροθυμῶν ἐπ' αὐτοῖς etwas unklar. De Wette bezieht sie auf die strafbaren Feinde des Auserwählten. Doch scheint ihr Sinn richtiger von Meyer gefaßt zu werden, der erklärt, „auch wenn er zögert in Bezug auf sie?"

der Berathung der Apostel über dieselbe zu Ende geführt. Vergl. §. 106, 4*). Die Vorwürfe, welche dem Petrus wegen der Taufe des Kornelius gemacht werden V. 1—3, seine Vertheidigung V. 4—17 und die Wirkung der Letzteren V. 18 gehören so bestimmt zusammen, daß die Darstellung dieser Reihe unbedingt in Eine Perikope verbunden werden muß. Der Werth des Abschnittes als Text ist nicht allein durch die Rede des Petrus sondern auch durch die Nachricht von den Aeußerungen gesichert, welche diese Rede bei den Christen hervorrief V. 18. Der allgemeine Werth, welchen dieser Abschnitt mit allen Theilen der Bekehrungsgeschichte des Kornelius gemein hat, wird durch die bestimmtere Begründung des Entschlusses des Petrus V. 17 (vergl. 10, 47) und durch die Nachricht, daß alle Christen sich von der Zulässigkeit der Aufnahme auch der Heiden überzeugten V. 18, erhöht. Die Stellung dieses Abschnittes ist durch seinen Zusammenhang mit 10, 1—48 begründet, vergl. §. 47.

8. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 106, 6. V. 27 ist das ἔνοχος τοῦ σώματος durch „schuldig an dem Leibe" zu erklären, und zwar an dem Leibe, der im heiligen Abendmahl gegeben wird. V. 30 werden die Kranken, Schwachen und Schlafenden von de Wette gewiß mit Recht im eigentlichen Sinne von wirklich Kranken und Todten, nicht wie von andern Auslegern bildlich verstanden. V. 31 folgt die Uebersetzung der falschen sinnstörenden Lesart γὰρ statt δὲ. Der Sinn des Satzes ist: „Wenn hingegen wir uns selbst beurtheilten, so würden wir nicht gerichtet." V. 33 hat die Uebersetzung „harre" falsch statt „warte einer auf den andern."

Paulus knüpft hier an V. 17—26 die beiden Folgerungen, daß, wer Brodt und Kelch unwürdig genießt, am Leibe und Blute des Herrn Schuld hat V. 27—32, und daß die Leser, wenn sie zusammenkommen, auf einander warten sollen V. 33 u. 34. Die erste Folgerung wird mit der Bemerkung ausgeführt, daß Jeder sich vor dem Empfange des heiligen Mahles prüfen soll V. 28, und nachdem sie noch einmal ausgesprochen ist V. 29, einerseits mit Hinweisung auf die traurigen Folgen des unwürdigen Genusses für die Korinther V. 30 und andrerseits mit der Verheißung des Segens der Prüfung unterstützt V. 31 u. 32. Die andre Folgerung wird mit der Auffoderung zu Hause zu essen ausgeführt, und der ganze Abschnitt schließt mit Hinweisung auf mündliche Belehrung V. 34. Nur die Hinweisung auf die Erfahrungen der Korinther V. 30 und der Schlußsatz V. 34 ist hier partikulär, während alle übrigen Sätze als Anweisungen zum rechten Verhalten bei und vor dem Abendmahle und dem Gottesdienste überhaupt einen durchaus allgemeinen Werth haben. Da dieser Abschnitt in seinem ganzen Umfange mit dem heiligen Abendmahle den christlichen Gottesdienst betrifft, so entspricht er durchaus der Bedeutung dieses Sonntages.

9. Eine neue Wendung der Gedanken ist hier schon durch das γνωρίζω δὲ bezeichnet. Vergl. §. 106, 7. Das κατὰ ἄνθρωπον steht in so offenbarer Beziehung zu den V. 9 u. 10 gebrauchten Ausdrücken und insbesondere zu der Frage „Suche ich jetzt Menschen zu gewinnen?" daß de Wette's Erklärung „menschlicher Art, menschlicher Beschaffenheit" richtig erscheint. V. 12 werden die Worte δι' ἀποκαλύψεως von Meyer mit Recht auf das Ereigniß Ap. Gesch. 9, 3 ff. bezogen, während Andre und auch de Wette an die Vision 2. Kor. 12, 2 und überhaupt an mehre Offenbarungen denken. V. 16 werden die Worte σαρκὶ καὶ αἵματι, welche de Wette

*) Die etwas dunklen Worte τίς ἤμην δυνατός V. 17 lassen sich dadurch erklären, daß Petrus die beiden Fragen „Wer war ich?" und „War ich mächtig?" verschmilzt.

und Meyer von andern Menschen erklären, mit Recht gewöhnlich von der eignen sinnlichen Natur des Menschen verstanden*). V. 18 hat die Uebersetzung für ἱστορῆσαι etwas frei „schauen" statt „kennen lernen."

Paulus begründet hier die bereits V. 6—10 mit andern Worten ausgesprochene Behauptung, daß das von ihm verkündigte Evangelium nicht menschlich sei, damit, daß er das Evangelium auch nicht (οὐδὲ V. 12) von einem Menschen sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen habe V. 12, und beweist dieß damit, daß er vor dem Empfange der Offenbarung ein Gegner des Evangeliums gewesen sei V. 13 u. 14, daß er, nachdem er die Offenbarung empfangen, sich durch seine natürlichen Neigungen und Einsichten nicht habe leiten und bestimmen lassen V. 15 u. 16, auch nicht einmal mit den übrigen Aposteln verkehrt habe V. 17, erst nach drei Jahren nach Jerusalem gekommen sei V. 18—20, und sogar bei seinem spätern Aufenthalte in Syrien und Cilicien den Gemeinden in Judäa von Person unbekannt geblieben sei. Die durchgreifende Beziehung dieser Sätze zu dem Hauptsatze des Abschnittes V. 11 fodert die Ausdehnung der Perikope bis V. 24, wo sie aber, wenn auch nur nach §. 43, 2 zu Ende, geht, weil der Apostel 2, 1 ff. die Geschichte seines Wirkens von einem andern Zeitpunkte aus fortsetzt. Einen allgemeinen Werth hat der Inhalt dieses Abschnittes, ob er gleich hauptsächlich die Entstehung des Glaubens und der christlichen Erkenntniß in Paulus betrifft, doch nicht allein wegen der Bedeutsamkeit der Person des Apostels Paulus für die erste Entwickelung der Kirche sondern auch wegen der Behauptung des göttlichen Ursprungs der christlichen Lehre überhaupt, welche Paulus hier mit V. 12 ausspricht. Die Stellung dieser Perikope entspricht zwar nicht der Bedeutung dieses Sonntages, ist jedoch wegen ihres Zusammenhanges mit dem Abschnitt 1, 6—10 durch die Regel §. 47 begründet.

10. Die in diesen Worten enthaltene Ermahnung ist von der vorangehenden so verschieden, daß sie auch als ein Aphorisma angesehen werden kann, vergl. §. 43, 3. V. 2 ist das ἐν εὐχαριστίᾳ bald mit προσευχῇ bald mit γρηγοροῦντες verbunden worden. Das Erstere erscheint richtiger, weil das γρηγοροῦντες selbst eine nähere Bestimmung des Betens ist. V. 3 wird „die Thür des Wortes" von de Wette richtiger von einer Gelegenheit zu reden als vom Munde verstanden, wie es Andre erklären.

Der Apostel ermahnt hier zuerst zum Gebet überhaupt mit der Bestimmung, daß es wach erhält und daß es mit Danksagung verbunden sein soll, dann aber insbesondere zum Gebet für sich (und den Timotheus ἡμῶν) mit der Bestimmung, daß es auf Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums durch ihn, also auf seine Befreiung gerichtet sein soll, damit er seinem Beruf gemäß das Evangelium verkündige V. 11. Mit V. 5 beginnt eine den Wandel betreffende Ermahnung. Allgemein ist der Inhalt dieser Perikope ungeachtet der Beziehung auf den Apostel V. 3, da Paulus seiner selbst hier lediglich in Beziehung auf seine apostolische Wirksamkeit erwähnt. Da nun das Gebet und die Verkündigung des göttlichen Wortes, die der Apostel hier

*) Paulus will mit dem οὐ κατὰ ἄνθρωπον V. 11 in Verbindung mit dem Vorangehenden den menschlichen Ursprung seiner Lehre überhaupt verneinen und hat den Beweis für diese Behauptung im Bisherigen durch die Berufung auf die Offenbarung, durch welche er das Evangelium empfangen, geführt. Vergl. auch Matth. 16, 17.

als Gegenstand des Gebets bezeichnet, die Grundlage des christlichen Gottesdienstes bilden, so entspricht dieser Abschnitt der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt.

11. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 112, 15. V. 18 ist das τοῦτο γὰρ von Einigen ohne hinreichenden Grund nur auf die letzte der drei vorangehenden Ermahnungen bezogen worden. V. 19 hätte die Uebersetzung treuer und anschaulicher „löschet nicht aus"*). V. 22 nimmt die Uebers. εἶδος falsch in der Bedeutung „Schein", die keinesweges gesichert ist, wogegen die Bedeutung „Art, Gattung" feststeht, so daß der allein passende Sinn dieses Satzes ist: des Bösen aller Art enthaltet Euch.

Der Apostel beginnt hier mit der dreifachen Ermahnung zur Freude, zum Gebet und zum Danke, begründet dieselbe durch die Bemerkung, daß dieß der Wille Gottes sei V. 16—18, und bestimmt sie näher durch die Warnung vor dem Auslöschen des Geistes und dem Verachten der Weissagung V. 19 u. 20, dann aber auch durch die Auffoderung alle Weissagungen wie alle Aeußerungen des Geistes zu prüfen, nur das Gute zu behalten V. 21, und sich des Bösen aller Art zu enthalten V. 22. Hierauf folgt die Verheißung des Beistandes Gottes bei Erfüllung aller von 4, 1 an ausgesprochenen Ermahnungen V. 23 u. 24. Wegen des angedeuteten nahen Verhältnisses von V. 19—22 zu den Ermahnungen V. 16—18 muß die Perikope zunächst bis V. 22 ausgedehnt werden. Sie muß aber auch V. 23 u. 24 umfassen, weil diese Verse sich zwar auf alle vorangehenden Ermahnungen, aber zunächst auf die V. 16—18 beziehen und bei der Perikopenbildung nur mit diesen verbunden werden können. Mit V. 24 aber geht nicht bloß diese Ermahnung, sondern der ermahnende Theil des Briefes selbst zu Ende. Die Ermahnung hat unbedenklich allgemeinen Werth, wenngleich V. 19 u. 20 sich auf besondere Erscheinungen in der Gemeinde zu Thessalonich beziehen kann. Da Freude, Gebet und Dank, wovon Paulus hier ausgeht, recht eigentlich den Inhalt und das Wesen aller Gemüthszustände bezeichnet, von denen der christliche Gottesdienst ausgeht, und da die folgenden näheren Bestimmungen dieser Ermahnung die Art und Weise betreffen, wie die Aeußerungen dieser Gemüthszustände von Andern aufgenommen werden, diese Aeußerungen also als gegenseitige und gemeinsame fassen, so betrifft der ganze Abschnitt durchweg den Gottesdienst, wenngleich dieser vom Apostel hier nicht genannt wird, und fodert demnach mit seinem Hauptinhalte die ihm hiermit angewiesene Stellung, welcher auch der Schluß V. 23 u. 24, wenngleich etwas entfernter, entspricht.

12. Mit 2, 1 kündigt der Verf. selbst durch das παρακαλῶ den Anfang einer neuen Ermahnung an**). Der Anfang der Perikope bei V. 1 ist demnach ganz unbedenklich. V. 1 haben manche Ausleger den Sinn der Worte δεήσεις, προσευχάς und ἐντεύξεις so zu erklären gesucht, daß eine bestimmte Unterscheidung desselben möglich würde, und Luther unterscheidet durch die Uebersetzung „Fürbitte" wenigstens das letzte von den beiden ersten. Besser aber

*) V. 21 kann, da der Apostel hier gar nicht von der christlichen Lehre als solcher sondern von Aeußerungen des Geistes in einzelnen Christen redet, nicht von der Prüfung der christlichen Lehre im Allgemeinen verstanden werden.

**) Einige Ausleger wie Matthies haben eine folgernde Beziehung des οὖν auf 1, 18 nachweisen wollen. Diese ist aber so dunkel und unbestimmt, daß das οὖν von de Wette besser bloß als fortschreitende Partikel gefaßt wird. Dazu kommt nun, daß das πρῶτον πάντων, welches Luther, älteren Auslegern folgend, mit ποιεῖσθαι verbindet, von Neueren besser mit παρακαλῶ verbunden wird.

haben andre Ausleger und mit ihnen de Wette eine solche Unterscheidung ganz aufgegeben. Gewiß ist jedoch, daß der Verf. hier zum Gebet in jeder Beziehung ermahnt. Die beiden folgenden ὑπὲρ sind von allen drei Worten abhängig und bestimmen den Inhalt des Gebets. V. 2 läßt sich der Plural βασιλέων durch die Mitregenten der römischen Kaiser erklären. Das ἵνα ist hier von Einigen besser dahin erklärt worden, daß der Verf. mit dem geruhlichen und stillen Leben eine unmittelbare Wirkung des Gebets auf das Gemüth der Betenden angiebt, als von Andern, welche es so verstehen, als meine der Verf., daß der sichere Schutz der Obrigkeit, welche der nächste Zweck des Gebetes sei, die Betenden fähig mache geruhlich und still zu leben*). Da das stille und geruhliche Leben mehr Wirkung des gemeinschaftlichen Gebets ist als des Gebetes des Einzelnen, und da überdieß der Infinit. ποιεῖσθαι das Subjekt ganz unbestimmt läßt, so betrifft die ganze Ermahnung mehr das gemeinschaftliche Gebet. V. 5 übergeht die Uebersetzung das καὶ und verdunkelt damit den Zusammenhang. V. 6 sind die Worte τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις von Luther mit „daß solches zu seiner Zeit gepredigt würde" ungenau übersetzt**). V. 8, wo der Verf. seine Ermahnung zum Gebet fortsetzt, ist das ἐν παντὶ τόπῳ verschieden und zwar bald als Gegensatz zu der Beschränkung des jüdischen Gottesdienstes auf den Tempel zu Jerusalem, bald abgesehen von diesem Gegensatze erklärt und gefaßt worden. Aus dem Folgenden geht mit Gewißheit hervor, daß mit diesen Worten Versammlungsörter der Christen gemeint sind. Das ὁσίους kann nur von schuldfreien Händen verstanden werden, und bezeichnet die Gesinnung, mit welcher die Männer beten sollen. Die Uebersetzung hat falsch „Zweifel" statt „Streit" (διαλογισμοῦ). V. 9 zieht de Wette das ὡσάυτως καὶ τὰς γυναῖκας mit Recht zum Folgenden und ergänzt βούλομαι προσεύχεσθαι***), was wegen V. 11 nur vom stillen Gebet verstanden werden kann, und eben so mit ἐν καταστολῇ κοσμίῳ, wie mit μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης verbunden werden muß. Das κοσμεῖν ἑαυτὰς ist Asyndeton. Die Uebersetzung sollte lauten: „Gleicherweise will ich, daß die Weiber beten in anständiger Haltung mit Schaam und Sittsamkeit, sich schmücken, nicht mit Geflechten oder Gold oder Perlen oder kostbarer Kleidung."

Der Verf. ermahnt von V. 1 an zum gemeinschaftlichen Gebet und zum gemeinschaftlichen Danke, begründet, nachdem er den Inhalt und die Wirkung desselben angegeben hat V. 1 und 2, die Ermahnung zum Gebet für alle Menschen dadurch, daß dasselbe edel und vor Gott und dem Heilande, der einig und ein Gott und Heiland aller Menschen ist, und welchen zu bezeugen er berufen ist, angenehm sei V. 3—7, und führt dann jene Ermahnung noch mit näheren besonderen Bestimmungen für die Männer und die Weiber aus, V. 8—10. Die letzten Verse 8—10 schließen sich nicht bloß durch das οὖν V. 8 sondern auch durch ihren Inhalt an die Ermahnung V. 1 u. 2, welche durch V. 3—7 begründet wird, so sichtbar an, daß die Perikope bis V. 10 ausgedehnt werden muß. V. 11 ff. enthält zwar noch Vorschriften für die Weiber, aber die Beziehung auf die Ermahnung V. 1 u. 2 ver-

---

*) Der letzteren Erklärung steht entgegen, daß der Verf. aufgefodert hat für alle Menschen zu beten und grade diese Auffoderung V. 3—7 noch weiter bespricht, und daß Gottseligkeit und Ehrbarkeit zwar durch den Schutz der Obrigkeit mitbedingt ist, aber doch nicht durch diesen allein bewirkt wird.

**) Sie sind sicher als Apposition zu dem Vorigen zu verstehen, und es ist nur ungewiß, ob sie zu ἀντίλυτρον oder zu dem ganzen Satze von ὁ δοὺς an gehören. Die letztere Erklärung giebt den Sinn: „Christus gab sich zur Lösung für Alle, und das sollte zu seiner Zeit, nämlich eben jetzt, da er erschienen ist, bezeugt werden", und dieser Sinn scheint dem Zusammenhange entsprechender als derjenige, welcher sich aus der ersten Erklärung ergiebt.

***) Die meisten Ausleger verbinden das γυναῖκας mit κοσμεῖν, und Lünemann ergänzt, indem er diese Verbindung billigt, nur βούλομαι.

schwindet hier bald V. 13 gänzlich. Die Perikope kann demnach bei V. 10 geschlossen werden (vgl. §. 102, 8). Die ganze Ermahnung ist von örtlichen und zeitlichen Beziehungen frei, also durchaus allgemein. Da dieselbe nun das gemeinschaftliche Gebet betrifft und dieses eben so nach seinem Inhalt wie nach seinen Wirkungen und dem äußern Verhalten bei demselben V. 8—10 bestimmt, endlich auch durch das Wohlgefallen Gottes V. 3—7 begründet, so bezieht sie sich durchweg auf den Gottesdienst und bespricht diesen nach allen Seiten hin, da die Begründung der Ermahnung auch eine Beziehung auf die Lehre enthält V. 4. Sie entspricht demnach der Bedeutung dieses Sonntages so vollständig und erschöpfend, daß ihre Stellung unbedingt gesichert ist.

13. Da mit V. 7 eine neue Ermahnung beginnt, so ist der Anfang dieser Perikope durch §. 43, 3 gesichert. V. 7. ermahnt zwar zum Schluß zur Nachahmung des Glaubens der Vorsteher, betrifft jedoch überwiegend das Festhalten an der Lehre, da das Wort Gottes erwähnt, mit der Erinnerung an den Tod der Vorsteher wahrscheinlich der Märtyrertod gemeint ist, der die Lehre bewährt, und da V. 8 nur dann einen Zusammenhang mit V. 7 gewinnt, wenn eben V. 7 überwiegend von der Lehre verstanden wird. V. 8 muß ὁ αὐτός eng mit χθὲς καὶ σήμερον verbunden und das Ganze erklärt werden: „Jesus Christus ist gestern und heute derselbe und ist derselbe in Ewigkeit." Bei dem Namen Jesu Christi wird hier am natürlichsten an die ganze historische Erscheinung Christi und bei dem „gestern" am besten an die Zeit der Vorsteher V. 7 gedacht. Wir folgen hierbei den Erklärungen de Wette's*). V. 9 meint der Verf. mit den mancherlei und fremden Lehren, vor denen er hier warnt, wie aus dem Folgenden erhellt, diejenigen Lehren, welche zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes, auch von Christen, führten. Das χάριτι wird, weil die zweite Hälfte des Verses die Warnung, mit der er beginnt, begründen soll, besser mit Gnade als mit Dankbarkeit erklärt, und daß βεβαιοῦσθαι bildet einen Gegensatz zu παραφέρεσθε „lasset Euch nicht fortreißen", was Luther nach einer falschen Lesart mit „umtreiben" übersetzt. Die Worte „welches geschieht" sind von Luther der Erklärung wegen, jedoch ohne Noth, eingeschoben, und das βρώματι sollte nicht mit Speisen, sondern mit Opfermahlzeiten übersetzt sein. V. 10 ist das θυσιαστήριον, welches Luther mit Altar richtig übersetzt, sehr verschieden ausgelegt worden**). Statt „die der Hütte pflegen" hätte die Uebersetzung hier besser „Die dem Zelte dienen". Diese Worte sind mit Unrecht von Juden überhaupt, von Judenchristen oder von Christen überhaupt verstanden worden und gehen auf die jüdischen Priester. V. 11 wäre besser und deutlicher übersetzt: „Denn von welchen Thieren das Blut für Sünde in das Allerheiligste hineingebracht wird, deren Leiber werden verbrannt außerhalb des Lagers." V. 12 hat das διὸ den Sinn „demgemäß." V. 13 kündigt sich durch das Τοίνυν sehr bestimmt als Folgerung aus dem Bisherigen an, welche in der Uebersetzung durch das „So" nicht stark genug ausgedrückt ist. Die Ermahnung „zu ihm hinauszugehen außerhalb des Lagers," welche hier ausgesprochen wird, ist im Bisherigen zunächst durch die Bemerkung, daß Christus außerhalb des Thores gelitten hat, begründet und enthält in dieser Beziehung nach den Bemerkungen des Verfassers über die jüdischen Priester V. 10 u. 11 die Auffo-

---

*) Die gewöhnliche Erklärung von V. 8, nach welcher man ὁ αὐτὸς mehr mit καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας verbindet und später Ἰησοῦς Χριστός ergänzt, der auch Luthers Uebersetzung folgt, giebt keinen klaren Sinn. Bei dem Namen Jesus Christus hat man hier bald an die Lehre, bald an die göttliche Natur gedacht, und das „gestern" ist bald von der Menschwerdung, bald von der Präexistenz erklärt worden. Die Erklärung des „gestern" von der Zeit der Vorsteher V. 7 ist schon wegen der nahen Verbindung dieses Satzes mit V. 7 wahrscheinlich.

**) Einige verstehen darunter den Leib Christi, Andere den Abendmahlstisch, de Wette mit Bleek denkt an das Kreuz Christi, und Grotius an den Gottesdienst. Jedenfalls ist der Ausdruck bildlich, und es läßt sich über die verschiedenen Bestimmungen seines eigentlichen Sinnes nur aus dem Folgenden entscheiden.

derung sich von dem Judenthume loszusagen, stützt sich aber auch mit auf die ersten Worte V. 10, mit denen der Verf. diese ganze Entwickelung beginnt, ἔχομεν θυσιαστήριον, da der Verf. hier nur dann aus dem Vorigen die Auffoderung hinauszugehen zu ihm ableiten konnte, wenn nachgewiesen war, daß auch die Christen einen Ort, eine Stelle haben, wohin sie gehen, wo sie sich sammeln können*). Demnach enthält V. 13 eine auf V. 10—12 gegründete Ermahnung der Christen zur Theilnahme an den gottesdienstlichen Versammlungen wie 10, 25, nur mit dem durch den Zusammenhang herbeigeführten Nebengedanken an die eben damit zu vollziehende Lossagung von dem Judenthume und der Gemeinschaft mit demselben. V. 14 kündigt sich durch γὰρ als Grund von V. 13 an, muß also, da V. 13 Folgerung aus V. 10—12 ist, mit jenen Sätzen übereinstimmen und mit Rücksicht darauf erklärt werden. Ein diesem Zusammenhange angemessener Sinn ergiebt sich, wenn man das πόλιν gradehin für Stadt, das μένουσαν für „bleibend" mit Ergänzung von „noch", das μέλλουσαν für „zukünftig" aber so versteht, daß der Verf. nicht seine Lebenszeit als gegenwärtig und die Zeit nach seinem Tode als „zukünftig" faßt, sondern sich in die Zeit des alten Testaments zurückversetzt und von diesem Standpunkte aus die Stadt der Christen, obgleich schon erschienen, als die kommende, zukünftige bezeichnet. Es ergiebt sich dann der Sinn: „Denn wir haben hier nicht eine noch bleibende (aber vergängliche Stadt, Jerusalem) sondern wir suchen dazu die kommende (unvergängliche)**).

Der Verf. ermahnt hier zur Festigkeit in der Lehre und im Glauben und zwar so, daß er zuerst zum Andenken an die Vorsteher insbesondre als Lehrer auffodert und diese Auffoderung durch die Behauptung der Unwandelbarkeit Christi unterstützt

---

*) Daraus aber folgt, daß mit dem θυσιαστήριον V. 10 ein Ort gemeint sein muß, also nicht der Leib Christi, der zwar an einem bestimmten Orte geopfert, aber doch nicht selbst ein Ort ist, und an dessen Stelle die Christen sich zwar begeben können, zu welchem aber die meisten Christen und mit ihnen auch die Leser des Briefes gelangen konnten ohne hinauszugehen, da sie doch außer Jerusalem waren. Die Erklärung des θυσιαστήριον vom Kreuze Christi paßt in so fern besser, als das Kreuz eine bestimmte Stelle, an die der Verf. hier offenbar denkt, deutlicher bezeichnet als der Leib: allein zum Hinausgehen konnte der Verf. in Beziehung auf das Kreuz Christi eben so wenig auffodern, als auf den Leib Christi. Dieser Schwierigkeit entgeht die Erklärung der θυσιαστήριον vom Abendmahlstisch, in so fern dieser wie der Opferaltar der jüdischen Priester eine bestimmte Stelle ist, an der die Christen sich sammeln, wie die Priester an ihrem Altar, allein dieser Auffassung steht die spätere Folgerung V. 15 aus dem V. 10—12 Gesagten entgegen, wo mit dem Opfer des Leibes und mit der Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen, eine Foderung gestellt wird, die Mehr als die Feier des Abendmahls umfaßt. Demnach bleibt nur übrig mit Grotius bei dem θυσιαστήριον, ob es gleich mit Altar übersetzt werden kann, an jeden Ort des Gottesdienstes der Christen, an welchem freilich auch das Abendmahl gefeiert wurde, zu denken. Von solchen Orten konnte der Verf. sagen ἐξερχώμεθα, da jede Vereinigung und Versammlung der Christen an denselben, eben weil sie mit diesen Versammlungen eine andere Stätte der Verehrung Gottes fanden, auch ein Hinausgehen aus der Stadt war.

**) Man hat das μένουσα πόλις hier gewöhnlich von dem Irdischen, das μέλλουσαν von dem Himmlischen verstanden, so daß der Verf. hiermit im Allgemeinen die Vergänglichkeit des Irdischen und das Suchen der Christen nach dem Himmlischen behaupten würde. Allein dieser Gedanke entspricht den eben V. 10—12 entwickelten zu wenig und findet darin gar keine Anknüpfung. De Wette bezieht deshalb das πόλις auf Jerusalem und zugleich auf die σαλευόμενα 12, 27, im gottesdienstlichen Sinne, und findet den Gedanken: Wir Christen haben hier nicht eine bleibende Religionsverfassung, sondern die zukünftige, bleibende, suchen wir erst. Allein diese Erklärung der Worte μένουσα πόλις von bleibender Religionsverfassung ist gezwungen, läßt auch die Beziehung auf V. 10—12 fast gänzlich fallen, muß bei dem μέλλουσαν das μένουσαν ergänzen um den Gegensatz herzustellen, und hat das Bedenkliche, daß sie die Christen als solche faßt, die noch nicht im Besitz des vollen, ganzen Heils sind. Aehnlich erklärt Bleek, der übersetzt: „denn wir haben nicht hier eine bleibende Stadt, sondern suchen nach der zukünftigen" und auch bei μέλλουσαν ergänzt μένουσαν, aber dabei an die Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος denkt und den Vers auf den ganzen vorangehenden Gedanken, daß die Leser sich nicht scheuen sollen aus der alten Gemeinschaft herauszutreten, bezieht.

V. 7 u. 8, dann aber vor Verführung durch Irrlehrer zum Dienste des Judenthums warnt und diese Warnung durch die Behauptung des hohen Werthes der Festigkeit des Herzens durch Gnade unterstützt V. 9. Diese Behauptung führt er mit einer Darstellung des Unterschiedes der Gnade oder des Christenthums vom Judenthume weiter aus, mit welcher er zeigt, daß der Altar der Christen ein andrer sei als der der jüdischen Priester, nämlich außerhalb der Stadt stehe, und daß die jüdischen Priester eben deshalb nicht davon essen dürfen V. 10—12. Aus dieser Darstellung leitet er als Folgerung die Ermahnung her zu dem außerhalb der Stadt stehenden Altar zu gehen V. 13, welche er, nachdem er sie durch eine nochmalige Hinweisung auf den Unterschied des Christenthums vom Judenthume als des kommenden unvergänglichen von dem noch bleibenden aber vergänglichen begründet hat, mit der Ermahnung Gott immer das Opfer des Lobes darzubringen V. 15 und wohlthätig zu sein V. 16 ausführt. Diese Sätze greifen, wennauch in verschiedener Weise, so in einander, daß die Perikope von V. 7—16 ausgedehnt werden muß. Dagegen beginnt mit V. 17 eine neue Ermahnung, welche, ob sie gleich wie V. 7 das Verhalten gegen die Vorsteher betrifft, von jener schon darum verschieden ist, weil sie lediglich auf die lebenden Vorsteher geht, und eben darum auch ganz andre Vorschriften enthält. Die Ermahnung V. 7 hat wie ihre Begründung V. 8 durchaus allgemeinen Werth. Eben so allgemein ist die Ermahnung V. 13, ihre Ausführung V. 15 u. 16, und ihre Begründung V. 10—12 u. 14, wogegen die Warnung V. 9 nur partikulär und temporär ist. Von den beiden allgemeinen Ermahnungen nimmt nun die V. 13 ausgesprochene mit ihrer Begründung und Ausführung V. 10—16 einen größeren Theil des Abschnittes ein als die Ermahnung V. 7 u. 8. Ueberdieß läßt sich diese Ermahnung in jene leicht mit aufnehmen, da jene, wie die eigentlichere Fassung V. 15 der V. 13 uneigentlich ausgesprochenen Ermahnung zeigt, wesentlich die gemeinschaftliche Verehrung und Anbetung Gottes, also den christlichen Gottesdienst betrifft. Die Stellung der Perikope muß deshalb nach jener Ermahnung bestimmt werden (§. 48), welche der Bedeutung dieses Sonntages entspricht.

14. Obgleich V. 13 ein neuer Gegenstand nicht durch ein besonderes Wort angekündigt wird, so wendet Jakobus sich doch hier so sichtbar zu einer neuen Ermahnung, daß der Anfang der Perikope sich durch §. 43, 3 unbedingt rechtfertigt. V. 14 ist die Auffassung des Salbens mit Oel als eines natürlichen Heilmittels, die von einigen Auslegern gebilligt worden ist, wegen der Verbindung mit dem Gebete unstatthaft. Man muß entweder mit de Wette an eine übernatürliche Kraft, welche das Oel durch den Segenswunsch gewinnt (vergl. Mk. 6, 13) oder an einen symbolischen Gebrauch desselben denken. V. 15 ist das σώσει bald von geistiger, bald von geistiger und leiblicher Heilung verstanden worden. Da das ἐγερεῖ in der letzten Hälfte des Verses sicher auf die leibliche Heilung bezogen wird, die folgenden Worte aber auf die geistige gehen, so ist die letzte der angegebenen Erklärungen die sicherste. V. 16 drückt die Uebersetzung das ἐνεργουμένη falsch mit „wenn es ernstlich ist," statt „wenn es Wirkung hat" oder „Wirksamkeit erlangt," aus. V. 19 hat sie ungenau „irren würde" statt „geirrt hätte"*). V. 20 ist

*) Das ἐπιστρέψῃ tritt ohne allen Zusammenhang ein, wenn man hier bei dem Bekehren an Bekehren überhaupt, durch Anwendung jedes Mittels und nicht ausschließlich an das Bekehren durch Gebet, und das Bekehren selbst als Wirkung des Gebetes denkt. Indeß

die Menge der Sünden bald von den Sünden des Bekehrenden, bald von den Sünden des Bekehrten verstanden worden. Wegen der Analogie und wegen des Zusammenhanges dieses Verses mit V. 15 scheint die letzte Erklärung vorgezogen werden zu müssen. Richtig scheint die Bemerkung de Wette's, daß hier der Ausdruck „Menge der Sünden" nicht gepreßt werden muß.

Jakobus fodert zum Gebet auf und ermahnt jeden Christen im Leid wie in der Freude zu beten V. 13. Er führt hierauf die Auffoderung zum Gebet im Leiden mit der nähern Anweisung, daß ein Kranker die Presbytern rufen, diese über ihn beten und ihn mit Oel salben sollen V. 14, und mit der Erwähnung der Wirkung eines solchen Gebetes, der leiblichen Heilung und der Vergebung der Sünden, aus V. 15. Nach der Auffoderung zum gegenseitigen Bekenntniß der Sünden wiederholt Jakobus die Auffoderung zum Gebet, welches er hier als Gebet der Christen für einander bezeichnet, dessen Zweck er als Heilung angiebt, indem er seine Wirksamkeit behauptet V. 16, und in Rücksicht der Wirksamkeit auf die Natur durch das Beispiel des Elias V. 17 u. 18, in Rücksicht der Wirksamkeit auf den Geist des Leidenden aber dadurch beweist, daß die Seele des Verirrten, der bekehrt wird, gerettet und daß die Menge seiner Sünden bedeckt wird V. 19 u. 20*). Da der ganze Abschnitt das Gebet betrifft und, wennauch mit dem Gebete des Einzelnen beginnend, doch schon mit V. 14 zum gemeinsamen Gebete übergeht und dieses mit V. 16 noch bestimmter als solches fodert, so betrifft er durchweg die Grundlage und das Wesen des Gottesdienstes, auf welches sich selbst die Auffoderung zum gegenseitigen Bekenntniß der Sünden V. 16 zurückführen läßt. Er fodert demnach die ihm hiermit angewiesene Stellung.

15. Dieser Abschnitt hängt mit dem vorigen, insbesondre mit V. 14 u. 15 zwar als nachträgliche Bemerkung über das Gebet zusammen, gestattet aber als solche eine besondre Auffassung, vergl. §. 91, 10. V. 16 sind die Worte *μὴ πρὸς θάνατον* verschieden gefaßt worden, finden jedoch in dem Gegensatz *ζωὴ* ihre Erklärung**).

Johannes sagt hier, daß Einer, der für den Andern, nicht zum Tode Sündigenden, betet, diesem das Leben geben wird, und fügt erläuternd hinzu, daß er hier nicht von Sünde zum Tode redet, und daß es Sünde giebt, die zum Tode ist. Mit V. 17 schließt der Abschnitt, da V. 18 schon durch das „Wir wissen" eine neue Betrachtung einleitet. Die Lehre über die Wirkung des Gebets auf den Sünder ist übrigens ganz allgemein gefaßt. Da nun dieser Abschnitt das Gebet für den Sünder betrifft, so fällt er eben so in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages wie andre Perikopen desselben, die das Gebet zum Gegenstande haben, wenn er gleich wegen seiner beschränkten Beziehung auf das Gebet für Sünder die Bedeutung dieses Sonntages keinesweges völlig umfaßt.

---

läßt das Wort unbedenklich die letztere Auffassung zu, nach welcher sich V. 19 dem Bisherigen sehr genau anschließt.

*) Auf diese Weise hängen die Verse 19 u. 20 mit 13—18 zusammen, wie auch de Wette anerkennt.

**) Bei der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* ist, wie de Wette richtig bemerkt, mehr an eine ganze Art von Sünden als an eine einzelne Sünde zu denken. Die Uebersetzung hätte deshalb richtiger „es giebt Sünde zum Tode."

XX. Sonntag nach Trinitatis.
(Sechster Sonntag der vierten Reihe.)

§. 108. Das Amt der Vorsteher der Kirche. §. 19, 2.

1.	Ap. G.	4, 23—31.	Petrus heilt einen Lahmen. Abschn. 5.
2.	"	20, 17—27.	Paulus nimmt Abschied von den Aeltesten aus Ephesus. Abschn. 1.
3.	1. Kor.	4, 1— 5.	Jedermann halte uns für Haushalter über Gottes Geheimnisse.
4.	Gal.	2, 1—10.	Paulus wird von den Aposteln aufgenommen und für die Heiden bestimmt.
5.	1. Theff.	2, 1—12.	Die Wirksamkeit des Paulus in Thessalonich.
6.	"	5, 12 u. 13.	Erkennet die unter Euch arbeiten.
7.	1. Tim.	3.	Ueber die kirchlichen Aemter.
8.	Titum	1, 1— 9.	Anweisung zur Einsetzung von Aeltesten.
9.	Hebr.	13, 17—21.	Gehorchet Euren Vorstehern und folget ihnen.
10.	1. Petri	5, 1— 5.	Ermahnungen und Anweisungen für die Aeltesten.

1. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 107, 6. V. 23 schwankt die Erklärung des *ἰδίους* zwischen den übrigen Aposteln, den Hausgenossen der Apostel, und den Aposteln mit den übrigen Christen. Da V. 31 von allen Anwesenden gesagt wird, daß sie das Wort Gottes verkündigten, so bezeichnet de Wette mit Recht die erste Erklärung als die wahrscheinlichste. V. 27 hat die Uebersetzung ungenau „Wahrlich" für *γὰρ* und übergeht die von Griesbach aufgenommenen Worte *ἐν τῇ πόλει ταύτῃ*. V. 31 ist die Nachricht von der Bewegung der Stätte etwas dunkel. De Wette betrachtet dieselbe nach Joh. 12, 28 als ein Zeichen der Gebetserhörung.

Es wird hier berichtet, daß alle Apostel, nachdem Petrus und Johannes unter sie zurückgekehrt waren, ein Gebet gesprochen haben, in welchem sie die erzählte Verfolgung als eine Erfüllung von Psalm 2 bezeichneten und Gott um seinen Beistand zur Verkündigung Christi baten V. 23—30, und daß nach dem Gebet die Stätte bewegt worden sei, und die Apostel die Verkündigung fortgesetzt haben V. 31. Das Gebet der Apostel V. 24—30 und die Nachrichten V. 31 geben dieser Erzählung um so mehr den Werth eines Textes, als hier die Gesammtheit der Apostel redend und handelnd erscheint, §. 25. Durch dieses Gebet so wie durch den Zusammenhang mit der ganzen Erzählung von der Heilung des Lahmen hat auch dieser Abschnitt eine allgemeine Bedeutung. Seine Stellung als Perikope ist durch §. 47 bedingt.

2. Dieser Abschnitt berichtet mit sehr bestimmten Angaben des Orts und der Umstände*), daß Apostel Paulus in Ephesus den Aeltesten von Milet, die er dorthin hatte rufen lassen, gesagt habe: Sie wissen selbst, wie er von dem ersten Tage an, da er nach Asien gekommen, bei ihnen gewesen sei, wie er immer dem Herren gedient, und wie er den Juden und Griechen Reue und Glauben an Christum bezeugt habe V. 17—21, ferner daß er jetzt nach Jerusalem reise, und zwar in gewisser Erwartung von Banden und Trübsal, die seiner dort warten V. 22 u. 23, die er jedoch nicht scheue V. 24, endlich daß sie und alle Andren ihn nicht wiedersehen werden V. 25, und daß er ihnen eben darum jetzt bezeuge, daß er keine Schuld an

*) V. 22 kann das *δεδεμένος ἐν πνεύματι* schwerlich vom heiligen Geiste verstanden werden und ist mit „getrieben, genöthigt im Geiste" zu erklären. V. 23 ist zweifelhaft, ob von christlichen Propheten oder einer innern Stimme, also vom heiligen Geist im Apostel Petrus, die Rede sei. Das *κατὰ πόλιν* ist nicht, wie de Wette meint, als entscheidender Grund gegen die letzte Erklärung anzusehen.

dem Verderben (ἀπὸ τοῦ αἵματος V. 26) Aller habe, weil er das Evangelium (τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ V. 27) unter ihnen verkündigt habe V. 26 u. 27. Die Rede, welche auf diese Weise, von Erinnerungen an das Wirken des Apostels unter den Angeredeten ausgehend, sich zu den Schicksalen wendet, welche ihm bevorstehen, diesen Auftritt als den Abschied und das Zeugniß, welches der Apostel sich selbst V. 26 u. 27 giebt, als den nächsten Zweck desselben bezeichnet, geht im engen Zusammenhange, der sogar durch οὖν V. 28 hervorgehoben wird, bis V. 35 fort, muß aber wegen ihres Umfangs, und weil auch die VV. 36—38 als Schilderung ihres Eindrucks mit ihr in Verbindung stehen, und zwar bei V. 27 getheilt werden, weil von V. 28 die bis dahin nicht ausgesprochene Absicht zu ermahnen hervortritt und den Erinnerungen an das frühere Wirken des Apostels, welche den Hauptinhalt des Bisherigen V. 18 ff. und V. 26 u. 27 bilden, eine neue Wendung giebt, vergl. §. 43, 2. Diese Rede des Apostels stellt sich, in so fern sie das Wirken für die Verkündigung Christi durchweg zum Gegenstande hat, schon durch ihren Inhalt aber auch durch die Umstände, unter denen sie gesprochen wurde, deutlich und entschieden als ein Erzeugniß des Geistes dar und hat wegen der Bedeutsamkeit der Umstände, aus denen sie hervorging, wegen des Wirkens des Apostels Paulus, welches sie schildert, und wegen der Ermahnungen, welche Paulus hier den Vorstehern als solchen ertheilt, einen allgemeinen Werth. In so fern nun der vorliegende erste Abschnitt der Rede, der sich mehr auf das Wirken des Ap. Paulus bezieht, mehr das Wirken der Lehrer, der folgende Abschnitt aber, der mehr Ermahnungen für die Vorsteher aus Ephesus enthält, mehr die Wirksamkeit der Vorsteher zum Gegenstande hat, entspricht dieser Abschnitt mehr der Bedeutung des folgenden Sonntages, und der folgende Abschnitt mehr der Bedeutung dieses Sonntages. Aber der ursprüngliche Zusammenhang und das ursprüngliche Verhältniß beider Abschnitte nöthigt hier zu einer Abweichung ihrer Stellung von der Bedeutung der Sonntage, der überdieß ihr Inhalt in so fern nicht ganz widerstrebt, als der vorliegende Abschnitt eben so wenig der allgemeinen Andeutungen über das Amt der Vorsteher entbehrt, als der folgende der allgemeinen Andeutungen über das Amt der Lehrer.

3. In diesem Abschnitte wendet Paulus das 3, 16—23 Gesagte auf sich selbst und den Apollos an*). Der Anfang einer Perikope bei 4, 1 ist jedoch schon deshalb zulässig, weil Paulus hier von dem Allgemeinen auf bestimmte Personen übergeht, und dadurch zu neuen, vom Vorigen unabhängigen Bemerkungen geführt wird. V. 2 sollte in der Uebersetzung statt „nun" stehen „außerdem, übrigens." Denn das ὃ δὲ λοιπὸν deutet an, daß Paulus noch andere Bemerkungen aussprechen will, welche nicht so unmittelbar aus dem Vorangehenden folgen wie V. 1. V. 3 kann das etwas unbestimmte ἀνθρωπίνη ἡμέρα nur von einem menschlichen Gerichtstage und zwar im Gegensatze zu dem V. 5 beschriebenen Tage des Herrn gefaßt werden. V. 5 läßt sich das ἔπαινος, in so fern der Apostel es Jedem verheißt, am besten durch die Vermuthung erklären, daß er hier von denen, die kein Lob verdienen, gänzlich absieht.

Paulus bemerkt hier, nachdem er im Anschluß an das Vorangehende gesagt hat, daß man ihn und den Apollos für Christi Diener und für Haushalter über Gottes

---

*) Denn eben von Paulus und Apollos muß das ἡμᾶς 4, 1 nach 3, 5 und 4, 6 verstanden werden.

Geheimnisse halten solle, daß man an Haushaltern suche, daß sie treu erfunden werden V. 1 u. 2. Er sagt hierauf, daß er weder auf das Urtheil der Korinther über ihn, noch auf sein eignes Bewußtsein von sich selbst einen entscheidenden Werth lege, sondern nur auf das Urtheil des Herrn, und fodert demnach die Leser auf nicht vor der rechten Zeit zu urtheilen, die erst dann komme, wenn der Herr richtet, den Rath der Herzen offenbart, und jeder seiner treuen Diener Lob von Gott empfängt V. 3—5.

Mit der Hinweisung auf das Gericht des Herrn schließt dieser Abschnitt so ab, und V. 6 bezeichnet schon durch den Rückblick auf das bisher Gesagte den Anfang einer neuen Gedankenreihe so deutlich, daß die Perikope bei V. 5 geschlossen werden kann, obgleich Paulus seine Aeußerungen über sich selbst und Apollos noch fortsetzt.

In so fern Paulus hier lediglich von sich und Apollos spricht, ist der Inhalt dieses Abschnittes persönlich, und er kann sogar ganz als ein Erzeugniß des Augenblicks erscheinen, da der Apostel hier auf das Urtheil der Menschen und sein eignes Gewissen einen viel geringeren Werth legt als anderwärts 2. Kor. 4, 2 und 1, 12. Allein da die Aeußerungen des Paulus über sich und Apollos in diesem Abschnitte wesentlich seine apostolische Wirksamkeit in der korinthischen Gemeinde betreffen, so haben dieselben auch eine allgemeine Seite. Ueberdieß haben die Sätze dieses Abschnittes, welche das Gericht des Herrn betreffen, schon durch diesen ihren Gegenstand einen allgemeinen Werth. Da nun Paulus und Apollos vorzüglich als Lehrer in der korinthischen Gemeinde gewirkt hatten, so liegt der allgemeine Inhalt dieses Abschnittes vorzüglich in dem Satze, daß die Wirksamkeit eines christlichen Lehrers der eines Haushalters ähnlich ist und darum nur vom Herrn gerichtet werden kann. Er entspricht deshalb mehr der Bedeutung des folgenden als der dieses Sonntages. Allein da Paulus nicht bloß als Lehrer in Korinth gewirkt hat, so hat alles hier Gesagte auch eine Beziehung auf diejenigen, welche die Kirche leiten und ordnen. Dazu kommt, daß der folgende Abschnitt wegen seiner nahen Beziehung zu dem vorliegenden diesem im Kirchenjahre folgen muß und wegen seiner ausschließlichen Beziehung auf Lehrer die Stellung auf den folgenden Sonntag fodert. Die Stellung, welche wir der vorliegenden Perikope hiermit anweisen, ist demnach wie ihrem Inhalte nach zulässig so durch ihren Zusammenhang nach §. 47 begründet.

4. Mit 2, 1 wendet der Apostel sich, nachdem er vorher seine erste Rückkehr nach Jerusalem nach seiner Bekehrung erwähnt hat, sogleich zu der 14 Jahre später erfolgten*). Vergl. §. 107, 9. V. 3 giebt die Uebersetzung das οὐδὲ nur mit „nicht" wieder, statt mit „nicht einmal." Da Paulus V. 2 nur gesagt hat, daß er sich mit den Aposteln besonders (κατ' ἰδίαν) besprach, so kann das ἀλλὰ sich nur auf den Gedanken an eine mögliche und wahrscheinliche Mißbilligung der Apostel beziehen, den Paulus hier hatte, aber nicht niederschrieb. V. 4 hat die Uebersetzung falsch „denn da" statt „aber wegen" **). V. 9 hätte die Uebersetzung besser „gaben sie mir und Barnabas die Rechten (den Handschlag) der Gemeinschaft."

---

*) Die Ungewißheit, ob V. 1 die Reise Pauli nach Jerusalem, welche Ap. Gesch. 11, 30, oder die, welche Ap. Gesch. 15 erzählt wird, gemeint ist, berührt den eigentlichen Lehrgehalt und den innern Zusammenhang des Abschnittes nicht.

**) V. 4 erklären Einige das δὲ nach διὰ für überflüssig, Meyer erklärt es durch autem, de Wette aber nimmt es für „und zwar", und Beide fassen die folgenden Worte als den Grund, aus welchem Titus nicht gezwungen ward. V. 6, wo mit de Wette und den meisten Neueren vermuthet werden muß, daß Paulus nach dem Relativsatz und der Parenthese, statt ἀπὸ τῶν

Paulus sagt hier, daß er bei seiner spätern nach einer Offenbarung angetretenen Rückreise nach Jerusalem dort der Gemeinde (αὐτοῖς V. 2), dann aber auch den angesehensten Aposteln besonders die Lehre, die er den Heiden verkündigte, vorgetragen habe V. 1 u. 2, und (nach einer Bemerkung über den Titus V. 3—5) daß die Apostel ihm keinesweges andre Belehrungen gegeben, ihn vielmehr mit dem Barnabas durch Handschlag in ihre Gemeinschaft aufgenommen und ihnen die Bekehrung unter den Heiden mit der alleinigen Vorschrift der Armen zu denken übertragen haben V. 6—10. Alle diese Sätze betreffen die Verhandlungen des Paulus mit den Aposteln bei seiner zweiten Reise nach Jerusalem so ausschließlich und zusammenhängend, daß die mit V. 1 beginnende Perikope unbedingt bis V. 10 fortgeführt werden muß. Eine Beziehung zu der Behauptung 1, 11, welche den Apostel zu dieser ganzen Erzählung veranlaßt und zunächst durch 1, 11—23 begründet wird, hat dieser Abschnitt in so fern, als er die Zustimmung der Apostel zu der Lehre und Wirksamkeit des Paulus berichtet und dessen Aufnahme unter die Apostel nachweist und eben damit den Beweis für den göttlichen Ursprung der Lehre des Paulus unterstützt. Im Folgenden bespricht Paulus ein anderes Ereigniß, so daß die Perikope 2, 10 geschlossen werden kann §. 43, 2. Einen allgemeinen Werth hat die Erzählung dieses Abschnittes nicht nur wegen der Nachrichten, welche lediglich den Paulus betreffen, sondern auch weil er von den übrigen Aposteln sagt, daß sie den Titus nicht zur Beschneidung gezwungen V. 3, den Paulus selbst nichts Anderes gelehrt V. 6, ihn im Gegentheil sogleich in ihre Gemeinschaft aufgenommen haben. Mit diesen Nachrichten stellt dieser Abschnitt die leitende Thätigkeit der Apostel und ihre Schonung, Freisinnigkeit, Liebe und Kraft bei derselben dar, entspricht also der Bedeutung dieses Sonntages, an den er auch durch seinen Zusammenhang mit §. 107, 9 gewiesen ist, sehr bestimmt.

5. Mit der Erinnerung an den Eintritt des Apostels in Thessalonich 2, 1 nimmt die Darstellung des Verhältnisses des Apostels zu dieser Gemeinde eine neue Wendung (vergl. §. 111, 8), welche den Anfang einer Perikope um so eher gestattet, als diese ganze Darstellung keineswegs in einem engen und genauen Zusammenhange fortgeht. V. 2 sollte die Uebersetzung für „geschmäht" haben „gemißhandelt," V. 3 beide Male statt „zu" „aus," V. 4 statt „bewährt" „tüchtig befunden," V. 5 statt „dem Geiz gestellet" „mit Vorwand der Habsucht," nämlich so, daß wir unter irgend einem Vorwande habsüchtige Zwecke verborgen hätten. V. 7 ist das Participium dunkel durch „Hätten Euch auch mögen schwer sein" statt mit „obgleich" aufgelöst*).

Paulus stellt hier sein Wirken in Thessalonich mit Erinnerungen an seinen ersten erfolgreichen Eintritt V. 1, an seine Freimüthigkeit nach eben erduldeten Leiden V. 2, an seine Ermahnung ohne Irrthum und Unreinigkeit V. 3 und mit der Erklärung

---

δοκούντων zu wiederholen und mit οὐδέν μοι προσανετέθη fortzufahren sagte: οἱ δοκοῦντες, giebt den für sich klaren Sinn: Von denen, die für etwas (Großes) gehalten wurden, wurde mir keine berichtigende Lehre zugesetzt oder gegeben. Die Uebersetzung scheint hier eine Anakoluthie nicht anzunehmen und einer ältern, jedenfalls unstatthaften Erklärung zu folgen, welche das ἀπὸ für περὶ nimmt.

*) Das ἐν βάρει wird zwar von einigen Exegeten mit „schwer," von andern aber besser durch „mit Gewicht auftreten" erklärt. V. 8 drückt „Herzenslust" das ἱμειρόμενοι nicht genau aus. Die richtigere Lesart ist ὁμειρόμενοι „Eurer begehrend, voll Liebe nach Euch verlangend."

dar, daß er das Evangelium verkünde, wie er es von Gott empfangen habe, ohne Rücksicht auf Menschen, nicht mit Schmeichelei und Habsucht V. 4—6, sondern mit liebender Sorgfalt V. 7, in der er auch sein Leben hinzugeben bereit sei V. 8, erinnert an die Uneigennützigkeit, mit der er das Evangelium verkündigt hat V. 9, und ruft für diese seine Liebe die Leser und Gott zum Zeugen an V. 10—12. V. 13 ff. schildert der Apostel das Verhältniß zu der Gemeinde in Thessalonich, welches er bisher mehr mit Aeußerungen seiner Gesinnung gegen die Gemeinde geschildert hat, mehr mit der Gesinnung dieser gegen ihn. Der Inhalt des Abschnittes, den wir eben deshalb mit V. 12 schließen, ist zwar durchaus persönlich, und auch seine Form ist durchaus nicht belehrend sondern pathetisch (§. 25), aber Paulus spricht hier, eben indem er sein Wirken in Thessalonich verneinend V. 3—6 und positiv V. 7—12 beschreibt, Gesinnungen aus, welche für das Verhältniß christlicher Gemeinden zu ihren Lehrern und Vorstehern einen vorbildlichen Werth haben, und stellt damit dieses Verhältniß wenngleich nur in Beziehung auf Lehrer und Vorsteher dar. Da nun Paulus V. 1 von dem Anfange seines Wirkens in Thessalonich ausgeht, und wenn er gleich V. 2—4 von seiner Lehre spricht, doch im Folgenden Gesinnungen äußert, welche mehr seine leitende Thätigkeit als seine lehrende betreffen, so entspricht der Abschnitt überwiegend der Bedeutung dieses Sonntages und findet hier um so mehr seine angemessene Stellung (§. 47), als der Abschnitt V. 13 ff. dem nächstfolgenden Sonntag zugewiesen werden muß.

6. Diese Ermahnung ist wie die ihr folgende V. 14 ausdrücklich als solche bezeichnet. V. 12 wäre das ἐν statt mit „an" besser mit „unter" übersetzt*).

Paulus ermahnt hier die Vorsteher, deren Thätigkeit er als Mühe und dabei als Ermahnung bezeichnet, zu achten, wegen ihres Werkes lieb zu haben, und Friede untereinander zu halten. Da der Friede der Christen untereinander durch ihr Verhältniß zu den Vorstehern mitbedingt ist, so hat auch der letzte Theil der Ermahnung eine Beziehung auf die Vorsteher. Sie betrifft demnach das Verhältniß der Vorsteher zu andern Gliedern der Kirche in ihrem ganzen Umfange, bestimmt dasselbe sehr vollständig und entspricht damit durchaus der Bedeutung dieses Sonntages.

7. Die ersten Worte 3, 1 haben eine viel nähere Beziehung zu dem Folgenden als zu dem Vorangehenden**). Vergl. auch 1, 15. V. 1 muß das ἐπισκοπή nach Tit. 1, 7 von dem Amte der Presbyter, also von einem kirchlichen Amte verstanden werden, welchem wesentlich die Leitung der Gemeinden und die Sorge für ihre allgemeinen Angelegenheiten oblag, und mit welchem das Lehren nur zufällig verbunden war. In dem ὀρέγεται liegt wahrscheinlich eine Andeutung eines ehrgeizigen Strebens nach kirchlichen Aemtern. V. 2 hat die Uebersetzung falsch „aber" statt „nun," was hier nur fortschreitend, nicht folgernd zu verstehen ist. V. 3 ist das μὴ αἰσχροκερδῆ verdächtig. V. 6 ist das „Neuling" (νεόφυτον) nicht in Beziehung auf die Jugend sondern in Beziehung auf den Eintritt in die christliche Kirche zu verstehen. Die Worte der Uebersetzung „und dem Lästerer ins Urtheil falle" sind ungenau statt „daß er nicht in das Gericht

---

*) Das νουθετοῦντας wird von Einigen vom Lehrgeschäft der Vorsteher, von de Wette von der Sittenzucht derselben, von noch Andern gradehin von andern Personen als den Vorstehern, also von Lehrern verstanden. Es liegt am nächsten das Wort von dem Ermahnen und Zurechtweisen zu verstehen, welches den Vorstehern als solchen oblag.

**) Der Verf. geht hier plötzlich von dem Verhalten der Weiber zu dem bischöflichen Amte über.

des Teufels falle"*). V. 7 werden die zweideutigen Worte εἰς ὀνειδισμὸν καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου von de Wette, dem Zusammenhange gemäß, vom Abfall vom Christenthume erklärt. V. 9 ist „das Geheimniß des Glaubens" von dem Glauben, in so fern er eine den Ungläubigen verborgene Erkenntniß umfaßt, nicht von einer besondern christlichen Lehre zu verstehen. V. 11 kann das γυναῖκας nicht auf die Weiber der Diakonen sondern nur auf die Diakonissinnen bezogen werden, und zwar wegen der Vorschriften, die hier ertheilt werden (πιςὰς ἐν πᾶσι) und wegen der spätern (V. 12) besondern Erwähnung der Weiber der Diakonen. V. 13 schwankt die Auslegung des βαθμὸν zwischen äußerer kirchlicher Ehre und innern Fortschritten des Glaubens zur Seligkeit. Auf Grund des folgenden παῤῥησίαν, Freudigkeit, innere Zuversicht, entscheidet de Wette sich hier mit Recht für die letztere Erklärung. V 15 ist das οἶκος θεοῦ von der Kirche als dem Ganzen, dem auch die ephesinische Gemeinde angehörte, zu verstehen, und das ἀναςρέφεσθαι nimmt die V. 1—13 ertheilten Vorschriften wieder auf, ob es gleich eine ausgedehntere, umfassendere Bedeutung hat, da der Verf. hier mit dem ἵνα εἰδῇς sehr bestimmt auf die eben ertheilten Vorschriften zurückweist. Die letzten Worte des Verses στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας sind sehr verschieden verbunden worden, indem Einige und auch Griesbach vor denselben ein Punkt setzen, Andre nach ἀληθείας, Andre endlich am besten den Satz als bis V. 16 (E.) fortgehend ansehen**). V. 16 hat die Uebersetzung ungenau und unklar „kündlich" statt „anerkannt," folgt der jetzt als falsch anerkannten Lesart θεὸς statt ὃς, und hat „gerechtfertigt," da von Christo die Rede ist, unpassend für „bewährt."

Der Verf. stellt hier, ausgehend von der Bezeichnung des bischöflichen Amtes als eines edlen, zuerst die nothwendigen Eigenschaften eines Bischofs V. 1—7, dann die der Diakonen V. 8—13 mit einer eingeschalteten Bemerkung über die Diakonissinnen dar V. 11 und bemerkt zu diesen Lehren, daß er sie, wennauch mit der Hoffnung den Timotheus bald zu sehen V. 14, doch deshalb schreibe, damit er wisse, wie er in dem Hause Gottes, der Kirche, wandeln solle, die der Verf. mit den Worten eines christlichen Preisgesanges V. 15 u. 16 beschreibt. Da V. 14 den Zweck der Vorschriften V. 1—13 angiebt, und da die Verse 15 u. 16 diese Vorschriften mit einer dichterischen Schilderung der Kirche erläutern und einschärfen, so muß die Perikope bis V. 16 ausgedehnt werden, wo sie mit der Belehrung über die kirchlichen Aemter bestimmt abschließt. Die wenigen temporären Beziehungen dieses Abschnittes sind so unerheblich, daß sie demselben seinen Werth als Perikope nicht entziehen. Da er nun in seinem ganzen Umfange die kirchlichen Aemter, und zwar die leitenden und ordnenden betrifft, so entspricht er in allen seinen Theilen der Bedeutung dieses Sonntages.

8. Ueber die Aufnahme und Verbindung der Ueberschrift und des Grußes mit dieser Perikope vergl. §. 111, 1. Die Hinweisung auf den Glauben der Auserwählten, die Erkenntniß der Wahrheit und die Hoffnung des ewigen Lebens V. 1—3 scheint hier überdieß für die folgenden

---

*) Mit dem Gericht des Teufels aber ist nicht das Gericht gemeint, welches über den Teufel ergeht, sondern welches derselbe hält (V. 7). Denn Hochmuth macht den Neuling dem Gericht des Teufels zugänglich, wenngleich andrerseits auch die Meinung galt, daß der Teufel aus Hochmuth sündige.

**) Wenn einmal angenommen wird, was jetzt die meisten Ausleger anerkennen, daß der Verf. hier nicht eigne Worte sondern die eines christlichen Preisgesanges braucht, so muß auch die Möglichkeit anerkannt werden, daß er diese Worte, mit denen die Rede freilich plötzlich einen dem Bisherigen fremden Schwung gewinnt, seinen eignen als Prädikat anschloß. Wie das Punktum vor jenen Worten so scheint auch das nach denselben unzulässig, da die schwunghafte Rede bis an das Ende V. 16 fortgeht.

Lehren denselben bekräftigenden Werth zu haben wie die ähnliche Hinweisung 1. Timoth. 3, 15 u. 16 für die dort vorangehenden Lehren. V. 1 übersetzt Luther das erste κατὰ mit „nach," das zweite mit „zu." Besser scheint de Wette auch jenes für „zu" zu nehmen. V. 5 hat die Uebersetzung ungenau „und besetzen die Städte" statt „und in jeder Stadt Aelteste bestellest." Zu den Prädikaten, welche mit 1. Timoth. 3 fast völlig übereinstimmen, fügt dieser Abschnitt V. 9 mit den Worten ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου ein eigenthümliches, welches Luther mit „Wort, das gewiß ist und lehren kann" ungenau und frei übersetzt, und dessen Sinn de Wette mit den Worten „festhaltend an der dem Unterrichte gemäßen, zuverlässigen Lehre" treffender ausdrückt.

Der Verf. knüpft hier an die Aeußerung, daß er den Titus in Kreta zurückgelassen habe, damit er von Stadt zu Stadt Presbyter einsetze V. 5, eine Darstellung der nothwendigen Eigenschaften eines Aeltesten V. 6—9. Die Perikope schließt mit dieser Darstellung, vergl. §. 39, 10. Einen allgemeinen Werth hat sie, ungeachtet der ganz örtlichen und persönlichen Beziehung von V. 5, wegen der in diesem Verse enthaltenen Anordnung der Anstellung von Aeltesten, der Beschreibung derselben selbst V. 6—9 und der Begründung derselben in dem Gruße V. 2 u. 3. Sie entspricht der Bedeutung dieses Sonntages, weil das Amt der Aeltesten das der Leitung und Ordnung der Kirche war, und weil die Einsetzung von Aeltesten, die hier erwähnt wird, selbst eine leitende Thätigkeit in der Kirche ist.

9. Ueber den Anfang der Perikope bei V. 17 vergl. §. 107, 13. V. 17 werden die Worte „denn das ist Euch nicht gut" besser von der Erschwerung des Amtes der Vorsteher, als von dem Gerichte Gottes, welches die Ungehorsamen trifft, verstanden. V. 18 setzt die Ermahnung V. 17 mit einer Beziehung auf den Verf. fort*). V. 19 hat die Uebersetzung etwas frei „damit ich aufs Schierste zu Euch komme" statt „damit ich Euch desto eher wiedergegeben werde." V. 20 scheint die Verbindung der Worte ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου mit ποιμένα sicherer als die mit ὁ ἀναγαγών. Der Verf. hebt im Gegensatze zu der eben erwähnten Auferstehung noch einmal den im ganzen Briefe vorzüglich besprochenen Tod Christi hervor.

An die Ermahnung zum Gehorsam gegen die Vorsteher V. 17 knüpft der Verf. hier die, für ihn und für seine baldige Rückkehr zu den Lesern V. 18 u. 19 zu beten, und läßt dann den Segenswunsch für die Vollendung der Leser im Glauben folgen V. 20 u. 21. Die Verse 20 u. 21 müssen mit V. 17—19 verbunden werden, weil sie als Segenswunsch am Schlusse des Briefes wie ähnliche Stellen nicht zur besondern Perikope bestimmt werden können, aber die Gesinnung und die Absicht, mit welcher der Verf. schrieb, so bestimmt ausdrücken, daß sie für den ganzen Brief einen erläuternden Werth haben. Ueber den Schluß der Perikope bei V. 21 vergl. §. 40, 12. Die Hinweisung auf eine baldige Rückkehr zu den Lesern des Briefes V. 19 hat einen nur persönlichen und zeitlichen Werth, wogegen V. 18 mit der Auffoderung für den Verf. zu beten die allgemeine Pflicht der Gemeinden für Vorsteher zu beten ausdrückt und damit so wie mit der letzten Hälfte des Verses die Darstellung des Verhältnisses von Vorstehern einer christlichen Gemeinde und andrer Glieder derselben V. 17, welche die Grundlage der Perikope bildet, ergänzt. Da nun das angegebene Ver-

---

*) Nach einigen Andeutungen des Briefes kann angenommen werden, daß der Verf. zu den Lesern selbst in dem Verhältnisse eines ἡγούμενος stand.

hältniß auf diese Weise den allgemeinen Inhalt des Abschnittes bildet, so fodert er die ihm hiermit angewiesene Stellung.

10. Den Anfang des Abschnittes bezeichnet der Apostel selbst als eine neue, besondre Ermahnung. Sie betrifft nicht wie die vorangehende Ermahnung alle Leser des Briefes sondern nur einige derselben, die Presbytern. Der V. 1 gebrauchte Ausdruck πρεσβυτέρους verursacht grade hier einige Schwierigkeit, da Alles, was der Apostel hier V. 1—4 den Presbytern vorhält, sich sehr bestimmt auf das Amt und die Würde derselben als Vorsteher der Gemeinde bezieht, und demungeachtet V. 5 eine an die νεώτεροι gerichtete Ermahnung folgt, bei diesem Ausdrucke aber an ein kirchliches Amt nicht gedacht werden kann*). De Wette versteht das νεώτεροι wohl richtig vom Lebensalter und nimmt dabei an, daß die Jüngeren wegen einer Neigung zur Zügellosigkeit besonders zu dem Gehorsam gegen die Vorsteher ermahnt wurden. V. 2 hat die Uebersetzung „die euch befohlen ist" etwas wortreich statt „die Heerde bei euch," „unter euch." V. 3 steht ungenau „Volk" statt „zugetheilte Gemeinden," V. 4 „so" statt „und." V. 5 ist „haltet fest" eine ungenaue Uebersetzung des schwierigen ἐγκομβώσασθε, was nach de Wette „als Sklavenschärpe anlegen," nach Passow im Wörterbuche „aufschürzen" bedeutet. Genauer wäre demnach „legt an" oder „thut an" übersetzt worden.

Petrus ermahnt hier die Vorsteher mit Hinweisung auf die Wiederkehr Christi zur rechten und liebreichen Führung ihres Amtes V. 1—4 und die Jüngeren zum Gehorsam und zur Demuth mit der Bemerkung, daß Gott den Hochmüthigen widersteht. Die an die Jüngern gerichtete Ermahnung V. 5 schließt sich der an die Aelteren nach unsrer Erklärung als ergänzender Zusatz an, so daß sie mit in die Perikope aufgenommen werden muß. V. 6 setzt zwar die Ermahnung zur Demuth noch fort, wendet sich aber offenbar wieder an die Gesammtheit der Leser und faßt die Demuth lediglich in Beziehung auf Gott und in Beziehung auf die eingetretenen Leiden, so daß der Schluß der Perikope bei V. 5 zuläßig ist. Da nun die Thätigkeit der Aeltesten oder Vorsteher, die Gesinnung derselben und ihr Verhältniß zu den übrigen Christen offenbar den eigentlichen Hauptinhalt dieser Perikope bildet, und das Amt der Vorsteher hier sehr vielseitig und anschaulich dargestellt wird, so nimmt sie die ihr hiermit angewiesene Stellung sehr bestimmt in Anspruch.

XXI. Sonntag nach Trinitatis.

(Siebenter Sonntag der vierten Reihe.)

§. 109. Das Amt der Lehrer der Kirche. §. 19, 2.

1. Ap. G.	20, 28—38.	Paulus nimmt Abschied von den Aeltesten aus Ephesus.	Abschn. 2.
2. „	28, 11—15.	Paulus findet Brüder vor Rom.	
3. 1. Kor.	4, 6—21.	Ermahnung zur Demuth und zur Nachahmung des Apostels.	
4. „	11, 2.	Ich lobe euch, daß ihr an mich gedenket.	
5. „	16, 10 u. 11.	Ermahnung zur guten Aufnahme des Timotheus.	
6. 2. Kor.	1, 12—14.	Der Ruhm und das Zeugniß des Gewissens des Apostels Paulus.	
7. „	2, 1— 4.	Ich habe euch dieß geschrieben, damit ich nicht, wenn ich käme, traurig sein müßte.	
8. „	4, 1— 6.	Wir empfehlen uns durch Offenbarung der Wahrheit bei jeglichem Gewissen der Menschen.	
9. „	13, 3—10.	Da ihr eine Bewährung des in mir redenden Christus sucht, so versucht euch selbst, ob ihr im Glauben seid.	
10. Gal.	2, 11—18.	Paulus tadelt den Petrus.	

*) Man hat diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen gesucht, daß man das νεώτεροι gradehin für Laien nahm, oder während man den Ausdruck πρεσβύτεροι V. 1—4 auf das kirchliche Amt bezog, denselben Ausdruck V. 5 vom Lebensalter verstand. Beide Erklärungen sind aber etwas gewaltsam.

11. Gal.	6,	6–10.	Ermahnung zur Freigebigkeit der Lernenden gegen Lehrer.
12. Koloss.	2,	1– 7.	Kampf des Apostels in Rücksicht der Gemeinde und seine Freude an derselben.
13. 1. Thess.	2,	13–20.	Wir danken Gott, daß ihr das Wort aufnehmt als Gottes Wort.
14.	=	3.	Ueber die Sendung des Timotheus nach Thessalonich.
15. 2. Thess.	3,	1– 5.	Betet für uns, daß das Wort des Herren laufe.
16. 2. Tim.	2,	23–26.	Ein Knecht des Herren soll nicht zänkisch sein.
17.	=	4, 1– 5.	Ermahnungen und Anweisungen zur Führung des christlichen Lehramts.

1. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 108, 2. Die Lesart *θεοῦ*, welcher Luthers Uebersetzung V. 28 folgt, ist durch die neuere Kritik zurückgewiesen, und die andre *τοῦ κυρίου* ist durch Griesbach gesichert.

Paulus wendet sich von V. 28 ab an die Aeltesten aus Ephesus mit der Ermahnung die Gemeinde des Herren zu weiden V. 28, weist bei derselben auf die Gefahren der Zukunft hin V. 29 u. 30, knüpft an jene Ermahnung die andre zur Wachsamkeit V. 31, mit Vorhaltung seines eignen Beispiels, und erinnert die Aeltesten, nachdem er sie Gott befohlen, noch an die Uneigennützigkeit, mit der er unter ihnen gewirkt hat V. 33–35. Er betet hierauf mit ihnen und verläßt sie von seiner Rede lebhaft und tief bewegt V. 36–38. Der Werth dieses Abschnittes als Perikope ist schon durch unsre Bemerkungen zu §. 108, 2 nachgewiesen, und auch seine Stellung ist bereits begründet*).

2. Die Erzählung der Reise des Apostels Paulus von Malta nach Rom nimmt V. 11 mit der Abfahrt von Malta einen sehr bestimmt bezeichneten Anfang. Unbestimmter als der Anfang ist der Schluß dieses durchaus zusammenhängenden Berichts, da erst V. 16 den wirklichen Eintritt des Apostels in Rom erzählt, aber wichtige Andeutungen für den folgenden Bericht über den Aufenthalt des Paulus in Rom enthält. Er wird eben deshalb besser mit dem Folgenden verbunden, so daß diese Perikope mit V. 15 schließt, obgleich Griesbach erst bei V. 16 abtheilt. V. 15 läßt der Ausdruck *οἱ ἀδελφοί* ungewiß, ob die Gesammtheit der römischen Christen dem Paulus entgegengekommen sei oder nur ein Theil derselben. Doch unterliegt es keinem Zweifel, daß die Christen, welche dem Paulus entgegengingen, nachdem sie seine und seiner Begleitung Schicksale gehört hatten (*τὰ περὶ ἡμῶν* V. 15), dieß aus Liebe und Theilnahme für den Apostel thaten.

Der Abschnitt berichtet schon mit diesem Empfange des Apostels eine aus dem Glauben und der Liebe hervorgehende That. Da aber auch der Dank gegen Gott und der Muth, welchen der Apostel gewann V. 15, aus dem Bewußtsein wieder unter Christen zu sein hervorging, so berichtet der Abschnitt auch mit diesem ein Erzeugniß des Glaubens. Die Nachrichten von dem Entgegenkommen der Christen in Rom und von dem Eindrucke desselben auf den Apostel Paulus, welche den Werth der Erzählung als Text begründen, haben zugleich eine allgemeine Seite, da sie eine Aeußerung der Liebe christlicher Gemeinden zu christlichen Lehrern und die Wirkung derselben auf christliche Lehrer darstellen. Sie geben der Erzählung einen vorbildlichen Werth für das Verhältniß von Lehrern und Gemeinden und begründen eben damit unmittelbar die derselben als Perikope hiermit angewiesene Stellung.

3. Ueber den Anfangspunkt dieses Abschnittes, welcher wie das Vorangehende das Parteiwesen in Korinth betrifft, vergl. §. 108, 3**).

---

*) Die Weissagung V. 29 hat zwar örtliche und zeitliche Beziehungen, erleidet aber eine vielfache Anwendung, und die Schilderung des Wirkens des Apostels hat vorbildlichen Werth für alle Vorsteher christlicher Gemeinden.

**) V. 6 steht „gedeutet" etwas frei für *μετεσχημάτισα* „umgestaltet, übertragen, angewendet." V. 13 legt die Uebersetzung „Fluch" und „Fegopfer" einen dem Apostel fremden Sinn

Paulus spricht hier die Absicht seiner bisherigen Belehrungen damit aus, daß seine Leser an ihm lernen nicht höher von sich zu halten, als sie nach dem Geschriebenen (ὑπὲρ ὃ γέγραπται) von sich halten sollen und können, und daß Keiner sich zum Vortheil eines Einzelnen (eines Lehrers) wider einen andern blähe V. 6, und giebt sogleich Gründe gegen das Ueberschätzen seiner selbst an, und zwar zuerst allgemeine, als Fragen ausgedrückte V. 7, dann aber einen mehr persönlichen, ironisch ausgedrückten, daß die Korinther selbst alle noch keinesweges im Glauben vollkommen sind V. 8. Diese ironische Darstellung der Unvollkommenheit der Korinther setzt Paulus V. 9—13 fort, indem er zunächst die Verachtung der Welt, in welcher die Apostel leben, zeigt V. 9, dann mit dieser Verachtung das Ansehn der Leser bei der Welt vergleicht V. 10, hiernach aber die Leiden und Mühen der Apostel noch besonders ausführt V. 11—13. Hierauf erklärt der Apostel die Absicht dieser Vorhaltungen (ταῦτα V. 14) und zwar dahin, daß er damit ermahnen wolle, wie ein Vater seine Kinder ermahnt, daß er ja Vater der Leser sei V. 14 u. 15, und spricht die Ermahnung, die er beabsichtigt, mit wenigen Worten dahin aus, daß die Leser ihm nachahmen sollen V. 16. Zu dieser Ermahnung bemerkt er noch, daß er eben um diese Ermahnung mit Erfolg an sie richten zu können (διὰ τοῦτο V. 17) den Timotheus zu ihnen gesandt habe, welcher sie an sein Handeln und Wirken erinnern werde V. 17, und daß er keinesweges, wie Einige sich blähend rühmen, ausbleiben sondern gewiß kommen und dann nicht auf die Worte sondern auf die Kraft der Aufgeblasenen sehen werde, weil das Wort Gottes in der Kraft (des Geistes) bestehe V. 18—20, und daß sie gewiß selbst lieber wollen, daß er mit Liebe und mit dem Geiste der Sanftmuth zu ihnen komme als mit der Ruthe V. 21. Alle diese Sätze sind, wenngleich lose, doch in einer Weise untereinander verbunden, daß die mit V. 6 beginnende Perikope bis V. 21 fortgeführt werden muß. Mit 5, 1 kommt Paulus dagegen auf einen ganz neuen Gegenstand. Der Abschnitt ist mit vielen durchaus persönlichen und örtlichen Beziehungen durchwebt, welche besonders V. 17—21, wo der Apostel auf die Sendung des Timotheus kommt, sehr stark hervortreten. Allein schon die beiden Ermahnungen, die in diesem Abschnitte als solche ausgesprochen werden, sich nicht zum Vortheil eines Andern zu blähen V. 6, und Nachahmer des Paulus zu werden, haben einen gleichen Werth für alle Christen, und V. 20 enthält eben so seinem Inhalte wie seiner Form nach einen durchaus allgemeinen Satz. Ueberdieß findet Alles, was Paulus hier über die korinthischen Christen selbst V. 7 u. 8 und über ihr Verhältniß zu den Aposteln und die Lage der Letzteren bemerkt, noch immer eine sehr ausgedehnte Anwendung auf das Verhältniß von Lehrern und Gemeinden überhaupt V. 9—13. Wie diese Aeußerungen mehr die äußere Seite des Verhältnisses der Lehrer zu Gemeinden betreffen, so stellt V. 15 und V. 19 u. 20, indem dort Liebe und Kraft hervorgehoben wird, mehr die innere Seite dieses Verhältnisses dar. Da uun auf diese Weise eben so wohl die beiden Ermahnungen die-

---

in die Worte, da περικαθάρματα und περίψημα nur Auskehricht und Abraum bedeutet. V. 18 übergeht die Uebersetzung das δὲ, welches den Zusammenhang von V. 18 mit V. 17 trägt.

ses Abschnittes als ihre Begründung das Verhältniß der Gemeinden zu Lehrern betreffen, so bildet dieses Verhältniß den eigentlichen Hauptgegenstand des allgemeinen Inhalts dieser Perikope, welcher die ihr hiermit angewiesene Stellung fodert.

4. Die Uebersetzung hat hier ungenau „Weise" für παραδόσεις „Lehren, Belehrungen." Dieser Satz bildet zwar den Uebergang von den Ermahnungen 10, 31—11, 1 zu den mit V. 3 beginnenden Belehrungen, ist aber für sich allein eben so verständlich, als die umgebenden Abschnitte auch ohne Verbindung mit ihm aufgefaßt werden können.

Das Lob, welches der Apostel hier den korinthischen Christen ertheilt, ist zwar für sich partikulär, drückt aber ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseins in so fern aus, als es das Andenken an den Paulus als Lehrer und das treue Festhalten an der Lehre als seinen Grund bezeichnet: denn es beschreibt eben damit das rechte Verhalten christlicher Gemeinden zu ihren Lehrern und es entspricht deshalb auch der Bedeutung dieses Sonntages.

5. Schon aus der Darlegung des Inhalts von 1 Kor. 16, §. 35, 6 ergiebt sich, daß die einzelnen Theile desselben durchaus aphoristisch sind, und daß diese Ermahnung zur besonderen Perikope bestimmt werden kann. Das etwas unbestimmte ἐν εἰρήνῃ wird hier wohl am sichersten „in gutem Vernehmen, ohne Verdruß" erklärt.

Paulus ermahnt hier die korinthische Gemeinde darauf zu sehen, daß Timotheus, wenn er zu ihnen komme, ohne Furcht bei ihnen sei, und ihn nicht zu verachten sondern in Frieden zu geleiten. Mit dem Grunde, den Paulus hier für die zunächst nur die Person des Timotheus betreffende Ermahnung angiebt, nämlich daß er das Werk des Herrn treibt, enthalten diese Sätze eine allgemeine Bezeichnung des christlichen Lehramts in seinem Verhältnisse zu christlichen Gemeinden. Sie gewinnen eben durch diese Bezeichnung den Werth einer Perikope und fodern mit derselben die Stellung auf diesen Sonntag.

6. Diese Verse begründen zwar (γὰρ V. 12) den im Vorigen angeregten Gedanken, daß Paulus auf Gott vertraute, gestatten jedoch eine besondere Auffassung, weil Paulus hier an die Stelle des dort erwähnten Vertrauens den Ruhm (καύχησις) setzt, weil er den Grund und Inhalt dieses Ruhms hier selbst angiebt, und weil er überdieß den Gedanken an die Leiden und den Trost, welcher im Anfange des Briefes vorherrscht, hier ganz fallen läßt*).

Paulus sagt hier, daß sein Ruhm oder das Zeugniß seines Gewissens dieses sei, daß er in Aufrichtigkeit und Lauterkeit Gottes in der Welt gewandelt habe V. 12, giebt als Grund dieses Ruhmes an, daß er seine Meinung unverhüllt schreibe,

---

*) V. 12 ist das τὸ μαρτύριον Apposition zu αὕτη und in der Uebersetzung durch das eingeschaltete „nämlich" erklärt. Die Worte V. 13 ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε, welche Luther mit „denn das ihr leset und auch befindet", de Wette aber „denn ich schreibe nichts Andres, als was ihr leset und erkennet" übersetzt, erklärt der Letztere: „ich kann nicht anders, ich muß dieß schreiben". Den Worten angemessener übersetzt Meyer: „denn nichts Anderes schreiben wir euch, als was ihr leset oder auch erkennet", und erklärt: unsere wahre Meinung verstecken und verstellen wir nicht in unsern Briefen. In jedem Falle enthalten diese Worte eine Bekräftigung der Behauptung der εἰλικρίνεια und eine Darlegung derselben selbst. V. 14 ist das ἀπὸ μέρους von Einigen als Tadel, von Andern aber wohl angemessener als eine Hinweisung auf diejenigen verstanden worden, welche in Korinth dem Apostel noch nicht wohlwollten. Das ὅτι hinter diesen Worten nimmt Meyer abweichend von Andern für „daß" und mit den folgenden Worten als Objekt des ἐπιγνώσεσθε V. 13, so daß der Sinn des Ganzen ist: ich hoffe aber, daß ihr bis an's Ende erkennen werdet — wie ihr uns auch erkannt habt zum Theil — daß wir Euer Ruhm sind.

und spricht die Hoffnung aus, daß die Korinther auch bis an das Ende erkennen werden, daß er ihr Ruhm sei, wie sie auch der seinige seien am Tage Jesu Christi. Diese Sätze, welche bis V. 14 zusammenhängen, schließen dort schon mit der Hinweisung auf den Tag Jesu Christi bestimmt ab. Auch beginnt V. 15 eine neue Gedankenreihe vergl. §. 36, 1. Dieser Abschnitt betrifft zwar durchweg lediglich das Verhältniß des Apostels Paulus zur korinthischen Gemeinde, allein die Eigenschaften seines Wandels und Wirkens, die Aufrichtigkeit und Lauterkeit, welche Paulus hier hervorhebt, sind allgemeine und nothwendige Eigenschaften jedes christlichen Lehrers. Auch das Verhältniß jeder christlichen Gemeinde zu ihrem Lehrer soll dem Verhältnisse der korinthischen Gemeinde zu Paulus, wie es hier beschrieben wird, ähnlich sein. Demnach haben diese Sätze einen vorbildlichen Werth für das Verhältniß von Lehrern zu Gemeinden überhaupt und fodern mit diesem ihrem allgemeinen Inhalte die Aufnahme unter die Perikopen und die ihnen hiermit angewiesene Stellung.

7. Dieser Abschnitt betrifft als Fortsetzung des oben §. 36. 1 ausgeschlossenen noch den veränderten Reiseplan des Apostels, ist jedoch in seinem Hauptinhalte von demselben unabhängig*).

Paulus sagt hier, daß er sich vorgenommen habe nicht wieder mit Traurigkeit nach Korinth zu kommen V. 1, giebt als Grund dieses Vorsatzes an, daß sonst Keiner sei, der ihn erfreue V. 2, bemerkt dann, daß er den im früheren Briefe ausgesprochenen Tadel deshalb geschrieben habe, damit er bei seiner Ankunft keine Betrübniß habe V. 3, und daß er aus vieler Bedrängniß und Angst des Herzens geschrieben habe, damit die korinthischen Christen seine Liebe erkennen V. 4. Mit V. 5 beginnt ein Abschnitt, der oben §. 36, 2 ausgeschlossen werden mußte. Dieser Abschnitt betrifft nun zwar das Verhältniß des Paulus zur korinthischen Gemeinde und zwar die Wirkung, welche sein früherer Brief auf dasselbe gehabt hatte, indeß enthalten die Aeußerungen des Apostels, daß ihn Keiner erfreuen kann, wenn seine Gemeinde betrübt ist, daß seine Freude von der Gemeinde herkommen müsse, und daß er betrübt habe, damit die Gemeinde seine Liebe erkenne, allgemeine und wesentliche Gesinnungen jedes christlichen Lehrers in dem Falle, daß seine Gemeinde durch seinen Tadel betrübt ist. Demnach hat auch dieser Abschnitt einen allgemeinen Werth und findet, da seine allgemeinen Elemente wesentlich das Verhältniß des christlichen Lehrers zu der Gemeinde, wennauch unter besondern Umständen und in einer besonderen Gestaltung betreffen, hier seine begründete Stellung.

8. Im Anfange dieses Abschnittes übersetzt Luther das ἐκκακοῦμεν ungenau „werden wir nicht müde" statt „stehen wir nicht aus Feigheit ab." Der Grund für diese Behauptung liegt

*) V. 2 sagt Paulus mit den Worten εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ: „Wenn ich Euch betrübe, so ist, weil ihr meine einzige Freude seid, niemand, der mich erfreut." Andre finden hier den Gedanken: Wenn ich Euch betrübe, so ist niemand, der mich erfreut, als eben der, der von mir betrübt wird, und zwar eben dadurch, daß er sich von mir betrüben läßt. Bei dieser letzteren Erklärung denken Einige wieder an eine bestimmte Person, nämlich den Blutschänder 1. Kor. 5, Andere aber denken nicht an eine bestimmte Person sondern an die Gemeinde in Korinth überhaupt. V. 3 kann das ἔγραψα nicht anders als auf den vorigen Brief bezogen werden, geht also auf den dort über den Blutschänder ausgesprochenen Tadel.

in so fern in Kap. 3, als der Apostel dort seine Freimüthigkeit rechtfertigt und begründet. Vergl. §. 110, 3. In so fern nun V. 1 mit διὰ τοῦτο auf diesen Grund zurückweist, hängt dieser Abschnitt allerdings noch genau mit dem Vorigen zusammen. Allein jene Begründung ist selbst so bedeutend und so ausgedehnt, daß sie eine größere Ausdehnung der Perikope (Kap. 3, 1—18) nicht zuläßt. Andrerseits verschwindet die Beziehung, in welcher Paulus dort seine Freimüthigkeit darstellt, nämlich die auf die Empfehlung seiner selbst von hier an so sehr, daß der wesentliche Inhalt dieses Abschnittes auch ohne Rücksicht auf den vorigen verständlich ist. Der Anfang einer Perikope bei 4, 1 kann deshalb keinem Bedenken unterliegen. V. 2 ist „heimliche Schande" eine ungenaue und unklare Uebersetzung der Worte κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης, welche wahrscheinlich eine Beziehung auf die Gegner des Apostels enthalten und wegen des Gegensatzes τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας am sichersten mit „schändliche Heimlichkeit" erklärt werden. Auch den Schluß des Verses übersetzt de Wette genauer als Luther mit „sondern durch Offenbarung der Wahrheit uns empfehlend bei jeglichem Menschen-Gewissen." V. 3 ist noch von dem 3, 14 gebrauchten Bilde abhängig, und das ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις hätte hier mit „bei oder unter den Verlornen" übersetzt werden können. V. 4 läßt sich der etwas auffallende Ausdruck „Gott dieser Welt" nur durch Fürst dieser Welt Joh. 12, 31 u. 14, 30 erklären. Statt „daß sie nicht sehen" sollte hier stehen „damit nicht glänze." V. 6 erklärt die Uebersetzung das unklare ὃς, welches für οὗτός ἐστι, ὃς steht*).

Paulus führt demnach in diesem Abschnitte die V. 1 ausgesprochene Behauptung damit aus, daß er, schändlicher Heimlichkeit entsagend, sich durch Offenbarung der Wahrheit den Gewissen der Menschen empfehle V. 2, und daß das Evangelium nur den Verlornen verhüllt ist V. 3 u. 4, und sagt, daß es diesen verhüllt sei, weil er nicht sich selbst sondern Christum als den Herrn verkündige und Gott ihn erleuchtet habe zur Erkenntniß Christi V. 5 u. 6. Im Folgenden setzt Paulus zwar die Darstellung seines Wirkens noch fort, aber mit Beziehung auf seine Leiden. Wir schließen deshalb die bis V. 6 im Zusammenhange fortgehende Perikope mit diesem Verse. Sie enthält zwar im Anfange, wo der Apostel das Verhalten seiner Gegner berücksichtigt, und am Schluß, in so fern Paulus sich dort auf seine Bekehrung beruft, persönliche und partikuläre Beziehungen, allein die eigentliche positive Beschreibung der Wirksamkeit des Apostels V. 2 hat eben so allgemeinen Werth wie die Darstellung des Grundes, aus welchem sein Evangelium Vielen verhüllt ist. Diese positive Darstellung aber betrifft, in so fern sie die Offenbarung der Wahrheit hervorhebt, lediglich das Wirken des Apostels als Lehrer und fodert demnach die Stellung der Perikope auf diesen Sonntag.

9. Ueber den Anfang dieses Abschnittes vergl. die Bemerkung über die Ausschließung des vorangehenden §. 36, 7. Der Abschnitt setzt nicht bloß das unmittelbar Vorangehende sondern Alles voraus, was Paulus über seine Gegner in Korinth und deren scheinbare Vorzüge bemerkt hat. V. 3 erklärt de Wette das δοκιμὴ mit andern Auslegern, welche V. 3 zum Vorigen ziehen, von einer Bewährung durch Strafgewalt. Es kann aber wenigstens mit gleichem Rechte von einer Bewährung im eignen Innern, in der vollen Zustimmung und Beruhigung des inner-

---

*) Streitig ist hier noch die Beziehung der Worte ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ welche von Meyer mit πρὸς φωτισμόν, von Anderen und auch von de Wette mit τῆς δόξης verbunden werden, so daß τῆς ergänzt werden muß. Die letzte Erklärung giebt den guten Sinn: „um leuchten zu lassen die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes, welche (Herrlichkeit) ist auf dem Antlitze Christi," der klarer und einfacher ist als der Sinn jener anderen Erklärung, den Meyer mit den Worten „damit wir die Erkenntniß der göttlichen Herrlichkeit leuchten lassen sollten im Angesichte Christi" ausdrückt. Die Uebersetzung schließt sich hier dem Urtexte genau an.

sten Bewußtseins, verstanden werden*). V. 3 und 4 setzt Griesbach die Worte ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ — δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς in eine Parenthese, die, wie wir bereits oben bemerkt haben, hier durchaus begründet ist, wenn sie gleich nicht nothwendig bei V. 3 anfängt sondern auf V. 4 beschränkt werden kann**). Die Uebersetzung gestattet, wenn sie gleich die Parenthese nicht setzt, die homiletische Behandlung nach unsrer Erklärung und ist nur ungenau V. 4 im Anfange, wo statt „und ob er wohl" stehen sollte: „denn, wenn er auch", und V. 5 am Ende, wo statt: „Es sei denn, daß ihr untüchtig seid" stehen sollte „Ihr müßtet denn unfähig sein euch zu bewähren". V. 7 ist das μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδὲν von Einigen erklärt worden „daß ich nicht gezwungen werde Euch etwas Böses zu thun oder Euch zu strafen," von Andern besser „daß ihr nichts Böses thun möget"***). V. 9 kann das ἀσθενῶμεν, welches de Wette von der nicht erprobten Strafgewalt erklärt, in demselben Sinne wie oben, nämlich von Zuständen, in denen der Apostel seine Schwäche und Hilfsbedürftigkeit fühlt, und das δυνατοὶ, wobei de Wette denkt „Solche, gegen die ich nichts vermag," von Zuständen, in welchen der Christ sich zugleich der von Christo empfangenen Kraft bewußt ist, verstanden werden.

Der Apostel sagt in diesem Abschnitte mit Rücksicht auf seine Gegner in Korinth: Da Ihr eine Bewährung, einen Beweis des in mir redenden Christus verlangt (welchem ähnlich auch ich, wenn ich gleich schwach bin, wieder Kraft gewinnen werde), so versucht und prüft Euch selbst, ob Ihr im Glauben seid, und spricht im Gegensatze zu der V. 5 angedeuteten Möglichkeit, daß die Korinther sich als Christo nicht angehörig erkennen müssen, die Hoffnung aus, daß sie ihn als bewährt, sich selbst als Solche, in denen Christus ist, erkennen werden V. 6, sagt dann weiter, daß er auch zu Gott bete, daß Christus in ihnen sei, oder daß sie nichts Böses thun, und dieses Gebet thue, nicht um bewährt zu erscheinen, da er ja überhaupt nichts

---

*) Jener Erklärung steht nicht nur unsre obige Bemerkung §. 36, 7, sondern auch der Umstand entgegen, daß V. 7 δόκιμοι in einer Verbindung vorkommt, welche den Gedanken an Bewährung durch Strafgewalt nicht zuläßt und de Wetten selbst zu der Bemerkung nöthigt, daß dort das δόκιμοι von der Bewährung des Meisters durch den Jünger, also von einer Bewährung, die die korinthischen Christen nur in sich selbst finden konnten, die Rede sei. Dieser Uebelstand ist um so größer, als V. 7 bald nach δόκιμοι vorkommt ἀδόκιμοι und de Wette dieses Wort wieder in einem andern Sinne, nämlich von Nichterprobung durch Strafgewalt verstehen muß.

**) De Wette, der diese Parenthese gänzlich aufgiebt und den Satz bis V. 4 E. ununterbrochen fortgehen läßt, erklärt, um den Zusammenhang mit dem Vorigen herzustellen, das ἀσθενοῦμεν von einem unfreiwilligen Schwachsein, während andere Exegeten es vom Nachlasse oder dem Aufschube der Strenge verstehen. Im Gegensatze dazu nimmt er das ζήσομεν von der im Strafamte gegen die Korinther zu beweisenden apostolischen Macht. Beide Erklärungen sind so gewaltsam, daß sie viel bedenklicher erscheinen, als die Annahme einer Parenthese, unter deren Voraussetzung das ἀσθενοῦμεν ganz in demselben Sinne wie 11, 30 u. Kap. 12 verstanden und das ζήσομεν von erneuter lebendiger Wirksamkeit des Apostels in Korinth gefaßt werden kann.

***) De Wette zieht mit Recht die letzte Erklärung, die auch Luthers Uebersetzung ausdrückt, vor, findet in V. 7 eine Milderung der vorangegangenen Drohung, und erklärt den letzten Satz wie wir oben bemerkt haben. Nach unsrer Auffassung des Vorangehenden ist V. 7 zwar keine Milderung der Drohung, schließt sich jedoch dem Vorigen auch ganz angemessen an. Paulus denkt auch hier, da er sogleich wieder auf die Ausdrücke δόκιμοι und ἀδόκιμοι zurückkommt, sicher noch an die δοκιμή V. 3 und an das ἑαυτοὺς δοκιμάζετε V. 5, und er setzt in der zweiten Hälfte von V. 7 das καλὸν ποιῆτε auf der einen Seite dem ἀδόκιμοι auf der andern so bestimmt entgegen, daß diese Worte als ein neuer Ausdruck für den Grund der δοκιμή angesehen werden können, den er hier an die Stelle des V. 5 gebrauchten setzt: ὅτι Ἰησοῦς Χριςὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν. Der Sinn von V. 7 ist: „Ich bete, daß ihr nichts Böses thut, aber ich thue dieses nicht darum, daß ich bei Eurer Prüfung bewährt erfunden werde, sondern damit ihr das Gute thut oder wirklich in Christo seid, ich aber sei, als wäre ich nicht bewährt."

gegen die Wahrheit sondern nur für die Wahrheit vermöge V. 8, und sich freue wenn er schwach, seine Leser stark seien V. 9, und schließt mit der Bemerkung, daß er dieses Alles schreibe, damit er bei seiner Anwesenheit nicht mit Strenge verfahren müsse V. 10. Da hiernach alle Sätze von V. 3—10 in genauem Zusammenhange stehen, so muß die Perikope bis V. 10 ausgedehnt werden, wo sie aber bestimmt zu Ende geht, da V. 11 die Schlußermahnung beginnt. Der ganze Abschnitt betrifft zwar lediglich das durch die Gegner geschwächte und erschütterte Vertrauen einiger korinthischen Christen zu dem Apostel, allein in der Auffoderung des Apostels an die korinthische Gemeinde V. 3—5 liegt die allgemeine Voraussetzung, daß jeder Christ in der Prüfung seiner selbst und in dem Glauben, den er bei derselben findet, auch den Lehrer, durch welchen er zum Glauben gekommen ist, als einen wahren oder einen solchen, in welchem Christus redet, erkennen könne und müsse. Mit diesem allgemeinen Gehalte gehört die Perikope diesem Sonntage an.

10. Dieser Abschnitt setzt die geschichtliche Nachweisung des göttlichen Ursprungs der Lehre des Paulus mit der Darstellung des Streites zwischen ihm und Petrus fort, (vergl. §. 108, 4.) indem er zeigt, daß Paulus seine Lehre gegen den Petrus geltend gemacht hat. V. 14 setzt die die Uebersetzung „öffentlich" zu. Das Präs. ζῇς läßt sich dadurch erklären, daß Paulus dem Petrus seine frühere Handlungsweise als noch fortdauernd vorhält um ihm damit den Widerspruch, in welchen er gerathen war, noch deutlicher zu zeigen*). V. 15 wird von mehreren Exegeten erklärt: Wir sind Juden und, nicht aus den Heiden, Sünder. Diese auch von Meyer gebilligte Erklärung weist de Wette als eine willkührlich deutende ab. Sie paßt nicht gut zum Folgenden**). Dagegen schließt sich Alles ganz passend an, wenn das φύσει Ἰουδαῖοι und καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν in gleichem Verhältnisse zu ἁμαρτωλοὶ gedacht wird, so daß der Apostel hier sagt: Wir sind von Natur jüdische Sünder, und nicht Sünder aus Heiden, und nun V. 16 fortfährt: Aber, weil wir wissen, daß ein Mensch nicht aus den Werken des Gesetzes gerechtfertigt wird ꝛc. Die Uebersetzung schiebt hier V. 15 (Anfang) ohne Grund „wiewohl" ein, setzt V. 16 „doch" für „aber" und „so glauben wir" statt „so haben wir geglaubt" (ἐπιστεύσαμεν). V. 17 hat die Uebersetzung „auch noch selbst" statt „auch selbst." V. 18 erklären Einige so, als bestände die Uebertretung im Aufheben des Gesetzes, Andre, als bestände sie im Wiederaufbauen desselben, de Wette aber, als bestände sie überhaupt in einem Schritte, der nicht hätte geschehen sollen, indem er den Gedanken so faßt: kehre ich aber zum Gesetz zurück, so zeihe ich mich einer Uebertretung***). Diese Auffassung entspricht dem Zusammenhange am besten und vollendet den Syllogismus V. 15 u. 18, in welchem freilich mit V. 18 eine Prämisse dem eigentlichen Schlußsatze V. 17 (Schluß) nachgesetzt ist.

Paulus erzählt hier, nachdem er das schwankende Verhalten des Petrus gegen die Heidenchristen dargestellt hat V. 11—14, daß er zu demselben gesagt habe: Wie

---

*) Daß er dem Petrus Schuld giebt, er zwinge die Heiden, läßt sich nicht sowohl durch die Gewalt des Beispiels des Petrus über die Heiden als durch die Vermuthung erklären, daß irgend ein Umstand, welcher dem Verhalten des Petrus eine zwingende Gewalt gab, in der vorangehenden Erzählung übergangen ist.

**) De Wette erklärt mit einigen andern Exegeten: „obschon von Natur Juden, und nicht heidnische Sünder", als spräche Paulus hier aus dem später berichtigten jüdischen Vorurtheile. Allein auch diese Vermuthung ist gewagt. Das „obschon," welches diese Erklärung voraussetzt, steht nicht im Texte, und das δὲ V. 16 hat nach dieser Auffassung so wenig Halt, daß es überflüssig und fast störend wird.

***) Meyer, der in dem εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ V. 17 den Gedanken findet „es fände sich daß der Glaubende mit dem Heiden auf gleicher Linie stände," erklärt hier die Uebertretung mit Beziehung auf V. 19 daraus, daß das Gesetz selbst die Freiheit des Christen vermittelt hat, damit er Gott lebe. Diese Erklärung aber erscheint, wenngleich scharfsinnig, doch gesucht.

zwingst du, der du doch selbst heidnisch lebst, die Heiden jüdisch zu leben? V. 14. Wir sind Sünder, und zwar jüdischer Herkunft V. 15. Aus den Werken wird aber Niemand gerecht. Weil wir dieses wissen, haben wir an Christum geglaubt um durch ihn gerecht zu werden V. 16. Da nun Jeder, der etwas wieder aufbaut, was er früher niederriß, sich damit selbst als Sünder darstellt V. 18, so würden wir, wenn wir das Gesetz wieder herstellen wollten, da wir es bereits gelöst haben, uns als Sünder darstellen, und dann erschiene Christus in uns, die wir eben im Glauben an ihn das Gesetz gelöst haben, als Beförderer der Sünde, und das ist unmöglich V. 17. Hiernach geht die Darstellung und insbesondre die Schlußfolge der Rede des Paulus von V. 10—18 ununterbrochen fort; die Schlußfolge der Rede aber geht mit V. 18 zu Ende. Es ist schon deshalb wahrscheinlicher, daß die Verse 19—21 nicht zur Rede des Paulus zum Petrus gehören sondern Zusätze enthalten, die Paulus beim Schreiben machte, wie einige Exegeten gegen andre behaupten. Jedenfalls sichert das Ende der Schlußfolge bei V. 18 den Endpunkt der Perikope. Alles, was Paulus hier als von ihm selbst gethan und gesprochen berichtet, kann mit Sicherheit als ein Erzeugniß seines Glaubens angesehen werden, weil er hier seine früher gesprochenen Worte in die geschriebenen mit aufnimmt und Alles, was er hier als von sich gesprochen berichtet, selbst im unmittelbaren und nothwendigen Zusammenhange mit seinem Glauben an Christum darstellt V. 15—18. Einen allgemeinen Werth aber hat dieser Abschnitt, ob er gleich eine einzelne Unterredung des Paulus mit Petrus über eine Handlung des Letzteren darstellt, schon wegen des allgemeinen Satzes, den Paulus V. 16 in seiner Rede ausspricht, dann aber auch deshalb, weil der Fall eines Streites mehrer Lehrer über Lehrmeinungen, wie er hier in dem Beispiele des Petrus und Paulus dargestellt wird, zu allen Zeiten und an allen Orten der christlichen Kirche wiederkehrt, und zwar so, daß auch wie hier die Gemeinden davon berührt werden. Da nun die allgemeine Wahrheit V. 16 auch an andern Stellen der Schrift, besonders des Briefes an die Galater und an die Römer wiederholt ausgeführt ist, aber wenige andre Stellen die ersten Lehrer der Kirche als in Streit begriffen und als Vorbilder für jeden solchen Streit, wie Paulus hier durch seine Ruhe, Besonnenheit und durch die Bündigkeit seiner Beweise erscheint, darstellen, so berücksichtigen wir bei Stellung dieses Abschnittes als Perikope lediglich diese seine allgemeine Seite, mit welcher er eben so an diesen Sonntag gewiesen ist als durch seinen Zusammenhang mit der Perikope §. 108, 4 nach §. 47.

11. Kap. 6, 6 setzt die Reihe der Ermahnungen, welche bereits 5, 1 begonnen ist, mit einer neuen fort. Das δὲ V. 6 bezeichnet vielleicht, wie Meyer bemerkt, den Gegensatz zur Verweisung eines Jeden auf sich selbst, doch ist auch dieser Zusammenhang sehr lose. V. 6 kann nicht mit de Wette auf die Gütergemeinschaft der ersten Christen bezogen werden, weil unter Voraussetzung derselben die ganze Ermahnung überflüssig ist. Andrerseits scheint es wegen des πᾶσιν unzulässig diese Ermahnung ausschließlich auf geistige Güter zu beziehen, wie einige Exegeten wollen. V. 7 drückt der Apostel eine Beziehung zu V. 6 nicht bestimmt aus. Sie liegt aber in dem Gedanken an Kargheit gegen Lehrer, vor welcher der Apostel warnt, indem er zur Freigebigkeit ermahnt. Als eine neue besondre Ermahnung kann V. 7 wegen des ganz unbestimmten Μὴ πλανᾶσθε und wegen der V. 9 u. 10 wieder hervortretenden Ermahnung zur Freigebigkeit nicht gefaßt werden. V. 9 hat die Uebersetzung „müde werden" statt „muthlos werden"

und „ohne Aufhören“ statt „wenn wir nicht ermatten.“ V. 10 steht falsch „Als wir denn nun Zeit haben“ statt „Demnach nun, so lange wir Zeit haben.“ Denn V. 10 verhält sich als Folgerung zu der Behauptung der Erndte V. 9.

Paulus ermahnt V. 6, daß die Lernenden in allen Gütern mit den Lehrenden in Gemeinschaft stehen, und warnt vor der Kargheit, indem er sagt: Gott läßt sich nicht spotten V. 7, zeigt dann die segensreichen Folgen alles dessen, was der Mensch für den Geist und dessen Belebung, und die verderblichen Folgen alles dessen, was der Mensch für das Fleisch thut V. 8. Er dehnt dann die Ermahnung V. 6 zur Auffoderung zur Freigebigkeit gegen Glaubensgenossen überhaupt aus V. 9 u. 10. Alle diese Sätze stehen hiernach in einem Zusammenhange, der die Ausdehnung der Perikope bis V. 10 fodert. Mit V. 10 aber geht dieser Abschnitt sehr bestimmt zu Ende, da V. 11 einen Rückblick des Apostels auf den ganzen Brief bezeichnet. Wiewohl nun Paulus hier durch die Ermahnung zur Freigebigkeit gegen Lehrer auf andre Behauptungen geführt wird, welche eine umfassendere Beziehung auf das christliche Leben enthalten, so ist doch jene Ermahnung als die Grundlage des ganzen Abschnittes um so mehr anzusehen, als V. 9 u. 10 wieder an dieselbe anknüpft. Sie muß demnach die Stellung dieses Abschnittes als Perikope leiten.

12. Da Paulus mit 2, 1 zu einem neuen Gegenstande, der Warnung vor Irrlehrern, übergeht, so ist das γὰρ V. 1, welches die Uebersetzung falsch mit „aber“ wiedergiebt, nur fortschreitend. V. 2 hätte die Uebersetzung statt „auf daß ihre Herzen ermahnt werden,“ besser „daß ihre Herzen getröstet werden.“ Die Worte der Uebersetzung „und des Vaters und Christi“ am Ende des Verses beruhen auf einer falschen Lesart. Richtiger ist die Lesart τοῦ θεοῦ Χριστοῦ. V. 3 wird das ἐν ᾧ, da lediglich von Erkenntniß die Rede ist, am besten auf μυστηρίου V. 2 bezogen. Das ἀπόκρυφοι, welches gewöhnlich „der menschlichen Vernunft verborgen“ erklärt wird, versteht de Wette besser von dem tieferen Eindringen, welches das Geheimniß fodert. V. 4 hat die Uebersetzung falsch „vernünftigen Reden“ statt „überredenden Worten.“ V. 5 wird die Ordnung gewöhnlich von Kirchenzucht, aber von de Wette und wohl richtiger von Freiheit von falschen Glaubensrichtungen verstanden. V. 7 hat die Uebersetzung falsch „und seid in demselben reichlich dankbar“ statt „indem ihr in ihm reich seid mit Danksagung.“

Der Apostel sagt in diesem Abschnitte den Christen in Kolossä in der Absicht sie vor Jedem, der sie durch überredende Worte verführen wollte, zu warnen (V. 4) zuerst, daß er ihretwegen wie wegen aller Christen, die ihn noch nicht persönlich kennen, einen Kampf bestehe, damit ihre Herzen befestigt und in der Liebe und zur vollen Erkenntniß des Geheimnisses Gottes vereinigt werden V. 1—3, spricht dann seine Freude über ihre Ordnung und die Festigkeit ihres Glaubens an Christum aus V. 5, und ermahnt sie deshalb in dem Glauben, den sie erlangt haben, zu wandeln V. 6 u. 7. Alle diese Sätze hängen nicht allein durch die verknüpfenden Worte sondern auch durch die durchgreifende Beziehung zu ihrer V. 4 ausgesprochenen Absicht zusammen. Eben durch diese Absicht theilt sich dieser Abschnitt bestimmt von 1, 9 bis 29, wo dieselbe noch gar nicht hervortritt, ab. Andrerseits verhält er sich zu dem Folgenden V. 8 ff. nur vorbereitend, weil Paulus hier die Warnung vor Irrlehrern, zu der er erst dort übergeht, noch nicht selbst ausspricht. Die eigentliche Absicht aller dieser Aeußerungen V. 4 ist nun in so fern partikulär, als Paulus hier offenbar bestimmte Irrlehrer berücksichtigte. Dagegen spricht Paulus hier mit seiner

Gesinnung gegen die christlichen Gemeinden, seiner Liebe und Sorgfalt für dieselben, seiner Freude an ihrem Glauben und mit seinen Ermahnungen, wenn-auch in persönlicher Form, doch durchaus allgemeine Grundzüge der Gesinnung eines christlichen Lehrers für seine Gemeinde aus, mit welchen er das Verhältniß Beider auf eine eben so treffende als anschauliche Weise bezeichnet. Diese allgemeine Seite des Abschnittes muß nun als die am meisten hervortretende seine Stellung als Perikope leiten und weist denselben als solche auf diesen Sonntag.

13. Ueber das Verhältniß dieses Abschnittes zum vorangehenden vergl. §. 108, 5*). V. 13 hätte die Uebersetzung statt „göttlicher Predigt" besser „Kunde, die von Gott kommt." V. 16 drückt die Uebersetzung mit „endlich" das εἰς τέλος, „zum Ende, zum Garaus," nicht stark genug aus, V. 19 übergeht sie vor den Worten „Seid nicht auch ihr" das hier sehr bedeutungsvolle „oder" gänzlich.

Paulus sagt hier, daß er, weil er seinen Lesern bezeugt habe, daß sie Gottes würdig wandeln sollen, Gott unaufhörlich danke, daß ste das Wort von ihm als Wort Gottes angenommen haben, welches in ihnen wirke V. 13, da sie dasselbe von ihren Volksgenossen erlitten haben wie die Gemeinden in Judäa von den Juden V. 14—16. Er versichert dann seine Leser, daß er verhindert worden sei zu ihnen zu kommen V. 18, aber längst gewünscht habe sie zu sehen V. 17, weil sie seine Hoffnung, seine Freude und Krone seien V. 19 u. 20. Aus diesem Gedankengange leuchtet die Nothwendigkeit V. 14—16 mit V. 13 zu verbinden unmittelbar ein, da V. 14—16 den Grund für das Lob enthält, welches Paulus V. 13 der Gemeinde ertheilt**). Die Ergänzung und Erläuterung, welche die Aeußerungen des Apostels über die Gemeinde in Thessalonich V. 13 durch den Schluß V. 19 u. 20 erlangen, ist für die homiletische Behandlung so wichtig und fruchtbar, daß die Ausdehnuug der Perikope bis V. 20 nach §. 44 nothwendig erscheint. Kap. 3, 1 geht Paulus zu einem neuen Gegenstande, den Maaßregeln, welche er wegen der Hindernisse, die seiner Reise entgegengetreten sind, getroffen hat, über. Der Abschnitt enthält nun mit den Hinweisungen auf die Schicksale der Leser und des Apostels V. 14—18 mehre durchaus persönliche, örtliche und zeitliche Aeußerungen und ist, in so fern auch V. 13, 19 u. 20 das Verhältniß des Paulus zur Gemeinde in Thessalonich betrifft, durchweg persönlich. Allein die Annahme seines Wortes als Wort Gottes,

---

*) Das διὰ τοῦτο V. 13 beziehen einige Exegeten auf das περιπατῆσαι V. 12, de Wette aber verbindet es mit dem μαρτυρούμενοι, so daß der Gedanke entsteht: „weil es für uns ein so wichtiger Zweck war euch zu einem würdigen Lebenswandel zu ermahnen." Letztere Erklärung scheint richtiger. Doch gewinnt auch durch diese das Folgende keinesweges die Bedeutung einer Folgerung aus dem ganzen vorangehenden Abschnitte sondern nur die einer Anknüpfung an einen einzelnen in demselben hervortretenden Gedanken, so daß der Anfang der Perikope bei V. 13 zuläßig ist.

**) Bedenklicher muß freilich die Zusammenfassung von V. 17—20 mit V. 13—16 erscheinen, zumal Griesbach bei V. 17 absetzt und de Wette ihm folgend V. 17—20 mit Kap. 3 verbindet. Für diese Verbindung spricht allerdings der Zusammenhang der Aeußerung des Vorsatzes nach Thessalonich zu reisen V. 17 u. 18 mit der Kap. 3 besprochenen Sendung des Timotheus. Allein das rühmliche Zeugniß, welches Paulus V. 19 u. 20 noch seiner Gemeinde giebt, schließt sich dem Inhalte nach an die Aeußerungen des Dankes gegen Gott für sie V. 13 so nahe an, daß schwerlich angenommen werden kann, der Apostel habe schon bei V. 17 u. 18 lediglich an die Sendung des Timotheus gedacht. Auf diese Weise erscheint das rein exegetische Verhältniß von V. 17—20 wenigstens zweifelhaft.

welche der Apostel V. 13 als Grund seines Dankes gegen Gott bezeichnet, ist die Bedingung des Verhältnisses von christlichen Lehrern zu christlichen Gemeinden überhaupt, und V. 19 u. 20 bezeichnet die Vollkommenheit dieses Verhältnisses. Diese Aeußerungen fallen nun mit diesem ihren nachgewiesenen allgemeinen Inhalte in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages und begründen demnach die dem Abschnitte als Perikope hiermit angewiesene Stellung.

14. Obgleich 3, 1 mit διὸ an das Vorhergehende angeschlossen wird, so ist der Anfang einer Perikope mit diesem Verse doch völlig unbedenklich, denn dieses διὸ ist dem διὸ 2, 18 parallel, weist also auf einen auch diesem vorangehenden Satz als Grund des Folgenden zurück, der nur in V. 14, also in den Leiden der Gemeinde in Thessalonich liegen kann*). V. 3 E. hätte die Uebersetzung statt „gesetzt" richtiger „bestimmt." Dieses Wort wird besser auf die Christen überhaupt als auf Paulus allein bezogen. V. 5 sind die Worte der Uebersetzung „darum ich's auch nicht länger vertragen" ungenau statt „darum auch konnte ich" ꝛc.**). V. 7 drückt die Uebersetzung mit „da" das διὰ τοῦτο zu schwach aus. Es geht wie das ἄρτι V. 6 auf die Rückkehr des Timotheus, bezieht sich jedoch mehr auf die durch denselben empfangenen Nachrichten, während jenes mehr auf den Zeitpunkt der Rückkehr geht. V. 8 kann das ζῶμεν nur von der Freude des Apostels verstanden werden. Die Uebersetzung ist hier nicht genau, denn sie hat „dieweil" statt „wenn."

Paulus sagt hier, daß er wegen der Leiden der Gemeinde in Thessalonich es für gut befunden habe allein in Athen zurückzubleiben und den Timotheus zu senden, damit Keiner durch die eingetretenen Leiden erschüttert werde V. 1—4, und um von ihrem Glauben Nachricht zu erhalten V. 5, daß er nun, nach der Rückkehr des Timotheus, von dem Glauben, der Liebe und dem Andenken der Thessalonicher an ihn Nachricht erhalten V. 6, dadurch getröstet worden sei V. 7, und von Neuem lebe V. 8, da er Gott nicht genug danken könne für die Freude, die er an den Thessalonichern habe V. 9, und Gott Tag und Nacht bitte ihr Angesicht zu sehen und ihren Glauben zu vervollkommnen V. 10. Hiernach bittet er Gott seinen Weg zu den Thessalonichern zu richten V. 11, und die Thessalonicher selbst reich zu machen in der Liebe V. 12, und ihre Herzen in der Heiligung zu befestigen V. 13. Alle Sätze dieses Abschnittes, die Erwähnung der Sendung des Timotheus, die des Eindrucks der von ihm erhaltenen Nachrichten und das Gebet des Apostels für die Gemeinde hängen so bestimmt zusammen, daß die Perikope bis V. 13 ausgedehnt werden muß. Mit 4, 1 beginnt der ermahnende Theil des Briefes. Der ganze Abschnitt betrifft zwar durchweg lediglich das Verhältniß des Paulus zur Gemeinde in Thessalonich und zwar mit Beziehungen auf bestimmte vorübergehende Umstände. Er stellt jedoch, wenngleich in persönlicher Form, mit den Gesinnungen der Gemeinde gegen Paulus V. 6—8 und mit dessen Gesinnungen gegen diese V. 9, so wie mit dem Gebete V. 12 u. 13 allgemeine Grundzüge des Verhältnisses christlicher Gemeinden

---

*) Die Beziehung des διὸ liegt demnach so weit zurück, daß sie beim homiletischen Gebrauch in jedem Falle der Ergänzung überlassen werden muß. Dazu kommt, daß Paulus die Leiden der Gemeinde in Thessalonich in diesem Abschnitte selbst sogleich V. 3 noch einmal erwähnt, und V. 5 noch ausdrücklicher als V. 1 als Grund der Sendung des Timotheus bezeichnet, also in diesem Abschnitte selbst die Beziehung jenes διὸ ausführt.

**) Paulus bezeichnet mit diesen Worten die Leiden der Thessalonicher als einen Grund für die Sendung des Timotheus, der zu seiner Liebe für sie hinzukam.

zu ihren Lehrern dar. Die hiermit angedeutete allgemeine Seite des Abſchnittes entſpricht nun offenbar der Bedeutung dieſes Sonntages.

15. Mit dieſem Abſchnitte beginnt der letzte, lediglich ermahnende Theil des Briefes. V. 2 iſt nach de Wette bei dem „argen und böſen Menſchen" an ungläubige, fanatiſche Juden, nicht an falſche Brüder aus den Judenchriſten zu denken*).

Paul. ermahnt hier die Chriſten in Theſſalonich für ihn zu beten, daß das Wort Gottes ſchnell verbreitet und verherrlicht werde, und daß er mit ihnen von argen und böſen Menſchen erlöſt werde, ſpricht, nachdem er die Ermahnung zu dem zweiten dieſer Gebete durch eine Bemerkung in Beziehung auf jene Menſchen unterſtützt hat V. 2 E., die Zuverſicht zu Gott aus, daß er das Gebet V. 1 u. 2, ſo fern es die Theſſalonicher betrifft, erhören werde V. 3, dann das Vertrauen, daß die Theſſalonicher thun werden, was er ihnen gebietet V. 4, und bittet dann ſelbſt den Herrn, daß er die Theſſalonicher zur Liebe Gottes und zur Geduld Chriſti leite. Dieſe Sätze hängen, wenngleich der erſte eine Auffoderung zum Gebet, der folgende ein Vertrauen zu Gott, der ſpätere ein Vertrauen zu den Leſern und der letzte ein Gebet ausſpricht, doch nicht allein den Worten ſondern auch dem Inhalte nach und zwar durch den Gedanken an das Wachsthum der Leſer in dem chriſtlichen Heile (V. 2—5) zuſammen, der freilich mit verſchiedenen Ausdrücken bezeichnet wird. Mit V. 6 beginnt eine neue Ermahnung. Mit der Auffoderung für Paulus zu beten und mit dem Gebete des Paulus für die Gemeinde enthält dieſer Abſchnitt Aeußerungen, welche ſeine Perſon und ſeine Leſer betreffen. Allein Paulus fodert hier das Gebet für ſich ausdrücklich in Beziehung auf die Wirkſamkeit des Wortes, alſo für ſich als Lehrer. Auch die Zuverſicht und das Gebet, welches er hier ausſpricht, bezieht ſich auf das Verhältniß der Leſer zu ihm als ihrem Lehrer. Demnach bezeichnet dieſer Abſchnitt das Verhältniß des Lehrers zur Gemeinde überhaupt und fodert die ihm hiermit angewieſene Stellung.

16. V. 23 tritt die Rückſicht auf die Irrlehrer, welche den Ermahnungen V. 14—21 zu Grunde liegt, aber V. 22 aufgegeben worden iſt, wieder hervor. Der Anfang der Perikope bei V. 23 iſt dadurch geſichert. V. 23 hat die Ueberſetzung etwas unbeſtimmt „unnützen" ſtatt „die nicht zur Beſſerung und zur Zucht dienen." V. 24 wird das δοῦλον κυρίου wegen der folgenden Prädikate beſſer von einem Lehrer als von einem Vorſteher verſtanden. Das ἐν πραότητι gehört zum Folgenden, und iſt in der Ueberſetzung falſch zum Vorigen gezogen. V. 26 werden die beiden Worte αὐτοῦ und ἐκείνου am beſten auf daſſelbe Subjekt, den Teufel, bezogen, wenngleich dieſe Beziehung etwas hart iſt.

Der Verf. ermahnt hier den Timotheus, thörichte Fragen, die nicht zur Beſſerung dienen, zu meiden, weil ſie Streit erzeugen V. 23, ein Diener des Herrn aber friedfertig ſein und die Widerſtrebenden mit Sanftmuth ziehen ſoll, daß ſie umkehren. Im Folgenden führt der Verf. ſeine Ermahnung in einer andern Beziehung aus. Die durchaus allgemeine Darſtellung der Eigenſchaften und der Wirkſamkeit eines

*) Das ῥυσθῶμεν iſt von Einigen auf Paulus allein, von Andern auf Paulus und die Chriſten in Theſſalonich bezogen worden. De Wette verwirft die letzte Erklärung, welche jedoch den Uebergang zum Folgenden erleichtert. V. 5 erklärt de Wette die Liebe Gottes mit Liebe zu Gott; allein die raſche Folge der Genitiven τοῦ θεοῦ und τοῦ Χριστοῦ ſcheint eine gleiche Erklärung beider zu fodern. Da nun der letztere ein Genitiv des Subjekts iſt, ſo iſt auch der erſtere ſo zu faſſen.

Lehrers V. 24—26 hat in diesem Abschnitte ein solches Uebergewicht über die Ermahnung V. 23, an welche sie geknüpft ist, daß sie die Stellung der Perikope als solcher leiten muß.

17. Das οὖν ἐγὼ, welches diesen Abschnitt scheinbar sehr eng an den vorigen anknüpft, ist unächt. Die hier beginnende Ermahnung ist von der vorangehenden völlig unabhängig. V. 1 folgt die Uebersetzung der herkömmlichen, leichteren Lesart κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν statt der Griesbach'schen: καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν. Diese Worte müssen mit διαμαρτύρομαι verbunden werden. V. 2 erklärt de Wette das ἀκαίρως durch den Zusatz „für die Zuhörer" und das διδαχῇ von der Methode und dem Mittel der Wirksamkeit.

Der Verf. ermahnt hier den Timotheus bei Gott und Christo und seiner Erscheinung und seinem Reiche das Wort Gottes anhaltend, zu jeder Zeit und in aller Weise zu verkündigen V. 1 u. 2, und wiederholt diese Ermahnung mit einer besondern Auffoderung zur Besonnenheit und Geduld V. 5, nachdem er sie durch Hinweisung auf eine Zeit, wo man die heilsame Lehre nicht ertragen sondern nach eignen Begierden Lehrer wählen, sich von der Wahrheit abwenden werde, begründet hat V. 3 u. 4. Auf die Wiederholung der Ermahnung V. 5 läßt der Verf. V. 6 Aeußerungen über sich selbst folgen. Einen allgemeinen Werth hat die Ermahnung V. 2 u. 4 schon deshalb, weil sie lediglich das Verhalten des Timotheus in seinem Berufe betrifft und darum diesen Beruf selbst darstellt. Die Begründung dieser Ermahnung V. 3 u. 4 hat zwar wahrscheinlich zeitliche und örtliche Beziehungen, bezeichnet aber eine keinesweges auf einen bestimmten Ort oder auf eine bestimmte Zeit beschränkte Verirrung der Christen. Jene Ermahnung ist nun schon wegen der starken Betheuerung, mit der sie eingeführt wird, der Hauptgedanke dieser Perikope. Sie begründet die derselben hiermit angewiesene Stellung entschieden, da sie sich durchweg bestimmt auf das Lehramt bezieht.

XXII. Sonntag nach Trinitatis.
(Achter Sonntag der vierten Reihe.)
Reformationsfest.

§. 110. Das gegenseitige Verhältniß der evangelischen Christen oder die Gemeinschaft des evangelischen Bekenntnisses, als ein Theil der christlichen Kirche §. 19, 1 und als ein Moment ihrer zeitlichen Ausbildung §. 19, 3.

1. Römer	14, 13—23.	Lasset uns nicht mehr Einer den Andern richten.
2. 1. Kor.	3, 1—15.	Einen andern Grund kann Niemand legen außer dem, der gelegt ist.
3. 2. Kor.	3.	Dieweil wir solche Hoffnung haben, brauchen wir große Freimüthigkeit.
4. Galat.	2, 19—21.	Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.
5. „	5, 1—12.	Bestehet in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat.
6. 1. Petri	2, 1—10.	Seid begierig nach der lauteren Milch des Wortes und bauet Euch als die lebendigen Steine.

1. Dieser Abschnitt ist ein Theil des größeren Römer 14, 1 — 15, 13, in welchem Paulus zur Duldsamkeit und zur unveränderten Fortsetzung der Gemeinschaft mit Solchen, welche sich gewisser Speisen enthalten und gewisse Tage beobachten, ermahnt. Dieser Zusammenhang mit dem Vorangehenden widerstrebt, zumal er durch das οὖν V. 13 ausgedrückt ist, scheinbar dem Anfange einer Perikope bei V. 13. Allein die Ausführung des ersten Grundes für die Ermahnung V. 1 geht V. 12 bestimmt zu Ende, vergl. §. 114, 5. Dazu kommt, daß die ersten Worte dieses Abschnittes Μηκέτι κρίνωμεν dem Sinne nach mit der Ermahnung V. 1 ganz übereinstimmen, dieselbe einerseits als Folgerung des vorangehenden Abschnittes, andrerseits

als Grundgedanken des vorliegenden wiederholen und eben darum für die Auffassung des Vorangehenden eben so entbehrlich sind, als sie freilich die Auffassung des Folgenden bedingen. V. 16 ist „Schatz“ eine etwas freie Uebersetzung des τὸ ἀγαθὸν, Gut: und die Auslegung dieses Wortes ist sehr schwankend, da man bei demselben an Glaube, doctrina christiana, die Güter des Christenthums, das Reich Gottes und auch an die Geistesfreiheit gedacht hat. Die Erklärung vom Reiche Gottes wird von Meyer mit Recht vorgezogen, da nach dem Zusammenhange das den Christen eigenthümliche Gut und zwar in seinem ganzen Umfange, also nicht bloß die Geistesfreiheit gemeint ist, und Paulus überdieß das Reich Gottes V. 17 sogleich nennt. V. 20 ist der Ausdruck ἔργον τοῦ θεοῦ mit dem Werke der Ausbreitung des Christenthums, dem Glauben des Mitchristen, der christlichen Persönlichkeit jedes Einzelnen, und von de Wette mit „Bauwerk Gottes, das unter seiner Mitwirkung gepflanzte christliche Leben“ erklärt worden. Die letzte Erklärung erscheint als die angemessenste und läßt die Beziehung auf die Gesammtheit der Christen zu. V. 21 läßt sich nur dadurch erklären, daß bei προσκόπτει ein Zusatz wie πράσσειν τι, ἅπτεσθαί τινος ergänzt wird. V. 22 muß als gegensätzliche Einleitung zu V. 23 gefaßt werden, und die Frage Σὺ πίστιν ἔχεις steht figürlich für: Wer den Glauben hat, der habe ihn für sich selbst vor Gott. Das κατακέκριται V. 23 steht im Gegensatze zu μακάριος V. 22 und ist ein dadurch herbeigeführter stärkerer Ausdruck für den Gedanken: „der sündigt“ oder „thut Böses.“

Paulus verbindet in diesem Abschnitte mit der Wiederholung der Ermahnung V. 1 die Warnung keinem Bruder ein Aergerniß zu geben V. 13. Er sagt hierauf, daß zwar nichts für sich aber Alles gemein ist für den, der es dafür hält V. 14, und wiederholt dabei die Warnung vor dem Aergerniß, welches ein Bruder an dem Essen der Speisen nehmen könne V. 15, indem er zugleich auf die Gefahr der Lästerung des Reiches Gottes, die aus solchem Aergerniß entsteht, hinweist V. 16. Hierauf begründet er nun eben so die V. 14 behauptete Freiheit der Christen von Verboten der Speisen und Tage als die eben damit ausgesprochene zwiefache Beschränkung dieser Freiheit, nämlich die durch die eigne Meinung, daß die Speisen gemein seien, wie die durch das mögliche Aergerniß des Bruders, durch Darlegung des eigentlichen Wesens des Reiches Gottes als Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste, mit der er eine Auffoderung zum Frieden und zur gegenseitigen Erbauung unmittelbar verbindet V. 17—19. Hiernach wiederholt Paulus die bereits angedeutete zwiefache Beschränkung der christlichen Freiheit in Absicht der Verbote von Speisen und Tagen, und zwar zuerst die, welche aus dem möglichen Aergerniß des Bruders hervorgeht, mit der Bemerkung, daß Alles, wennauch an sich rein, doch böse ist für den, der es mit einem Anstoß für Andre (διὰ προσκόμματος V. 20 „unter gegebenem Anstoße“ wie de Wette mit Mehrern richtig erklärt) genießt, und daß es edel ist nicht zu genießen, um Aergerniß zu meiden V. 20 u. 21, und dann die andre, welche aus der eignen innern Ungewißheit hervorgeht, mit der Bemerkung, daß, während derjenige, der selbst über das, was er thut, gewiß ist, und sich darüber nicht richtet, selig ist, der Zweifelnde, wenn er ißt, schon gerichtet ist weil er eben nicht aus dem Glauben handelt, und Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist V. 22 u. 23. Die Ermahnung 14, 13, zu welcher alle diese Sätze in einer sehr bestimmten Beziehung stehen, wird zwar 15, 1 auch noch fortgesetzt, aber in einer von dieser Gedankenreihe unabhängigen Weise. Die Ausführung der Ermahnung V. 13 hat den allgemeinen Werth mit der Ausführung derselben Ermahnung V. 1—12 gemein, obgleich ihre

nächste Absicht temporär und partikulär ist, vergl. §. 114, 5. Aber auch die Darstellung des Wesens des Reiches Gottes, durch welche der Satz V. 14 mit seinen Beschränkungen begründet wird V. 17—19, hat einen schlechthin allgemeinen Werth, und auch die Ausführung jener Beschränkungen V. 20—23 bietet allgemeine Seiten dar. Jene Darstellung des Reiches Gottes stellt nun das Wesen des evangelischen Glaubens in seinem Unterschiede von dem römischen offenbar sehr bestimmt dar. Denn sie enthält, wenn nicht den Ausdruck des Satzes selbst, von welchem aus die evangelische Lehre sich zunächst entwickelte, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben allein kommt, doch den eigentlichen Gehalt dieses Satzes, nur in einer ausgedehnteren Fassung, indem sie sagt, daß das Reich Gottes wesentlich Gesinnung, nicht äußeres Handeln ist. Ueberdieß schließt der Abschnitt mit einem sehr bestimmten Ausspruche, der jenem protestantischen Lehrsatze entsprechenden Lehre vom Verhältniß des Handelns zum Glauben V. 23. Da nun ein Gottesdienst, der auf dem Bewußtsein der Gemeinschaft im evangelischen Glauben und der Entstehung der evangelischen Kirche ruht, wesentlich und nothwendig von denjenigen Lehren des christlichen Glaubens ausgeht, welche die evangelische Kirche im Gegensatz gegen die römische Kirche geltend macht, so findet diese Perikope mit ihrem hiermit dargelegten Inhalte hier ihre angemessene Stellung*).

2. Die ersten Verse (1—4) sind von Griesbach durch einen Absatz vom Folgenden getrennt und werden von de Wette mit dem Vorangehenden verbunden**). Ihre genaue Beziehung zum Folgenden leuchtet indeß aus der Art und Weise, in welcher Paulus V. 5 von dem Beweise, daß die Christen in Korinth fleischlich sind, zu der Betrachtung des Parteiwesens selbst übergeht, unmittelbar ein. Dazu kommt nun noch, daß Paulus Kap. 3, 1 auf ganz ähnliche Weise fortfährt wie 2, 1 und in beiden Stellen an sein erstes Auftreten in Korinth erinnert. Bei der Bildung der Perikopen müssen nun V. 1—4 schon deshalb zum Folgenden gezogen werden, weil sie lediglich den Zustand und die Fähigkeit der korinthischen Christen betreffen, also an sich durchaus partikulär sind, während sie andrerseits wegen ihres Zusammenhanges mit V. 5 die Auffassung des Folgenden bedingen, §. 44. V. 10 ist *χάριν τοῦ θεοῦ* verschieden, bald vom Maaße des Geistes und der Einsicht, bald weniger angemessen vom apostolischen Amte verstanden worden. V. 11 steht in genauer Beziehung auf die Kap. 1 hervorgehobene Lehre von Christo, dem Gekreuzigten. V. 13 ist *ἡμέρα* (Tag des Gerichts) Subjekt von *ἀποκαλύπτεται*, die Uebersetzung also falsch. V. 15 ist „so wird er des Schaden leiden" eine ungenaue Uebersetzung des *ζημιωθήσεται* statt „so wird er des verlustig gehen," nämlich des Lohnes, wie de Wette und Meyer erklären. Die Worte „als durchs Feuer" drücken das *ὡς διὰ πυρὸς* nicht klar aus. Der Gedanke

---

*) Andre Abschnitte der Schrift, wie Matth. 7, 15—23 und Römer 3, 21—31, stellen zwar dieselbe Lehre dar, sodern aber mit ihrem Inhalte andre ihnen oben angewiesene Stellungen, und könnten nur in der oben §. 48, 2 beschriebenen problematischen Weise als Perikopen dieses Festes angesehen werden.

**) De Wette sieht sie als Fortsetzung des größeren Abschnittes 1, 17—3, 4 an, indem er als Inhalt desselben die Vertheidigung des kunstlosen Vortrages des Apostels, als Inhalt dieser Verse den Gedanken angiebt: Auch den korinthischen Christen konnte der Apostel nicht diese geistliche Weisheit vortragen, da sie deren unfähig waren, und sie sind es jetzt noch, wie ihr Parteiwesen zeigt. Indeß erkennt auch de Wette eine Beziehung von V. 1—4 zum Folgenden an, da er den Inhalt des Hauptabschnittes 3, 5—4, 13 mit den Worten angiebt: „Paulus stellt nun das Thörichte und Frevelhafte des Parteiwesens ins Licht, indem er zugleich seine Gegner in Korinth bekämpft."

ist nach de Wette und Meyer „er wird selig werden, so jedoch wie durch Feuer hindurch," d. h. „wie einer, der sich bei oder in einem brennenden Hause rettet."

Paulus sagt hier, nachdem er V. 4 wieder auf das Parteiwesen zurückgekommen ist, von welchem er mit seiner Ermahnung 1, 10 ausging, daß die genannten Parteihäupter Christi Diener, also Eins sind, wie es die verschiedenen Arbeiter beim Ackerbau auch bei dem Unterschiede der Arbeit sind, und wie sie Alles, was sie thun, nur durch Gott thun können V. 5—9, stellt hierauf, indem er die Einheit aller Lehrer in Christo durch den Vergleich ihres Werkes mit einem Bauwerke zeigt, sich als den dar, der den Grund gelegt hat, Andre aber als diejenigen, die darauf bauen, und behauptet, daß kein anderer Grund gelegt werden kann außer dem gelegten, Christo, dem Gekreuzigten V. 9—11, und daß auf diesen Grund zwar Verschiedenes, Werthvolles und Werthloses gebaut werde, aber bei dem Gericht des Herrn offenbar werde, was werthvoll und was werthlos sei, wie durch Feuer offenbar werde, welche Stoffe eines Bauwerks tauglich und welche untauglich seien, und bemerkt dabei, daß auch derjenige, der keinen Lohn empfängt, beim Gericht selig werden kann V. 12—15. Mit V. 16 setzt Paulus zwar diese Gedankenreihe fort, aber in einer von dem Bisherigen unabhängigen Weise, (vergl. §. 103, 6). Der Hauptgedanke dieses Abschnittes, daß in der christlichen Kirche bei der Mannigfaltigkeit der Lehrer die Einheit Christi besteht, und die eben damit ausgesprochene Lehre, daß Christus als Grund einig und unveränderlich ist, daß aber nicht Alles, was auf denselben gebaut wird, sich bewährt, hat einen durchaus allgemeinen Werth und bildet, wenn sie gleich nicht den ganzen Inhalt des protestantischen Bewußtseins im Gegensatz zu dem römischen bezeichnet, einen so wesentlichen Grundzug desselben, daß die Stellung dieser Perikope sich eben so rechtfertigt wie derjenigen zu 1, und um so sichrer ist, als dieser Abschnitt bereits oft als Text zu Reformationspredigten benutzt worden ist.

3. Schon der Anfang dieses Abschnittes bietet mit den beiden Fragen, durch die er eingeleitet wird, erhebliche Schwierigkeiten dar. Zunächst ist offenbar, daß das πάλιν V. 1 sich auf das unmittelbar Vorangehende bezieht, wenngleich streitig ist, ob Paulus bei dem „wiederum" hier an den vorigen Brief oder an den verloren gegangenen denkt. Indeß hat dieses πάλιν für den Hauptgedanken des Folgenden eine so untergeordnete Bedeutung, daß es den Anfang einer Perikope bei V. 1 zuläßt. Die beiden Fragen V. 1 werden gewöhnlich so verstanden, als ob Paulus mit der ersten sagen wollte „Ich fange nicht wieder an, mich selbst zu empfehlen," und mit der zweiten, die nach Griesbachs Lesart nicht mit εἰ μὴ beginnt sondern mit ἢ μὴ und von Luther ungenau übersetzt ist: „Mich selbst zu empfehlen bedarf ich so wenig als fremder Empfehlung." Die Worte lassen aber auch eine andre Auffassung der Fragen zu, nach welcher Paulus mit der ersten selbst bekennt das Empfehlen seiner selbst wieder anzufangen, also einen Rückblick auf das eben Gesagte wirft, und mit der zweiten, indem er einerseits verneint, daß er Empfehlungsbriefe Andrer bedürfe, behauptet, daß er sich selbst empfehlen könne und müsse, wie er eben wieder anfange. Diese Erklärung wird dadurch begünstigt, daß Paulus sich 2, 15—17 in der That gerühmt hat und sich auch in den spätern Theilen des Briefes rühmt und überdieß am Ende von Kap. 3 wieder auf das Loben seiner selbst zurückkommt. Dazu kommt nun noch, daß die erste Frage, die nach jener Auffassung verneinend sein soll wie die zweite, nicht wie diese mit dem μὴ eingeleitet wird, welches bei dieser den verneinenden Sinn andeutet. De Wette übersetzt die letztere treffend: „Oder wir bedürfen doch nicht etwa wie Gewisse an Euch oder von Euch Empfehlungsbriefe?" V. 3 schiebt Luther erklärend „durch unser Predigtamt" ein. V. 4 ist

das πεποίθησιν δὲ τοιαύτην verschieden gefaßt worden*). Dem Zusammenhange gemäß scheint die πεποίθησις wesentlich in dem hier uneigentlich, dagegen 13, 3—6 mehr eigentlich ausgeführten Gedanken zu bestehen, daß die Korinther von Paulus zum Glauben und zum Leben in Christo erweckt und sich dessen bewußt sind. V. 7 ist in so fern nicht klar, als er mit der mosaischen Erzählung, nach welcher die Israeliten dem Moses zwar nicht nahen, aber ihn doch ansehen durften, nicht genau übereinstimmt. V. 10, wo die Uebersetzung dunkel und ungenau ist, verbinden die Meisten die Worte ἐν τούτῳ τῷ μέρει mit δεδόξασται, erklären also: „Denn das Verherrlichte ist auch nicht verherrlicht in dieser Hinsicht, nämlich wegen der übertreffenden Herrlichkeit." Mit Recht aber bemerkt de Wette, daß die Rede nach dieser Erklärung höchst schleppend ist, verbindet das ἐν τούτῳ τῷ μέρει mit τὸ δεδοξασμένον, und erklärt: „Denn sogar nicht verherrlicht ist das in diesem Stücke Verherrlichte wegen der übertreffenden Herrlichkeit." Er versteht dabei das „Verherrlichte" von der διακονία τῆς κατακρίσεως und denkt bei der übertreffenden Herrlichkeit an die Herrlichkeit der andern διακονία, nämlich der τῆς δικαιοσύνης, bei den Worten ἐν τούτῳ τῷ μέρει aber an den Lichtglanz auf Moses Angesicht. V. 11 enthält noch einen Unterschied des Amtes des neuen Testaments von dem des alten Testaments, deren Paulus bereits zwei angegeben hat, und führt damit die Vergleichung beider Aemter, die im Folgenden nicht weiter fortgesetzt wird, zu Ende**). V. 12 E. knüpft durch das οὖν an das Bisherige, jedoch da hier lediglich die Hoffnung (τοιαύτην ἐλπίδα) hervorgehoben wird, nicht an den ganzen Inhalt des Bisherigen sondern an V. 8 an. Das παῤῥησίᾳ V. 12 ist sehr verschieden, von de Wette mit Unerschrockenheit, Offenheit, von Andern mit Klarheit, ohne Bilder, von Meyer von der nichts dissimulirenden Freimüthigkeit gegen diejenigen, mit denen der Lehrer zu thun hat, erklärt worden. Billroth aber erklärt „Wir rühmen uns unseres Amtes laut, reden und handeln frei." Wir ziehen diese Erklärung vor, weil im Bisherigen keine Veranlassung liegt von Freimüthigkeit im Sinne der drei ersten Erklärungen zu sprechen, aber die Frage V. 1, zumal nach unserer Auffassung, eine Erklärung über dieselbe veranlaßte. Demnach wendet sich Paulus V. 12 zu V. 1 zurück, und die Uebersetzung „Freudigkeit" ist mit „Freimüthigkeit" zu berichtigen. V. 13 fehlen einige Worte, wie „legen wir eine Decke auf unser Antlitz." Die Uebersetzung ergänzt „thun." Am Ende behandelt sie mit den Worten „des, der da aufhört" das καταργουμένου fälschlich als Masculinum, da es Neutrum ist und vom Gesetz und dessen ganzem Wesen verstanden werden muß. Dunkel ist hier das κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ und der ganze Sinn dieser Vergleichung. Gewiß ist, daß sie das Gegentheil der Freimüthigkeit des Apostels bezeichnen soll. De Wette entscheidet sich hier für Mosheim, nach welchem Paulus hier an die Bilder denkt, in welche Moses die Wahr-

---

*) De Wette bezieht diese Worte auf 2, 15—17, während Meyer mit anderen Neueren erklärt „daß ihr unser Empfehlungsbrief seid," und Rückert diesen Vers sowohl auf 3, 1—3 als auf 2, 17 bezieht. De Wette bemerkt gegen diese Erklärungen, daß V. 1—3 eine Abschweifung von der Gedankenreihe des vorigen Kapitels sei, und V. 2 E. nur eine Bestätigung des vorher allgemein Ausgesagten in besonderer Beziehung auf die korinthische Gemeinde enthalte, Paulus hier aber ganz allgemein spreche. Allein auch das Folgende V. 4 steht keinesweges in einem strengen Zusammenhange mit 2, 15—17, da es sich auf Gegenstände bezieht, von denen dort noch nicht die Rede ist. Auch ist die Verknüpfung der Sätze im ganzen Briefe keinesweges streng und genau. Endlich liegt in den Aeußerungen des Apostels V. 2 u. 3, daß die Korinther sein Empfehlungsbrief, und zwar ein Empfehlungsbrief Christi, geschrieben mit Geist des lebendigen Gottes auf Tafeln des Herzens seien, eine πεποίθησις, die offenbar viel bestimmter als solche ausgesprochen ist, als die 2, 15—17, und welche schon durch die Lebhaftigkeit und Ausführlichkeit, mit welcher sie ausgesprochen wird, die Beziehung von V. 4 auf das unmittelbar Vorangehende um so mehr fodert, als V. 4 durch das δὲ mit demselben verbunden wird.

**) Die Absicht der ganzen Vergleichung, die größere Herrlichkeit des Amtes des neuen Testaments im Vergleich mit dem des alten Testaments und die Vorzüglichkeit des ersteren zu zeigen, ist dadurch etwas verdunkelt, daß Paulus die Darlegung des Ergebnisses der ganzen Vergleichung schon mit dem ersten der drei Vergleichungspunkte selbst verbindet V. 7 u. 8, und bei den beiden andern V. 9 u. V. 11 mehr andeutet als ausführt.

heit eingehüllt habe, oder an den Schatten des Zukünftigen Kol. 2, 17. Diese Erklärung paßt in den Zusammenhang, der jedoch auch eine weitere Auffassung, von einem Hindernisse der vollkommenen Erkenntniß, zuläßt, wobei eben so an die Unzulänglichkeit der mosaischen Offenbarung überhaupt wie an die Unfähigkeit der Israeliten die Offenbarung vollständig zu fassen gedacht sein kann. Die Worte „daß die Söhne der Israeliten nicht ansahen" erklärt de Wette scharfsinnig und treffend von dem Erfolge, nicht von der Absicht Moses. V. 14 steht das ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν nicht im Gegensatze zu πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι V. 13, wie auch Meyer erklärt, sondern wie es de Wette mit Andern faßt, zu der παῤῥησία des Apostels V. 12, so daß Paulus hier die Beschreibung des Verhältnisses der Juden zu Moses fortsetzt, und das ἀλλὰ nicht mit „sondern," vielmehr mit „aber" zu übersetzen ist. Da V. 14 lediglich die Juden betrifft, während Paulus V. 12 u. 13 seine Freimüthigkeit ausspricht, so erkennen die Ausleger hier mit Recht eine Abschweifung an. Allein der Umfang dieser Abschweifung wird verschieden bestimmt, da Griesbach V. 14—17 in Parenthese setzt, de Wette und Meyer aber die Abschweifung bis V. 18 ausdehnen, so daß Paulus erst 4, 1 wieder auf seinen Gegenstand zurückkäme. Daß V. 17 nicht die Parenthese schließen kann, scheint aus dem großen Unterschiede des V. 17 von V. 14 bis 16 einzuleuchten*). Da aber die Ausdehnung der Parenthese bis V. 18 auch unzuläßig erscheint, so wird die Parenthese besser bei V. 16 geschlossen. Paulus erörtert V. 17 die Freimüthigkeit, von der er V. 12 redet und die er V. 13 nur negativ darlegt, nach der Unterbrechung V. 14—16 weiter, nur mit der Vertauschung des Wortes παῤῥησία gegen ἐλευθερία, und zwar so, daß er hier voraussetzt, was er oben bereits dargethan hat, daß das Amt des neuen Testaments ein Amt des Geistes ist, Alle diejenigen also, auf die es sich bezieht, die Christen, im Geiste sind und leben**). V. 18 erklärt de Wette wie Meyer das δὲ mit Recht für metabatisch. Die Uebersetzung giebt hier das κατοπτριζόμενοι falsch durch „spiegelt sich" statt „im Spiegel beschauend" wieder***). Das ἡμεῖς πάντες kann nicht auf die Apostel beschränkt werden, wie einige Exegeten wollen, sondern muß von allen Christen verstanden werden, wie de Wette erklärt. Denn mit V. 17 ist der Apostel bereits zu der Darstellung des Wesens des Christenthums im Gegensatze gegen das Judenthum überhaupt übergegangen, und der ganze V. 18 schließt sich an V. 17 auf das Genaueste an, indem er die Freiheit, welche V. 17 als eine Eigenschaft des Christenthums dargestellt, nun als eine Eigenschaft der Christen selbst, also der Personen und ihrer Thätigkeit nachweist†).

---

*) Nach de Wette's Bemerkung will Paulus mit V. 17 die weiteren Folgen der Bekehrung V. 16 angeben, bedient sich dazu zweimal V. 17 u. 18 des fortschreitenden δὲ, und sagt demnach „Wer sich zum Herrn bekehrt, der tritt in den Bund des Geistes und somit in den Zustand der Freiheit ein." Allein diese Erklärung ist offenbar nur durch eine sehr gewagte Ergänzung möglich, und der ganze Satz V. 17 hat keinesweges das Ansehen, als solle er weitere Folgen der Bekehrung darstellen, zumal er mit δὲ eingeleitet ist. Denn er würde sich nach de Wette's Erklärung an das Vorige viel besser durch γὰρ als durch δὲ anschließen, wie Luther auch in der That falsch übersetzt. Da V. 18 viel eher als fortgesetzte Darstellung der Bekehrung angesehen werden kann, so steht der ganze Satz V. 17 nach de Wette's Auffassung sehr müßig. Die ganze, wennauch aphoristische, doch emphatische Weise, in welcher er eintritt, und die Bedeutsamkeit seines Inhalts widerstreben dieser Erklärung. Nach Meyer ist V. 17 ein Hilfssatz, der jeden Zweifel über das περιαιρεῖται τὸ καλύμμα entfernen soll. Allein auch dieser Sinn hätte eher γὰρ als δὲ und eine nähere Anknüpfung an V. 16 gefodert.

**) Die Freiheit erklärt de Wette hier lediglich von der Freiheit vom jüdischen Gesetze, doch faßt sie Billroth in weiterem Sinne, wenn er sagt: „da fällt die Decke weg, da ist die Schranke aufgehoben," und Meyer denkt an geistige Freiheit überhaupt, was mit unsrer Erklärung übereinstimmt.

***) Doch ist schwer darüber zu entscheiden, wie dieses „im Spiegel beschauen" hier zu verstehen ist: ob so, daß Christus der Spiegel von Gott ist, oder von der Erkenntniß des Glaubens und der Hoffnung, wie de Wette nach 1. Kor. 13, 13, oder von der Darstellung im Evangelio, wie Meyer erklärt. Eben so zweifelhaft ist, ob das τὴν αὐτὴν εἰκόνα mit „nach demselben Bilde" oder ob „in dasselbe Bild" zu übersetzen ist.

†) Auch hier geht Paulus wieder auf das Verhältniß der Christen zum Herrn und darauf zurück, daß der Herr der Geist ist (καθάπερ ἀπὸ τοῦ κυρίου πνεύματος, nicht Herr des Geistes,

Der Gedankengang dieses Kapitels ist hiernach folgender: Paulus bemerkt, daß er wieder anfängt sich selbst zu empfehlen, und fügt sogleich hinzu, daß er der Empfehlungsbriefe Andrer nicht bedürfe V. 1. Diese zweite Bemerkung führt er damit aus, daß die korinthischen Christen sein von Christo herrührender, von ihm aufgesetzter, in die Herzen geschriebener Empfehlungsbrief und als solcher offenbar sind, und daß er dieses Vertrauen hat, weil Gott ihn tüchtig gemacht hat zu dem Amte des neuen Testaments, welches herrlicher als das des alten Testaments ist, weil es nicht ein Amt des Buchstabens, der Verdammniß und nicht vergänglich, sondern ein Amt des Geistes, der Gerechtigkeit und bleibend ist V. 4—11. Hierauf zeigt Paulus, wie er in der Hoffnung auf größere Herrlichkeit seines Amtes sich selbst empfehlen könne (V. 1), weil er nämlich in dieser Hoffnung große Freimüthigkeit habe V. 12, in der er von Moses verschieden sei, der den Israeliten, auf deren Herzen noch jetzt die Decke bleibe, nur eine beschränkte Offenbarung gegeben habe V. 13—16, und weist dann den Grund jener Freimüthigkeit in dem Herrn damit nach, daß der Herr der Geist, und daß, wo der Geist des Herrn, da auch Freiheit ist V. 17, ferner damit, daß alle Christen, weil sie die Herrlichkeit des Herrn mit unverdecktem Antlitze schauen, von einer Stufe der Herrlichkeit zur andern nach demselben Bilde, wie von dem Herrn, dem Geiste, verwandelt werden, also der Freiheit, die da ist, wo der Geist des Herrn ist, theilhaftig sind V. 18. Hiernach stehen alle Sätze dieses Kapitels in einem so bestimmten Zusammenhange, daß die mit V. 1 beginnende Perikope bis V. 18 ausgedehnt werden muß, wo sie aber auch mit Sicherheit geschlossen werden kann, obgleich 4, 1 mit διὰ τοῦτο beginnt. Vergl. §. 109, 8*). In dem angegebenen Umfange enthält der Abschnitt ungeachtet des zunächst ganz persönlichen Zweckes seines Anfanges doch viele durchaus allgemeinen Elemente des christlichen Glaubens. Ein solches liegt schon, wenngleich in durchaus persönlicher Form ausgesprochen V. 2 u. 3, in dem Gedanken, daß der Glaube einer christlichen Gemeinde ein Beweis des Glaubens des Lehrers ist, der denselben erweckt hat. Ueberdieß hat Alles, was der Apostel V. 4—11 von der Herrlichkeit des christlichen Lehramts sagt, sowohl in Absicht des Inhalts als der Form allgemeinen Werth, wie endlich auch alles Dasjenige, was der Apostel V. 12—18 zur Begründung seiner Freimüthigkeit und zwar zur Begründung der Freiheit des Lehrens und Redens V. 17, wie zur Begründung der Freiheit des Erkennens V. 18 sagt. Denn Paulus selbst stellt diese Freiheit als eine allgemeine, wesentliche Eigenschaft der Christen dar. Da nun V. 12—18 wieder auf die erste Frage V. 1 zurückgeht, so erscheint alles Zwischenliegende, wenngleich sehr genau ausgeführt, als untergeordnet, und zwar um so mehr, als die Darstellung der Herr-

---

wie Meyer erklärt, wegen V. 17) aber freilich mit dem Unterschiede, daß hier statt der eigentlichen Ausdrücke „Wir aber sind alle frei, erkennen und reden deshalb frei" die uneigentlichen stehen, welche Paulus in seiner bisherigen Entwickelung gebraucht hat, deren eigentlicher Sinn aber kein andrer ist als „wir reden untereinander frei und ohne Scheu," wie sich schon daraus ergiebt, daß Paulus, der hier von den Christen sagt *ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ κατοπτριζόμενοι*, oben V. 13 das *ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ* gradehin dem *πόλλῃ παῤῥησίᾳ χρώμεθα* V 12 entgegengesetzt hat.

*) Der Anfang V. 4 und das Ende V. 11 der herkömmlichen Perikope ist durchaus sinnstörend.

lichkeit des christlichen Lehramtes mehre Grundlagen zur Auffassung der folgenden Erörterung über die Freiheit enthält. Die mit jener Erörterung nachgewiesene Freiheit der Lehre und der Erkenntniß und das Aufhören jedes Hindernisses der vollen Erkenntniß für alle Christen bildet nun einen Grundzug des evangelischen Glaubens und Bekenntnisses. Alles, was V. 4—11 von der Herrlichkeit des christlichen Lehramts gesagt ist, kann eben so wie der allgemeine Inhalt von V. 2 u. 3 leicht zur Ausführung und Vervollständigung dieses Grundzuges benutzt werden. Diese Stellung der Perikope ist demnach durch ihren Inhalt sehr bestimmt begründet.

4. Ueber den Anfang der Perikope bei V. 19 vergl. §. 109, 10. V. 19 hat die Uebersetzung „aber" statt „denn", was hier nur fortschreitend ist. Das ἐγὼ kann hier nur als Bezeichnung der eignen Meinung und der innersten Ueberzeugung des Apostels Paulus verstanden werden*). Der Sinn des Verses wird von den Meisten angemessen dahin gefaßt, daß Paulus sagen will: die vollständige Beobachtung des Gesetzes habe ihn zum Bewußtsein der Unzulänglichkeit desselben und des Bedürfnisses einer höheren Anregung und Belebung geführt. V. 21 sollte statt „Ich werfe nicht weg" stehen „Nicht verwerfe ich". Diese Worte werden am besten als Litotes gefaßt.

Paulus sagt demnach hier: Ich bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christo gekreuzigt, ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir und ich halte eben damit die Gnade Gottes hoch und werth, was nicht der Fall wäre, wenn ich meinte, daß die Gerechtigkeit aus dem Gesetz kommt: denn dann wäre Christus vergeblich gestorben. Mit V. 21 geht ein Hauptabschnitt des ganzen Briefes zu Ende. Diese Sätze sind, wenngleich dem Ausdrucke nach durchaus persönlich, in so fern ganz allgemein, als sie die vollständige und unbedingte Abhängigkeit des Lebens in Gott vom Glauben an Christum und die Unabhängigkeit des Glaubens so wie des Lebens in Gott von dem Gesetz enthalten. Dieser allgemeine Inhalt ist dem der Lehre, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben allein kommt, durchaus gleich. Der Unterschied dieser Sätze von jener Lehre liegt nur darin, daß hier statt des Ausdrucks Rechtfertigung der umfassendere und zugleich deutlichere „Leben in Gott" steht. Da nun eben jene Lehre den Grundzug des evangelischen Glaubens ausdrückt, so findet der Abschnitt als Perikope hier auf dieselbe Weise seine angemessene Stellung wie die Perikope zu 1.

5. Mit Kap. 5 beginnen Ermahnungen, von denen die erste V. 4 sich freilich den im Briefe selbst entwickelten Lehren noch sehr nahe anschließt, aber auch abgesehen von denselben völlig verständlich ist**). Vergl. §. 37, 2. V. 2 werden die ersten Worte von Einigen so verstanden, als mache Paulus hier seine apostolische Autorität geltend, von Andern aber, als setze

---

*) Es wird von Einigen wie die erste Person des Vorigen communicat. gefaßt, von Andern wie Römer 7, 9, von de Wette als im Gegensatze zu Petrus stehend erklärt. Der letzteren Erklärung steht das γὰρ und die erläuternde Beziehung entgegen, welche dieser Satz, wie de Wette selbst zugiebt, zu μὴ γένοιτο V. 17 hat; der ersten Erklärung aber steht entgegen, daß ἐγὼ im Vorigen nicht vorkommt. Meyer bezeichnet V. 19 als Beweis von V. 18. Aber V. 19 enthält keinen Beweis für V. 18, auch nicht in der Art, wie Meyer diesen Zusammenhang nachzuweisen sucht.

**) Die Schwankungen der Lesart V. 1 betreffen nur die Worte, nicht den Sinn. Das οὖν, welches Luther in der Uebersetzung mit ausdrückt, fehlt in der wahrscheinlicheren, von Griesbach aufgenommenen Lesart, so daß es dem Anfange der Perikope mit 5, 1 auf keine Weise entgegensteht.

Paulus hier sein Wort ein. Vielleicht nannte Paulus hier diesen seinen Namen im Gegensatze zu demjenigen, den er früher als Ungläubiger geführt hatte, um damit zu sagen: Ich, Paulus, den Ihr als einen Gläubigen, Erleuchteten, kennt. Bei den Worten ἐὰν περιτέμνησθε ist, wie de Wette richtig bemerkt, hinzuzudenken: in der Meinung, daß die Beschneidung zur Seligkeit nöthig ist. V. 3 bezeichnet das von Luther nicht übersetzte δὲ mit dem folgenden πάλιν beide Sätze (V. 2 u. 3) als zusammengehörig und einander entsprechend. V. 5 erklärt de Wette das πνεύματι richtiger als Andere von dem den Christen geschenkten heiligen Geiste. Die Worte ἐκ πίςεως können hier mit πνεύματι aber auch mit ἀπεκδεχόμεθα und ἐλπίδα δικαιοσύνης verbunden werden. Die letzteren Worte erklärt de Wette hier mit Beziehung auf Kol. 1, 5 „Die gehoffte Rechtfertigung", während Andere erklären: spem, quam justitia praebet. Wird nun das ἐλπίδα δικαιοσύνης nach de Wette erklärt und das ἐκ πίςεως mit dem Folgenden verbunden, so ergiebt sich der Gedanke: „Denn wir erwarten im Geiste die gehoffte Gerechtigkeit aus dem Glauben." In diesem Sinne nehmen diese Worte die Hauptvorstellung des Briefes, die Gerechtigkeit aus dem Glauben, noch einmal auf und bilden den Uebergang zum Folgenden V. 6 *). In Luthers Uebersetzung ist das Verhältniß der Worte ἐκ πίςεως in keiner Weise klar ausgedrückt. V. 8 wird das πεισμονὴ von Meyer und Anderen am sichersten und einfachsten aktiv „Ueberredung", von Andern passiv „Ueberzeugung, Gehorsam", von noch Anderen und auch von de Wette, etwas gewagt, gradehin „Eigensinn" erklärt. V. 12 übersetzt Luther frei „ausgerottet werden" statt sich verschneiden oder entmannen.

Paulus ermahnt die Empfänger des Briefes in der durch Christum erlangten Freiheit zu bleiben und sich nicht wieder in einem Joche der Knechtschaft halten zu lassen V. 1, bekräftigt diese Ermahnung durch die mit einer Betheuerung ausgesprochenen Behauptungen, daß, wenn man sich beschneiden läßt, Christus keinen Nutzen gewährt V. 2 u. 3, und daß diejenigen, welche durch das Gesetz gerecht sein wollen, der Gnade verlustig gegangen sind V. 4, zeigt im Gegensatze zu diesem Verlust der Gnade den Weg und das Mittel, durch welches wahre Christen (ἡμεῖς V. 5) die Gnade und damit auch die Freiheit bewahren, die Gerechtigkeit aus dem Glauben, und thut dabei auch dar, wie der Glaube die Gnade vollständig sichert, indem er allein in Christo etwas vermag V. 5 u. 6. Hierauf folgen noch Bemerkungen über die Empfänger des Briefes, ihren früheren richtigeren Wandel V. 7, über ihre Verführung und die Macht der Verführung V. 7—9, über die gehoffte Wirkung dieses Briefes V. 10—11, und endlich, nach nochmaliger Erwähnung der Verführer, der Wunsch, daß sie vertilgt werden V. 12. Die Erörterung der Ermahnung V. 1, welche den Grundgedanken des ganzen Abschnittes enthält, schließt zwar schon bei V. 6, allein das Folgende V. 7—12 bezeichnet das Verhältniß des Apostels zu den Galatern, aus welchem jene Ermahnung hervorging, und den Werth, welchen Paulus auf dieselbe legte, und dient deshalb zu ihrer Erläuterung und Ergänzung. Mit V. 13 kommt Paulus zwar noch einmal auf die Freiheit zurück, von der er 5, 1 ausgegangen ist, allein so, daß er dort die Freiheit nicht mehr wie in diesem Abschnitte begründet sondern mit beschränkenden Bestimmungen beschreibt. Wir schließen deshalb die Perikope bei V. 12. Ihr Inhalt ist in so fern ganz allgemein, als sie die Freiheit der Christen, wennauch mit bestimmter Beziehung auf das jüdische Gesetz, betrifft und diese auf das Wesen des Glaubens und der Gerechtigkeit aus dem-

*) Wogegen die Worte ἐκ πίςεως mit πνεύματι verbunden, den Sinn geben, „im Geiste aus dem Glauben" und einen, wenigstens in diesem Zusammenhange entbehrlichen Zusatz bilden.

selben zurückführt. Eben damit stellt diese Perikope wesentliche Grundzüge des evangelischen Glaubens dar. Sie entspricht deshalb der Bedeutung dieses Festes sehr bestimmt und ist bereits vielfach zum Texte von Reformationspredigten benutzt worden.

6. Mit 2, 1 setzt Petrus die bereits 1, 13 begonnenen Ermahnungen fort. Das οὖν verbindet diese Ermahnung mit der vorigen scheinbar sehr eng, und die Uebersetzung vergrößert diesen Schein, während das Verhältniß der Sätze eine Trennung gestattet*). V. 2 ist „vernünftigen lautern Milch" eine unstatthafte Uebersetzung der Worte λογικὸν ἄδολον γάλα. Die Erklärung des λογικὸς schwankt hier, indem Einige an den λόγος, wie er ursprünglich im Menschen ist, denken und das λογικὸς von der Angemessenheit zu demselben verstehen, Andre dagegen hier bei dem λόγος an Christum, und zwar zum Theil an seine ganze Person, zum Theil an ihn als Wort denken, so daß λογικὸς im Sinne des Ursprungs gefaßt wird. Da Petrus unmittelbar vor dieser Ermahnung 1, 23 des λόγου ζῶντος erwähnt hat, so ist die letzte Erklärung am wahrscheinlichsten, so daß übersetzt werden muß „nach der lautren Milch des Wortes." Am Ende dieses Verses übergeht die Uebersetzung die von Griesbach aufgenommenen Worte „zum Heil." V. 3 ist das ἐγεύσασθε nicht als Bezeichnung des Wohlbehagens sondern wie auch anderwärts Hebr. 6, 4 als Bezeichnung der innern Erfahrung zu verstehen. V. 4 verdunkelt die Uebersetzung den Sinn durch Auflösung des Part. Präs. προςερχόμενοι in das Perf. „kommen seid" statt „und zu diesem hinzukommend, dem lebendigen Steine." Die Worte „durch Jesum Christum" am Ende des Verses gehören zu dem vorangehenden „zu opfern" (ἀνενέγκαι)**). V. 6 stände statt „wer an ihn glaubet" nach de Wette in der Uebersetzung besser „wer auf ihn vertrauet." Auch V. 7 hat die Uebersetzung ungenau: „Euch nun, die ihr glaubet, ist er köstlich" statt „Für euch nun, die ihr glaubet, ist die Ehre," im Gegensatze zur Schande der Ungläubigen***).

Petrus ermahnt hier nach einer Erinnerung an die eben V. 13—25 ausgesprochene Ermahnung seine Leser als Wiedergeborne nach der lautren Milch des Wortes zu verlangen, begründet diese Ermahnung durch Berufung auf die Erfahrung der Leser von der Güte des Herrn V. 1—3, und knüpft an diese erste Ermahnung die andre sich auf Christum zu erbauen, indem er Christum als den lebendigen, von den Menschen verworfenen, vor Gott köstlichen Stein V. 4, die Christen aber als leben-

---

*) Jenes οὖν läßt eine Beziehung auf die unmittelbar vorangehenden Verse 1, 24 u. 25 auf keine Weise zu und muß, wie de Wette richtig bemerkt, auf 1, 23 bezogen werden. Die Wiedergeburt aber, welche dort erwähnt ist, ist bereits 1, 3 vom Apostel hervorgehoben und bis V. 12 weiter ausgeführt, so daß sich schon das διὸ 1, 13 und die mit demselben eingeführten Ermahnungen V. 13—25 auf dieselbe gründen. Andrerseits wird die Wiedergeburt als der Grund der folgenden Ermahnung in diesem Abschnitte selbst V. 2 mit dem ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη in Erinnerung gebracht, so daß dieser Abschnitt selbst die Beziehung jenes οὖν enthält. Dazu kommt nun noch, daß V. 1 nicht, wie die Uebersetzung „So leget nun ab alle Bosheit und allen Betrug" ꝛc. eine wirkliche Ermahnung sondern mit dem Partic. ἀποθέμενοι eine Bestimmung oder Voraussetzung zu der erst später V. 2 ausgesprochenen neuen Ermahnung enthält, und zwar eine Bestimmung, mit welcher Petrus hier, bevor er zu der neuen Ermahnung kommt, die eben ausgesprochene V. 22—25, wennauch nur negativ, wiederholt. Demnach hat 2, 1 einen nur überleitenden, verknüpfenden Werth und eignet sich sehr bestimmt zum Anfange einer Perikope.

**) V. 6 schwankt die Lesart zwischen διότι und διὸ καὶ. Luther übersetzt das Letztere. Nach beiden Lesarten hängt V.6 mit V. 5 eng zusammen.

***) V. 8 erregt das ἐτέθησαν wegen der darin liegenden Prädestinationslehre Bedenken. Indeß scheint de Wette's Erklärung „wozu sie auch bestimmt sind" die sicherste, da auch andre Erklärungen jene Schwierigkeit nicht ganz beseitigen. Luthers Uebersetzung „darauf sie gesetzt sind" ist ungenau und unklar.

dige Steine, als geistiges Haus und heiliges Priesterthum bezeichnet V. 5. Dieses Verhältniß der Christen zu Christo erörtert Petrus zunächst durch eine Stelle des alten Testaments V. 6, dann durch die Bemerkung, daß er den Gläubigen zur Ehre, den Ungläubigen aber zum Anstoß und zum Aergerniß gereicht V. 7 u. 8, endlich durch eine Ausführung der Andeutungen über den Zustand und die Würde der Christen, die bereits V. 5 u. 7 gemacht sind, in welcher er die Christen als auserwähltes Geschlecht, heiliges Volk, das nun erst Volk ist, bezeichnet V. 9. Die beiden Ermahnungen V. 2 u. 4, welche der Abschnitt enthält, und die Ausführung der letzteren V. 6—10 sind so eng verknüpft, daß die Perikope bis V. 10 ausgedehnt werden muß, wo sie aber, weil V. 11 eine neue Ermahnung beginnt, bestimmt abschließt. Beide Ermahnungen dieses Abschnitts betreffen, wie wir bereits §. 55, 11 bemerkt haben, das Wachsthum im Glauben. Sie heben aber, indem sie das Streben und Verlangen nach dem Worte und das Erbauen auf Christum und damit das unmittelbare Anschließen jedes Christen an Christum fodern, durchaus wesentliche und im Gegensatz zur römischen Kirche durchaus eigenthümliche und bezeichnende Grundzüge des evangelischen Glaubens hervor, zu denen noch in der Ausführung der Ermahnungen V. 3 die Hinweisung auf die eigne innere Erfahrung der Christen und V. 9 u. 10 die Darstellung der Christen als königliches Priesterthum und als Volk Gottes kommt. Diese von örtlichen Beziehungen durchaus freien allgemeinen Elemente des Abschnittes fodern nun die ihm hiermit angewiesene Stellung.

XXIII. Sonntag nach Trinitatis.

(Neunter Sonntag der vierten Reihe.)

Kirchweihfest.

§. 111. Das gegenseitige Verhältniß der Mitglieder einer Kirchgemeinde oder die örtliche Gemeinschaft der Lehre und des Gottesdienstes als ein Theil der christlichen Kirche, §. 19, 1, und als ein Moment ihrer zeitlichen Ausbildung, §. 19, 3.

1.	**Römer**	**1, 1— 7.**	Gruß und Anrede.
2.	**1. Kor.**	**1, 1— 9.**	Gruß, Anrede und Dank für das Heil der Gemeinde.
3.	**2. Kor.**	**1, 1—11.**	Gruß, Anrede und Lob Gottes als Gott alles Trostes.
4.	**Galat.**	**1, 1— 5.**	Gruß und Anrede.
5.	**Ephes.**	**1, 1—14.**	Gruß, Anrede und Lob Gottes wegen des Heils der Gemeinde.
6.	**Phil.**	**1, 1—11.**	Gruß, Anrede, Dank und Bitte für die Gemeinde.
7.	**Koloss.**	**1, 1— 8.**	Gruß, Anrede und Dank für den Glauben und die Liebe der Gemeinde.
8.	**1. Theff.**	**1.**	Gruß, Anrede und Dank für das Heil der Gemeinde.
9.	**2. Theff.**	**2, 13—17.**	Dank für das Heil der Gemeinde, Ermahnung und Gebet.

V. 1 wird das *δοῦλος* richtiger von dem allgemeinen Verhältniß zu Christo verstanden als von dem besonderen des apostolischen Amtes, da die Erwähnung des letzteren sogleich folgt. V. 2 muß nicht in Parenthese gesetzt werden wie in der Uebersetzung und auch bei Griesbach. V. 3 erklärt de Wette das sehr verschieden gedeutete *κατὰ σάρκα* richtig von dem sinnlich organischen, menschlich volksthümlichen Lebensgebiete. V. 4 verträgt das *ὁρισθέντος* in der gewöhnlichen Bedeutung „vorher bestimmt" sich zwar nicht mit der sonstigen Vorstellung des Apostels von dem vorweltlichen Dasein Christi Phil. 2, 9 und Kol. 1, 16, allein die Erklärung durch *δειχθέντος* thut dem Worte Gewalt an. Jene erste Erklärung, von der Luthers Uebersetzung abweicht, verdient deshalb den Vorzug. Das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* kann im Gegensatze zu *κατὰ*

σάρκα, wie jenes oben steht, nicht vom heiligen Geiste verstanden werden sondern geht auf die geistige Seite des Lebens Jesu, mit dem Merkmale der Heiligkeit, wie de Wette bemerkt. Das ἐξ ist hier nicht für „seit“ sondern für „durch“ zu nehmen, und es muß übersetzt werden „durch Todtenerweckung.“ V. 5 ist die ὑπακοὴ πίςεως „der Gehorsam, der aus dem Glauben kommt“*). V. 6 beruht die Uebersetzung „Welches ihr zum Theil auch seid, die da berufen sind von Jesu Christi,“ auf einer falschen Interpunktion, da das Komma nach ὑμεῖς von de Wette mit Recht getilgt wird, und der Sinn ist: „Unter welchen auch ihr Berufene Jesu Christi seid.

Paulus verbindet hier mit der gewöhnlichen Anrede und dem gewöhnlichen Gruße den Ausdruck seines Verhältnisses zu seinen Lesern, indem er einerseits sich als Apostel und als zu dem Evangelium Gottes bestimmt V. 1—4 und seinen Beruf als von Christo zur Bekehrung der Heiden empfangen V. 5, andrerseits aber seine Leser als gleich Andern in Jesu Christo Berufene bezeichnet V. 6 und ihnen Gnade und Friede von Gott wünscht V. 7. Die Ausdehnung der Perikope bis V. 7 ist nach unsern Regeln schon durch den bis dahin fortgehenden grammatischen Satz gefodert. Mit V. 7 aber geht die Anrede und darum auch die Perikope zu Ende. Den Werth eines Textes hat dieser Abschnitt nach unsern Voraussetzungen mit allen ursprünglich schriftlichen Schrifttheilen gemein und er gehört (vergl. §. 25) zu denen, welche, weil sie diese Theile des n. Testam. als unserm Textbegriff (§. 22) entsprechend bezeichnen, weit entfernt von allem Gebrauch zu Texten ausgeschlossen werden zu müssen vielmehr nothwendige Voraussetzungen aller Texte aus diesen Schrifttheilen sind. Als Gruß und Anrede ist der Abschnitt seiner eigentlichen Absicht nach durchaus partikulär und, in so fern er den Anfang des Schreibens selbst bezeichnet, temporär. Allein er enthält eben so wohl in demjenigen Theile, der sich auf den Apostel, als in demjenigen, der sich auf die Empfänger des Briefes bezieht, den Ausdruck allgemeiner Elemente des christlichen Bewußtseins. In jenem Theile stellt er das Wesen des apostolischen Amtes und seinen Ursprung, das Evangelium und seinen Inhalt und die Person Christi selbst, dar, in diesem aber drückt er, wennauch nur mittelbar, das Wesen einer christlichen Gemeinde aus. Denn die Worte ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριςοῦ V. 6 und πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ fassen die Empfänger des Briefes als eine Gesammtheit von Christen an einem bestimmten Orte auf, während andrerseits der Zusammenhang, in welchem jede christliche Gemeinde als eine bestimmte Einheit mit der Kirche steht, nicht allein durch den Namen Jesu sondern auch durch das ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς ausgedrückt wird. Die Beschreibung des apostolischen Amtes und des Evangeliums hat nun zwar in diesem Abschnitte in Vergleich mit dem letzteren allgemeinen Elemente ein großes Uebergewicht, allein die Darstellungen des apostolischen Amtes und des Wesens des Evangeliums kehren im neuen Testamente häufig wieder, während Andeutungen des Wesens einer Gemeinde und ihres Verhältnisses zur Kirche selten sind. Die Stellung dieses Abschnittes als Perikope ist demnach von diesem ihrem allgemeinen Ele-

*) „Der Gehorsam, der sich dem Glauben unterwirft,“ wie de Wette, oder „Gehorsam gegen den Glauben,“ wie Meyer erklärt, erscheint etwas gesucht. Der Sache nach ist übrigens Beides gleich.

mente abhängig, §. 48. Er gehört wegen desselben diesem Sonntage an, da dem Feste der Kirchweihe, wie wir oben nachgewiesen haben, wesentlich das Bewußtsein des Christen von seinem Verhältniß zur Gemeinde zu Grunde liegt, und da auch die historische Seite dieses Festes in diesem Abschnitte ihre Anknüpfungspunkte in so fern findet, als er auf die Berufung und darum auf die Vergangenheit zurückweist.

2. V. 5 hat die Uebersetzung „an" ungenau statt „in." V. 6 steht „kräftig worden ist" falsch statt „befestigt worden ist." V. 7 ebenso „Mangel habt" statt „nachsteht." V. 8 ist ὃς wegen des Folgenden auf θεός zu beziehen.

Paulus bezeichnet hier mit dem Gruße, den er als Gruß auch des Bruders Sosthenes ausspricht, einerseits sich selbst als Apostel, andrerseits die Empfänger des Briefes in Korinth als Gemeinde Gottes, als Geheiligte in Christo, als mit Allen, die den Namen des Herrn Jesu anrufen, berufene Heilige V. 1—3, dankt Gott für die den Empfängern des Briefes gegebene Gnade Gottes in Christo, die er näher beschreibt V. 5—7, und spricht die Hoffnung aus, daß Gott sie bis an das Ende befestigen werde V. 8 u. 9. Der Gruß und die Anrede schließt schon V. 3. Die Verse 4—9 fodern für die homiletische Behandlung die Verbindung mit V. 1—3 in so fern, als sie die dort angedeuteten Eigenschaften der korinthischen Gemeinde als solcher weiter ausführen, also die Anrede ergänzen. Dieser Abschnitt ist dem zu 1 wie in seiner Fassung und Absicht so insbesondre auch darin ähnlich, daß er das Verhältniß des Paulus zu seinen Lesern als das des Apostels zu einer Gemeinde beschreibt und unterscheidet sich von jenem nur dadurch, daß, während dort mehr das apostolische Amt als die eine Seite dieses Verhältnisses, hier mehr die christliche Gemeinde als die andere Seite desselben dargestellt und hervorgehoben wird, und zwar schon in dem Gruße, in so fern dieser die Gemeinde als bestimmte Gesammtheit und als mit der ganzen christlichen Kirche verbunden bezeichnet, dann aber auch in der Einleitung des Briefes V. 4—9. Denn die Gnade Gottes V. 4 u. 5, die Befestigung im Zeugnisse Jesu Christi V. 6, so wie die V. 8 angedeuteten und als Hoffnung für die Korinther ausgesprochenen Fortschritte in der Festigkeit bezeichnen allgemeine Eigenschaften jeder Gemeinde als solcher, wenngleich die Verse 5—7 sich vielleicht auf die eigenthümliche Beschaffenheit der korinthischen Gemeinde beziehen. Da nun der Abschnitt mit diesen Andeutungen der wesentlichen Eigenschaften einer christlichen Gemeinde auch Erinnerungen an die Berufung, also an die Vergangenheit enthält, so finden wie alle andern Bemerkungen über die Perikope zu 1 so auch die über die Stellung derselben auf die vorliegende eine gleiche ja noch bestimmtere Anwendung.

3. V. 5 unterliegen die Worte περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ einer verschiedenen Auffassung, da Einige hier an „Leiden Christi selbst," Andre an „Leiden um Christi willen" denken, und auch das περισσεύει verschieden erklärt wird. Der Gedanke an die Leiden Christi selbst oder die, welche Christus zu erdulden hatte, entspricht den Worten am meisten und kann mit Kol. 1, 24 in Uebereinstimmung gebracht werden. Das περισσεύει kann für „kommen reichlich über uns" genommen werden. V. 6 weicht die Uebersetzung schon im Anfange mit „Wir haben aber Trübsal oder Trost" bedeutend von den Worten Paulus εἴτε δὲ θλιβόμεθα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως ab. Später hat die Uebersetzung unklar „welches Heil bewei-

set sich, so ihr leidet mit Geduld dermaßen, wie wir leiden" statt „welcher (nämlich Trost) sich wirksam beweist in Ertragung derselben Leiden, die auch wir leiden," und folgt einer von Griesbach verworfenen Lesart, deren Sinn jedoch im Wesentlichen mit der von Griesbach aufgenommenen zusammenfällt. V. 9 ist die Uebersetzung „Und bei uns beschlossen hatten, wir müßten sterben" falsch, da im Anfange *ἀλλὰ* steht und *ἀπόκριμα* nicht „Beschluß" sondern „Antwort" bedeutet, so daß der Sinn ist „aber (nach Einigen steigernd: ja, vielmehr) wir selbst haben in uns die Antwort des Todes gehabt," nämlich daß wir ihm unterliegen werden. Die Worte „das geschah aber" geben das *ἵνα μὴ* dem Sinne nach richtig, wennauch paraphrasirend wieder. V. 11 ist die Uebersetzung ungenau und die Verbindung der Worte sehr streitig*).

Nach dem Gruße und der Anrede V. 1 u. 2, die zu unbestimmt und allgemein sind, um für sich zur Perikope bestimmt werden zu können, und nach dem Lobe Gottes als Gott alles Trostes V. 3 beschreibt Paulus hier den Umfang und die Kraft seines Trostes V. 4 u. 5, wendet sich dann zu seinen Lesern, indem er sagt, daß sie Leiden und Trost mit ihm gemein haben V. 6 u. 7, und erinnert zur Bestätigung des Gesagten an den besondern Fall eines einzelnen, freilich unbekannten Leidens, welches ihn in Asien getroffen hat. Der hiermit nachgewiesene enge Zusammenhang der Sätze fodert die Ausdehnung der Perikope bis V. 11, wo sie nach §. 109, 6 schließt. Sie enthält ungeachtet vieler Beziehungen auf das Verhältniß des Apostels Paulus zur korinthischen Gemeinde und deren Lage zur Zeit der Abfassung des Briefes auch den Ausdruck allgemeiner Elemente des christlichen Bewußtseins. Sie stellt den Trost des Christen in seiner ganzen Kraft und in seinem ganzen Umfange dar V. 3—5, 9 u. 10, drückt die Gemeinschaftlichkeit der Leiden einer christlichen Gemeinde (τῇ ἐκκλησίᾳ V. 1) und ihres Lehrers V. 6 u. 7 aus und bringt, in so fern sie ein Leiden, welches der Apostel nicht in Korinth sondern in Asien erduldet hat und die lebhafte Theilnahme der korinthischen Gemeinde auch an diesem erwähnt V. 11, auch die Gemeinschaftlichkeit der Leiden und des Trostes einer einzelnen Gemeinde mit den Leiden und dem Troste andrer Christen und der ganzen christlichen Kirche zur Anschauung. Dieses letztere Element ist diesem Abschnitte eigenthümlich, während die beiden andern auch in andern Abschnitten ihren Ausdruck finden. Es muß demnach die Stellung desselben als Perikope leiten (§. 48) und weist ihn auf diesen Sonntag, weil es das Wesen einer christlichen Gemeinde zwar nur sehr beschränkt aber in einer Beziehung bezeichnet, welche unter bestimmten Umständen mehr als jede andre im Bewußtsein des Christen hervortreten kann.

4. Dieser Abschnitt unterscheidet sich von dem zu 1 nur dadurch, daß Paulus, nachdem er sein apostolisches Amt beschrieben hat V. 1, Grüße auch von denen, die damals seine nächste Umgebung bildeten (*οἱ σὺν ἐμοί*), V. 2 hinzufügt, und die Empfänger nicht als eine Gemeinde sondern als mehre Gemeinden bezeichnet. Auch wird die Gesammtheit der Christen diesen Gemeinden gegenüber mit andern Worten „daß er uns herausrisse aus dem gegenwärtigen bösen Zeitalter" (nicht errette von — — Welt, Luther) beschrieben. Uebrigens ist dieser Abschnitt den

*) De Wette entscheidet sich hier mit mehrern Andern für die Verbindung des *ἐκ πολλῶν προσώπων* mit *τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα* und des *διὰ πολλῶν* mit *εὐχαριστηθῇ*. Leichter und weniger gezwungen ist die von Meyer gebilligte Verbindung des *ἐκ πολλῶν προσώπων* mit *εὐχαριστηθῇ* und des *διὰ πολλῶν* mit *τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα*, welche den Sinn giebt: damit aus vielen Angesichtern für die uns durch Vermittelung Vieler gewordene Gnadengabe gedankt werde um unsertwillen.

zu 1 u. 2 erörterten durchaus ähnlich. Denn er hebt mit der Bezeichnung der Leser als Gemeinden auf der einen Seite die Vorstellung bestimmt begrenzter und beziehungsweise für sich lebender Mehrheiten von Christen hervor, deren Verhältniß zu Christo und zum Ganzen der Kirche er andrerseits mit den Worten „der sich selbst für unsere Sünden gegeben hat" und „daß er uns herausrisse aus dem gegenwärtigen bösen Zeitalter" beschreibt. Unsre Bemerkungen über jene Abschnitte finden demnach auch auf diesen, der mit der Anrede V. 5 sehr bestimmt abschließt, eine durchgängige Anwendung.

5. V. 3 ist das ἡμᾶς nicht ausschließlich auf die Apostel sondern auf alle Christen zu beziehen, vergl. V. 13 und κἀγὼ V. 15. Für „in himmlischen Gütern" stände in der Uebersetzung besser „im Himmel durch Christum" als zusätzliche Bestimmung zu allem geistigen Segen. V. 4 stände statt „durch denselbigen" besser „in ihm," da der Apostel sagen will: Gott hat uns in Christo erwählt, weil er wußte, daß wir ihm angehören würden. Die Worte „in der Liebe" V. 4 werden besser mit προορίσας V. 5 als mit dem Vorigen verbunden. V. 5 folgt die Uebersetzung mit den Worten „Kindschaft gegen ihn selbst" der herkömmlichen Lesart εἰς αὑτὸν, wofür Neuere εἰς αὐτὸν setzen, welches zwar auch auf Gott bezogen werden kann, aber von de Wette nach Kol. 1, 20 auf Christum bezogen und übersetzt wird „für ihn" (für welchen Alles ist, in welchem der Zweck des ganzen Erlösungswerkes liegt). V. 6 stände statt „durch welche er uns hat angenehm gemacht" besser „durch welche er uns begnadigt hat." V. 8 ist die Uebersetzung „Welche uns reichlich wiederfahren ist durch allerlei Weisheit und Klugheit" falsch, da ἧς durch Attraktion für ἣν steht und der Sinn ist „welche er reichlich erwiesen gegen uns." Das ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει ist nähere Bestimmung des ἐπερίσσευσε und mit Meyer „durch jegliche Weisheit und Einsicht" zu erklären. V. 9 E. hat die Uebersetzung falsch „hat dasselbige hervorgebracht durch ihn" statt „welches (nämlich das Wohlgefallen) er sich vorgenommen bei sich selbst" (ἐν αὑτῷ, nicht ἐν αὐτῷ). V. 10 giebt Luther mit den Worten „daß es gepredigt würde, da die Zeit erfüllet war" den Text εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν frei und unangemessen wieder. De Wette übersetzt „in Hinsicht auf (oder für) die Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten (nämlich die Veranstaltung, die dann eintreten sollte, als die Zeit erfüllet war) Alles in Christo wieder zusammenzufassen." V. 12 schaltet Luther ohne Grund „etwas" ein. Am Ende steht falsch „hoffen" statt „als solche, die wir im Voraus unsre Hoffnung auf Christum gesetzt haben." V. 13 hat die Uebersetzung falsch „durch" statt „in"*). V. 14 hat die Uebersetzung „daß wir sein Eigenthum würden" statt „zur Erlösung des Eigenthums" nämlich derer, die bereits sein Eigenthum sind, vergl. 1. Petri 2, 9.

Paulus lobt in diesem Abschnitte nach der Ueberschrift und dem Gruße V. 1 u. 2 Gott für den geistigen Segen, mit welchem er alle Christen in Christo gesegnet hat V. 3, beschreibt hierauf die göttliche Thätigkeit bei diesem Segen V. 4—6, dann diesen Segen selbst V. 7—10 und seine Wirkungen auf die Christen überhaupt, ferner auf die Judenchristen insbesondere V. 12, endlich auch auf die Heidenchristen und die Empfänger des Briefes insbesondere V. 13 u. 14**). Dem Gruße und der Anrede V. 1 u. 2, welcher die Empfänger des Briefes als Gläubige bezeichnet, aber für sich zu unbestimmt und allgemein ist um sich zur Perikope zu eignen, schließt sich V. 3

*) Der ganze Vers ist Ein Satz, der durch den eingeschobenen Participialsatz unterbrochen, hernach aber wieder aufgenommen wurde.

**) Das Verhältniß der einzelnen Theile dieses Abschnittes wird von de Wette anders und zwar dahin bestimmt, daß der Verf. hier die göttliche Heilsthätigkeit in fünf Momente zerlegt, von denen der erste in V. 4—6, der zweite in 7 u. 8, der dritte in 9 u. 10, der vierte in V. 11 und der fünfte in V. 13 enthalten sein soll. Dieser Auffassung aber steht entgegen, daß der Verf., wenn einmal das ἡμᾶς V. 3 von allen Christen zu verstehen ist, mit dem ἐκληρώθημεν V. 11 offenbar wieder an V. 3 anknüpft, wie V. 7 mit dem ἔχομεν, und daß er V. 13 sehr bestimmt mit καὶ ὑμεῖς von der Gesammtheit der Christen zu den Lesern übergeht.

bis 14 mit dem Lobe Gottes für die Gemeinschaft am Heil in Christo ergänzend an. Der grammatische Satz geht bis V. 14 fort, hier aber schließt der Abschnitt §. 55, 8. Ueber seinen Werth als Text vergl. zu 1. Da der Apostel auch hier sein Verhältniß zu seinen Lesern darstellt, und zwar auch in der Art, daß er zuerst sein apostolisches Amt V. 1 erwähnt und am Schluß auf die Leser zurückkommt, so enthält dieser Abschnitt der Hauptsache nach dieselben allgemeinen Elemente wie jener, nur mit dem Unterschiede, daß der Apostel hier das Heil der Christen im Allgemeinen ausführlicher als dort beschreibt V. 3—12. Er bezeichnet hier wie dort seine Leser als eine bestimmte, durch den Wohnort begrenzte Gemeinschaft von Christen τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ V. 1 und drückt hier wie dort den Zusammenhang der Gemeinde als solcher mit der Gesammtheit der Christen durch die Darstellung des Heils, zu welchem diese V. 13 u. 14 wie alle Christen V. 3—12 gelangt ist, so wie durch die Worte ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς V. 13 aus. Die Stellung dieser Perikope rechtfertigt sich deshalb eben so wie die der vorstehenden.

6. In diesem Abschnitte hat die Uebers. V. 4 eine unstatthafte Parenthese*). V. 5 bedeutet ἐπὶ „wegen, in Betreff," und das „Ueber" in Luther's Uebersetzung ist etwas dunkel, wenngleich nicht falsch. Aber „am Evangelium" steht falsch für „für das Evangelium," da Paulus εἰς τὸ εὐαγγέλιον nicht τοῦ εὐαγγελίου sagt. Der Sinn ist: ich bitte mit Freuden in Betreff Eurer vom ersten Tage (eurer Berufung) an bis jetzt bewiesenen thätigen Theilnahme für die Verbreitung des Evangeliums. V. 6 hat die Uebersetzung falsch „das gute Werk" statt „ein gutes Werk"**). V. 8 steht in der Uebersetzung ungenau „von Herzensgrunde" statt „in dem Herzen Jesu Christi," da Paulus hier seine Liebe als dieselbe mit der Liebe Christi bezeichnet. V. 9 sind die Worte ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει nicht als nähere Bestimmung der Liebe sondern als Bestimmung des Wachsthums in derselben zu verstehen.

Paulus spricht hier nach der Anrede und dem Gruße seine Gesinnungen gegen die Christen in Philippi mit seinem Danke gegen Gott für sie V. 3 und seiner Bitte für sie aus V. 4, die er näher mit der Freude V. 4 u. 5, mit dem Vertrauen, welches er dabei hat, und mit seiner Liebe zu ihnen schildert V. 6—8, und deren Inhalt er zuletzt angiebt V. 9—11. Da die Anrede und der Gruß für sich zu unbestimmt sind um als Perikope angesehen werden zu können, so muß V. 3—11 damit verbunden werden. Diese Verse aber stehen in einem Zusammenhange, der eine Theilung nicht zuläßt, während Paulus sich von V. 12 an zu einem andern Gegenstande wendet. Auch dieser Abschnitt stellt wesentlich das Verhältniß der Empfänger des Briefes als Gemeinde zum Apostel Paulus und der ganzen Kirche (V. 5) dar. Denn wenn Paulus gleich V. 1 sich nicht gradehin Apostel nennt, so bezeichnet er doch schon durch die Zusammenstellung seines Namens mit Timotheus sein amtliches Verhältniß, und die Gemeinde, an die er schreibt, erscheint schon durch die Erwähnung der Bischöfe

*) Das ποιούμενος V. 4 und das πεποιθὼς V. 6 steht, wie de Wette bemerkt, in gleichem Verhältniß zu εὐχαριστῶ V. 3.

**) Paulus schreibt ohne Artikel und meint nicht die Berufung der Philipper sondern die von ihnen gewährte Unterstützung, mit der Vollführung aber die fernere Bereitwilligkeit der Philipper zu derselben. Meyer, der die Worte ἔργον ἀγαθὸν wegen des fehlenden Artikels mit „ein treffliches Werk" übersetzt, bezieht sie demungeachtet auf die κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον, die er von Gemeinschaft in Betreff des Evangeliums erklärt. Aber dieser Beziehung steht der Mangel des Artikels eben so entgegen wie der Erklärung der Worte von der Berufung.

und Diakonen als eine bereits ausgebildete. Dieser Abschnitt hat auf diese Weise die bereits nachgewiesenen allgemeinen Elemente mit den Anreden und Grüßen andrer paulinischen Briefe gemein und fodert deshalb die ihm hiermit angewiesene Stellung aus denselben Gründen, wenn er gleich den Zustand der Leser mit einer partikulären Beziehung V. 6 beschreibt.

7. V. 3 sollte statt „Wir danken Gott" — „und beten allezeit für Euch" stehen „Wir danken Gott — allezeit, wenn wir für Euch beten," denn das πάντοτε gehört zu εὐχαριστοῦμεν. V. 5 steht ungenau „beigelegt" statt beschieden, aufbewahrt (ἀποκειμένην). Das etwas dunkle „zuvor" (προηκούσατε) erklärt de Wette wohl richtig durch die Beziehung auf die Erfüllung der Hoffnung. V. 6 drückt die Uebersetzung die kritisch gesicherten Worte καὶ αὐξανόμενον nicht mit aus.

Paulus spricht hier nach dem Gruß an die Christen in Kolossä V. 1 u. 2 mit Beziehungen auf die über dieselben erhaltenen Nachrichten V. 4 den Dank gegen Gott aus, den er mit jedem Gebet für jene Christen verbindet V. 3, indem er als Grund dieses Dankes den Glauben und die Liebe angiebt V. 4, welche sie wegen der auch ihnen beschiedenen Hoffnung hegen, sagt dann von dieser Hoffnung, daß sie den Lesern mit dem Evangelium geworden sei V. 5, von dem Evangelium aber, daß es bei ihnen ist wie in der ganzen Welt, und daß es Frucht bringt und sich mehrt V. 6. Er erwähnt dabei den Unterricht, welchen die Empfänger des Briefes von Epaphras erhalten haben, mit den Nachrichten, die dieser ihm gebracht hatte V. 7 u. 8. Der Gruß und die Anrede ist auch hier zu unbestimmt um für sich allein als Perikope betrachtet werden zu können. V. 3—8 geht die Rede ohne Unterbrechung fort, V. 9 nimmt sie eine neue Wendung §. 55, 9. Auch dieser Abschnitt beschreibt das Verhältniß des Apostels zu den Empfängern des Briefes, diese aber als eine durch ihren Wohnort begrenzte Gesammtheit von Christen V. 2, die wennauch nicht als Gemeinde bezeichnet, doch vom Ganzen der christlichen Kirche unterschieden (τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς V. 6) und mit ihren Gesinnungen und mit dem Evangelium V. 3—6 auch in ihrer Einheit mit demselben dargestellt wird. Dieser Abschnitt findet deshalb aus gleichen Gründen wie die bereits betrachteten dieses §. seine angemessene Stellung an diesem Sonntag, zumal da in der Erinnerung an die Bekehrung der Leser V. 6 auch eine Erinnerung an die Entstehung der Gemeinde in Kolossä als solcher liegt.

8. V. 2 gehört das ἀδιαλείπτως nicht zum Vorigen, wie es die Uebersetzung faßt, sondern zum Folgenden. V. 3 bedeutet das ἔργον τῆς πίστεως das Werk, die Thätigkeit, welche aus dem Glauben hervorgeht, nicht, wie Einige erklären „eures wahren Glaubens." Das ἔμπροσθεν am Ende gehört zu μνημονεύοντες. V. 5 ist das εἰς ὑμᾶς durch „in Beziehung auf Euch" und δυνάμει nicht von Wundern sondern von der erfolgreichen Wirksamkeit zu verstehen, welche durch die folgenden Worte näher beschrieben wird. V. 8 werden die Worte ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου von Einigen so erklärt, als meine der Apostel damit die Verbreitung seiner Predigt, von Andern aber besser auf den Ruf der Annahme und der Wirksamkeit des Wortes in Thessalonich bezogen.

Paulus sagt hier nach dem Gruße V. 1, wie er Gott in Rücksicht der Empfänger des Briefes danke, indem er an ihren Glauben, ihre Liebe, ihre Hoffnung denke V. 2 u. 3, giebt hiernach als Grund seines Dankes die Gewißheit an, daß sie auserwählt seien V. 4, und stellt diese Gewißheit mit der Wirksamkeit des Evangeliums

in Theſſalonich V. 5 u. 6, durch welche die daſigen Chriſten Vorbilder für andre geworden ſeien V. 7—10, dar. Die in dieſen durchaus zuſammenhängenden Sätzen enthaltenen Aeußerungen über den Zuſtand der Gemeinde in Teſſalonich und ſein Verhältniß zu ihr ſetzt Paulus zwar 2, 1 noch fort, indem er an die Erwähnung ſeines Eintritts und ſeiner Aufnahme 1, 9 anknüpft. Doch ſchildert er Kap. 2 mehr ſeine Wirkſamkeit und Thätigkeit. Auch dieſer Abſchnitt ſtellt das Verhältniß des Apoſtels zu ſeinen Leſern dar, die hier ausdrücklich als Gemeinde bezeichnet werden V. 1, und hat deshalb denſelben allgemeinen Gehalt wie andere Anreden in den pauliniſchen Briefen, wenn er gleich mit der Schilderung des Zuſtandes der Gemeinde in Theſſalonich viele partikuläre Elemente enthält. Durch die Schilderung der chriſtlichen Geſinnungen V. 3 und V. 9 u. 10 wird das Weſen jeder chriſtlichen Gemeinde als ſolcher angegeben, und durch die Schilderung des Einfluſſes der Theſſalonicher auf andere Gemeinden V. 7 u. 8 wird auch die Gemeinſchaft angedeutet, in welcher jede einzelne Gemeinde mit der geſammten Kirche ſteht. Dabei enthält dieſer Abſchnitt mit der Erinnerung an die Aufnahme des Apoſtels in der Gemeinde V. 9 auch eine Andeutung des Urſprungs jeder chriſtlichen Gemeinde als ſolcher. Mit dieſer allgemeinen Seite entſpricht dieſer Abſchnitt der Bedeutung dieſes Feſtes ſehr vollſtändig.

9. Mit dieſem Abſchnitte kehrt Paulus von der Belehrung über die Paruſie und das Gericht des Herrn, zu welcher ihn ſein Dank gegen Gott für den Glauben der Chriſten 1, 3 geführt hat, und welche er 2, 1—12 in einem oben §. 38, 7 ausgeſchloſſenen Abſchnitte fortgeſetzt hat, wieder zu jenem Danke ſelbſt zurück*). V. 14 hat die Ueberſetzung ungenau „zum herrlichen Eigenthume" ſtatt „zur Aneignung der Herrlichkeit unſeres Herrn Jeſu Chriſti."

An den Dank für die Annahme der Chriſten in Theſſalonich zum Heil V. 13 u. 14 knüpft der Apoſtel hier eine Ermahnung zur Feſtigkeit V. 15 und ein Gebet V. 16 u. 17, mit welchem der Abſchnitt ſehr beſtimmt abſchließt. Dem ganzen Abſchnitte aber liegt die Auffaſſung der Chriſten in Theſſalonich als einer Gemeinde um ſo beſtimmter zu Grunde, je mehr er mit dem Anfange des Briefes zuſammenhängt. Vergl. 2, 13 und 1, 3. Da er nun einerſeits die chriſtliche Gemeinde als ſolche mit dem Weſen des chriſtlichen Glaubens beſchreibt, andrerſeits aber auch die Erinnerung an die Entſtehung der Gemeinde hervorhebt, ſo entſpricht er der Bedeutung dieſes Sonntages.

XXIV. Sonntag nach Trinitatis.

(Zehnter Sonntag der vierten Reihe.)

§. 112. Die gegenſeitige Wirkſamkeit aller Chriſten zur Belebung und Befeſtigung ihres Glaubens, §. 19, 3.

1. **Mark. 4, 26—29.** Das Gleichniß von dem Saamen, der von ſelbſt aufgeht und wächſt.
2. **Matth. 13, 33. Luk. 13, 20 u. 21.** Das Gleichniß vom Sauerteige.
3. **Römer 11, 11—24.** Wenn Iſraels Fall der Welt Reichthum iſt, wie vielmehr ſeine Vollendung?
4. **" 12, 9—16.** Gegenſeitige Geſinnungen und Handlungen der Chriſten.
5. **" 15, 1—13.** Wir, die wir ſtark ſind, ſollen der Schwachen Gebrechlichkeit tragen.

---

*) Nur das ἀπ' ἀρχῆς V. 13 bietet hier eine Schwierigkeit dar, da die Erklärung deſſelben zwiſchen „vom Anfange des Evangeliums" und „von Ewigkeit" ſchwankt.

6. 1. Kor.	5, 6—8.	Feget den alten Sauerteig aus.
7. =	5, 9—13.	Warnung vor Umgang mit Lasterhaften, die sich Brüder nennen.
8. =	8.	Sehet zu, daß diese eure Freiheit nicht gereiche zu einem Anstoße der Schwachen.
9. =	10, 23—11, 1.	Nöthige Rücksicht auf das Gewissen der Schwachen im Gebrauche der christlichen Freiheit.
10. 2. Kor.	13, 11—13.	Tröstet Euch, habt einerlei Sinn, seid friedsam.
11. Ephes.	4, 32—5, 2.	Vergebet einander und wandelt in der Liebe.
12. Philipp.	1, 27—2, 11.	Stehet und kämpfet zusammen in Einem Geist und Einer Seele.
13. =	4, 8 u. 9.	Ermahnung zu jeder Tugend.
14. Koloss.	3, 9—15.	Ermahnung zur Wahrheit und zur Liebe.
15. 1. Thess.	5, 14 u. 15.	Ermahnungen zur Geduld und Nachsicht.
16. Hebr.	12, 14—24.	Sehet darauf, daß nicht Jemand Gottes Gnade versäume.
17. =	13, 1—3.	Bleibet fest in der brüderlichen Liebe.
18. Jakob.	4, 11—17.	Schmähet Euch einander nicht.

1. Die Begrenzung dieser Perikope, welche in der Synopsis einem größeren Abschnitte angehört, ist einerseits durch den innern Zusammenhang des Gleichnisses vom aufgehenden und wachsenden Saamen, andrerseits durch den aphoristischen Charakter der Umgebungen des Gleichnisses Mark. 4 gesichert. Der Sinn des ganzen Gleichnisses hängt von dem etwas dunklen *αὐτομάτη* V. 28 ab*). Da der ausgesprochene Zweck des Gleichnisses eine Belehrung über das Reich Gottes ist, so muß das *αὐτομάτη* jedenfalls auf eine mit dem Reiche Gottes gegebene Kraft bezogen werden. Das *γῆ* kann demnach nicht vom Lande an und für sich sondern nur von dem durch den Saamen bereits befruchteten Lande verstanden, und unter dem Saamen kann nur das Wort Gottes Mark 4, 1—20 gedacht werden.

Der Sinn des Gleichnisses ist also: Das Reich Gottes, welches in dem Menschen durch das Wort Gottes begründet wird, ist fähig in demselben eine immer größere Kraft zu entwickeln und diese zu äußern, und zwar unabhängig von einer ihm selbst fremden menschlichen Hilfe. In diesem Sinne betrifft das Gleichniß einerseits zwar nur solche Menschen, welche durch die Aufnahme des Wortes Gottes schon irgend wie zum Reiche Gottes gehören, andrerseits aber auch die Gesammtheit derselben und zwar die Kraft des Wachsthums, welche das Reich Gottes in ihnen hat. Da nun mit den Früchten nur die Worte und Werke gemeint sein können, in welchen das Wachsthum des Reiches Gottes in den Gläubigen offenbar wird, die nächste Wirkung derselben aber gegenseitige Förderung im Glauben und in der Gemeinschaft am Geiste ist, so betrifft dieses Gleichniß mit dem Wachsthum aller Glieder der Kirche im Reiche Gottes und mit ihrer gegenseitigen Einwirkung zur Förderung desselben überhaupt die Wechselwirkung und die gesammte Thätigkeit der Glieder der Kirche zur Förderung ihres Glaubens und entspricht demnach der Bedeutung dieses Sonntages.

2. Die Begrenzung dieser Perikope ist durch ihren Inhalt, der mit dem Gleichniß vom Sauerteige sehr bestimmt abschließt, und durch den aphoristischen Charakter der Umgebungen

---

*) De Wette versteht es von der empfänglich selbstthätigen Kraft im Menschen, welche dem Lehrer entgegen kommen muß. Nach dieser Erklärung geht das *αὐτομάτη* nicht auf das Reich Gottes selbst sondern auf die schon vor demselben und unabhängig von ihm im Menschen vorhandene Kraft, und es können nur die Früchte, das Gras und die Aehren vom Reiche Gottes verstanden werden, so daß die eigentliche Lehre des Gleichnisses wäre: die im Menschen vorhandene empfänglich selbstthätige Kraft mehrt und vergrößert das von ihm aufgenommene Reich Gottes. Diese Lehre aber wäre nicht sowohl eine Lehre über das Reich Gottes als eine Lehre über die eigne Kraft des Menschen, und stände überdieß im Widerspruch mit sehr klaren Aussprüchen des neuen Testaments über das Reich Gottes, die Wiedergeburt und den heiligen Geist.

desselben gesichert. Vergl. §. 106, 1. Das eigenthümliche Wesen des Sauerteiges besteht darin, daß er, indem er den Teig säuert, diesen selbst wiederum zum Sauerteige, also jeden Theil desselben fähig macht auf jeden andern als Sauerteig zu wirken. Das Gleichniß kann demnach von dem Verhältnisse der Gläubigen zu den Menschen überhaupt verstanden werden, da jeder Mensch, der zum Glauben gelangt, eben damit auch fähig wird das Reich Gottes zu verbreiten. Allein es liegt in dem Bilde der drei Scheffel Weizen durchaus kein Grund an die Menschen überhaupt zu denken. Es kann wenigstens mit gleichem Rechte von der Gesammtheit derer, die bereits Christum bekennen, verstanden werden. Der Sauerteig ist dann von der dieser Gesammtheit inwohnenden Kraft, der Kraft des Geistes, zu verstehen*).

Der eigentliche Sinn des Gleichnisses ist, daß die Kraft des Geistes, welche in allen Gläubigen aber in verschiedenem Maaße, und in Einigen anfänglich ohne wirksame Kraft, wohnt, sich von dem Einen auf den Andern verbreitet und diesen fähig macht sie wiederum auf Andere zu übertragen. Diese Auffassung des Gleichnisses wird nicht nur durch das Bild des Sauerteiges sondern auch durch die in demselben gebrauchten Ausdrücke ἔκρυψεν und ἐζυμώθη ὅλον, endlich aber auch durch die Art und Weise begünstigt, wie an einer andern Stelle des neuen Testaments 1. Kor. 5, 6—8 das Bild des Sauerteiges gebraucht ist. Wir ziehen die letztere Auffassung des Gleichnisses vor, nach welcher nun dieser Abschnitt der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt entspricht.

3. Dieser Abschnitt setzt die Erörterungen über die Berufung und Verstoßung der Juden, welche Paulus 11, 1—10 mit der Nachweisung begonnen hat, daß ein Theil der Juden aufgenommen §. 34, 6 ist, so fort, daß er zunächst an die Behauptung anknüpft, daß nicht das ganze Israel gerrettet ist. Auf die einleitenden Worte, die Meyer genauer wie Luther übersetzt: „Ihr Straucheln hatte doch nicht etwa den Zweck, daß sie fallen sollten?" folgt eine für sich klare Behauptung, welche die besondere Auffassung des Abschnittes sichert. V. 11 hat die Uebersetzung ungenau „auf daß sie denen nacheifern sollten" statt: um sie (die Juden) zur Nacheiferung zu erwecken (παραζηλῶσαι) V. 12 ist die Uebersetzung „wenn ihre Zahl voll würde" nicht genau. Das πλήρωμα αὐτῶν kann hier im Gegensatze zu ἥττημα Zurücksetzung, Niederlage, Mangel, nur Erhebung und Vollendung bedeuten, wonach der klare Gedanke entsteht: Wenn die gegenwärtige Zurücksetzung der Juden der Heiden Reichthum ist, wie vielmehr ist es ihre Vollendung**). V. 13 bedeutet δοξάζω nicht preisen, wie Luther übersetzt, sondern durch die That verherrlichen. V. 15 sollte die Uebersetzung statt „was wäre das anders, denn das Leben nehmen von den Todten?" heißen: „Wenn ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt ist, was ist ihre Auf-

*) Wenn man den Sauerteig lediglich als Bild einer kleinen Masse versteht, welche, in eine größere gethan, sich über den ganzen Umfang derselben verbreitet, und bei dem Sauerteige an die Christen, bei den drei Scheffeln Weizen dagegen an alle Menschen denkt, so ergiebt sich als eigentlicher Sinn des Gleichnisses der Gedanke: das Reich Gottes, anfänglich nur in wenigen Menschen, wird später über alle verbreitet werden. Bei dieser Erklärung aber wird das eigenthümliche Wesen des Sauerteiges so wenig berücksichtigt, daß nicht einleuchtet, warum Christus sich hier grade dieses Bildes und nicht eines andern von jeder andern kleinern Masse, die mit einer größeren gemischt wird, bediente.

**) Dieser Auffassung steht das πλήρωμα V. 25 in so fern entgegen, als es gewöhnlich mit „Gesammtheit" erklärt wird und dieselbe Erkärung, der Luther folgt, auch hier zu fodern scheint. Allein das πλήρωμα V. 25 gestattet auch eine andere Erklärung. Auch de Wette entscheidet sich für die gewöhnliche Erklärung mit der Bemerkung, daß hier die Einheit des αὐτῶν aufgeopfert werden müsse. Andre Versuche diese Schwierigkeit durch Erklärung des πλήρωμα mit „Wiedereinsetzung in den vorigen Stand" oder „vollkommen legaler Zustand" zu heben, scheitern an der Wortbedeutung, wie de Wette bemerkt. Meyer hält an der Bedeutung „Schaden, Verlust" bei ἥττημα fest und erklärt das πλήρωμα hier mit „Vollständigmachung, die an ihnen geschieht, ihre Einsetzung in den Stand des Heils", was unsrer Auffassung näher kommt.

nahme anders als die Belebung der Todten?" V. 16 schwankt die Erklärung des ἀπαρχὴ und des ῥίζα zwischen den ersten aus den Juden bekehrten Christen, Christo und den Erzvätern. Die Erklärung des ἀπαρχὴ von den ersten Judenchristen hat schon im Allgemeinen für sich, daß sie an eine im Vorigen behandelte Vorstellung, die ἐκλογὴ V. 7, anknüpft und auf diese eine weitere Entwickelung gründet. Sie paßt auch zu dem Folgenden. Auch das ῥίζα geht auf die ersten Judenchristen, aber mehr in Absicht ihres vorchristlichen Zustandes*). V. 17 ist das πιότης ein bildlicher Ausdruck für die bereits früher von Paul. entwickelten Vorzüge der Juden. V. 18 wird das κλάδων fast allgemein und auch von Meyer von den ungläubigen Juden, von Fritzsche aber, dem Zusammenhange entsprechender, von gläubigen Juden verstanden**). V. 19 betrifft freilich wieder die ausgebrochenen Zweige, also die ungläubigen Juden. Doch konnte Paulus von dem einen, dem gläubigen Theile der κλάδοι V. 17, wieder zu dem andern, dem ungläubigen, übergehen, und das κλάδοι läßt sich hier um so unbedenklicher von anderen verstehen als V. 18, als der Artikel οἱ, der freilich dieser Erklärung etwas entgegensteht, sich in bedeutenden Codd. nicht findet.

Hiernach hängen die Sätze V. 11—24 in folgender Weise zusammen: Paulus zeigt die segensreichen Wirkungen der Ausstoßung eines Theils der Juden und der einstigen Aufnahme aller, indem er sagt, daß die Heiden die anfänglich ausgeschlossenen Juden zur Nacheiferung reizen V. 11, und daß die einstige Vollendung der Juden der Welt noch heilsamer werden müsse als ihr Fehltritt V. 12, versichert dabei, daß er sein Amt als Heidenapostel verherrliche um eben dadurch die Juden zur Nacheiferung zu erwecken, und bekräftigt diese Versicherung durch Wiederholung der V. 12 ausgesprochenen Hoffnung V. 13—15. Aus dieser Hoffnung V. 15 und V. 12 leitet er zunächst eine Warnung vor Verachtung seitens der Heidenchristen gegen Judenchristen damit ab, daß er zeigt, wie alle Judenchristen eben so heilig sind wie die ersten V. 16, daß die Heidenchristen sich zu den Judenchristen immer verhalten wie der Baum zur Wurzel V. 17 u. 18, und daß auch der Heidenchrist nicht ver-

*) Dieser Erklärung des ἀπαρχὴ steht nur entgegen, daß V. 17 von einigen der Zweige gesagt wird, daß sie ausgebrochen worden sind, und nicht abzusehen ist, wie Paulus von den ungläubigen Juden sagen konnte, daß sie ausgebrochen wurden, da sie, wennauch ungläubig, doch nicht aufhörten Juden zu sein. De Wette versteht deshalb das ῥίζα von den Erzvätern, und zwar von der idealen in den Erzvätern begründeten Theokratie, und die Zweige von dem äußerlichen volksthümlichen Verhältniß zu derselben, der äußern Angehörigkeit. Allein auch bei dieser Fassung kann das ἐξεκλάσθησαν keineswegs vollständig gerechtfertigt werden. Vielmehr gewinnt es eine bestimmtere Beziehung, wenn man einerseits an der Erklärung der ἀπαρχὴ von den ersten Judenchristen festhält und andrerseits vermuthet, daß Paulus V. 17 von der Vorstellung ausgegangen sei, daß das Judenthum in das Christenthum übergehen sollte wie das Heidenthum und von den ungläubigen Juden sagte, daß sie ausgebrochen worden seien, weil ihr Unglaube sie verhinderte in die neue Gemeinschaft einzutreten. Auch Meyer erklärt ἀπαρχὴ von den Patriarchen und φύραμα von der Gesammtheit des Volks.

**) De Wette verwirft diese Erklärung als ganz ungehörig und durch nichts begründet. Allein grade eine Warnung vor Stolz gegen die Juden träte hier ohne alle Veranlassung ein, während die Warnung vor Stolz gegen Judenchristen hier Ausführung und Anwendung des bildlichen Satzes „Wenn der Anbruch heilig ist, so ist auch der Teig (die späteren Judenchristen) heilig" V. 10 ist, da das φύραμα schwerlich von Juden überhaupt verstanden werden kann, wenn ἀπαρχὴ von den ersten Judenchristen genommen wird. Dazu kommt noch, daß Paulus, da er V. 17 mit τινες τῶν κλάδων offenbar die ungläubigen Juden meint, hier mit den κλάδοις wahrscheinlich andere, nämlich gläubige, bezeichnet. Endlich aber lag es dem Apostel, der im ganzen Briefe das Verhältniß der Juden und Heiden zum Christenthume, und zwar als ein wesentlich gleiches erörtert, viel näher vor einer Verachtung der bereits in das Christenthum getretenen Juden als vor Verachtung der Juden überhaupt zu warnen, was sich Kap. 14 u. 15 sehr deutlich zeigt.

schont werde, wenn er nicht im Glauben feststehe V. 19 ff. Zur weiteren Begründung dieser Warnung auf der einen Seite und zur Fortsetzung der Bemerkungen über die anfängliche Ausschließung einiger Juden und über die Aufnahme der Heiden auf der andern V. 11—15 zeigt Paulus noch die Möglichkeit der Aufnahme aller Juden und die Bedingung derselben, daß sie nicht im Unglauben beharren V. 23 u. 24. Auf diese Weise hängen auch V. 23 u. 24, die Griesbach mit Unrecht von dem Vorigen trennt, Meyer aber eng mit V. 22 verbindet, mit demselben zusammen. Wir dehnen deshalb die Perikope bis V. 24 aus, wo sie aber wegen der neuen Einleitungsformel V. 25, wennauch nur nach §. 43, 2, geschlossen werden kann. Die Belehrungen über die Aufnahme der Heiden und die Ausschließung der Juden in diesem Abschnitte sind theils in andern Stellen des neuen Testaments klarer ausgedrückt, theils aber auch partikulär. Auch die eingeschaltete Warnung vor hochmüthiger Verachtung der Judenchristen ist in so fern partikulär, als in spätern Zeiten des Christenthums der Unterschied von Heiden- und Judenchristen fast verschwunden ist, da die meisten Christen schon von den ersten Tagen ihres Lebens an der christlichen Kirche angehören. Allein diese Warnung hat eine allgemeine Seite in so fern, als sie sich auf alle äußern Eigenschaften und Unterschiede der Christen übertragen läßt und in Beziehung auf diese die Lehre enthält, daß kein Christ den andern wegen äußrer Unterschiede verachten sondern immer bedenken soll, daß allen Christen das eigentliche Wesen der Christen, der Glaube, gemeinsam ist. Wie nun gegenseitige Verachtung alle Wechselwirkung der Christen gradehin ausschließt, so ist Demuth und Anerkennung des gemeinsamen Bandes aller Christen die erste Bedingung aller Gemeinschaft und Wechselwirkung. Jene Warnung entspricht demnach der Bedeutung dieses Sonntages, wennauch nur negativ und in sehr beschränkter Beziehung. Wie nun hiernach der Inhalt dieser Perikope die ihr hiermit angewiesene Stellung fodert, so auch ihr ursprünglicher Zusammenhang, da der folgende Abschnitt V. 25—33 auf den folgenden Sonntag gestellt werden muß, und beide unter sich so zusammenhängen, daß sie als Perikopen einander im Kirchenjahre folgen müssen. §. 47.

4. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 103, 5. V. 11 schwankt die Lesart zwischen *καιρῷ* und *κυρίῳ*. Luther übersetzt das Erstere, was auch Griesbach aufnimmt, allein die bedeutendsten Autoritäten entscheiden mit dem Zusammenhange für das Letztere. V. 16 behandelt die Uebersetzung das *τοῖς ταπεινοῖς*, welches im Gegensatze zu *τὰ ὑψηλὰ* nur Neutrum sein kann, falsch als Maskulinum. Der Sinn ist in Verbindung mit *συναπαγόμενοι*: dem Niedrigen Euch hingebend. Da der vorangehende Abschnitt wesentlich die Gesammtheit der Christen betrifft, und da in den meisten Ermahnungen V. 9—16 die Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß der Christen sehr bestimmt angedeutet ist (*ἀλλήλους* V. 10, *τῶν ἁγίων* V. 13, *εἰς ἀλλήλους* V. 16), und diese Andeutung außer V. 11 u. 12, wo sie unstatthaft war, weil diese Verse ein gegenseitiges Handeln der Menschen überhaupt nicht betreffen, nur V. 9 u. 14 gänzlich fehlt, so scheint diese ganze Reihe von Ermahnungen lediglich von dem Verhalten der Christen gegen Christen verstanden werden zu müssen. Dagegen erweitert sich der Gesichtskreis der Ermahnungen V. 17 auf sehr bestimmt bezeichnete Weise, da hier sogleich das *μηδενὶ* eintritt und an die Stelle des *εἰς ἀλλήλους* das *πάντων ἀνθρώπων* tritt V. 17 u. 18. Die Perikope schließt demnach bei V. 16.

Paulus geht hier von der Ermahnung zur Liebe V. 9 u. 10 auf wesentliche

Erfodernisse des Glaubens zurück V. 11, fodert mit diesen auch sogleich die Hoffnung V. 12, und führt dann die Foderung der Liebe mit bestimmterer Rücksicht auf den Unterschied der äußern Lage und der Zustände der Christen aus V. 13—16. In dem hiermit nachgewiesenen Sinne ist der Inhalt dieses Abschnittes zunächst ganz allgemein christlich, da er von Beziehungen auf örtliche und vorübergehende Umstände ganz frei ist und er entspricht der Bedeutung dieses Sonntages, da er mit den gegenseitigen Gesinnungen und Handlungen der Christen die Wirksamkeit fodert und beschreibt, welche Christen zur Förderung ihres Glaubens unter allen, auch verschiedenen, Umständen auf einander ausüben sollen*).

5. Dieser Abschnitt gehört zwar dem größeren 14, 1 — 15, 13, in welchem Paulus zur Duldsamkeit gegen diejenigen, die sich gewisser Speisen enthalten und Tage beobachten, ermahnt, als dritter und letzter Theil an, wiederholt aber diese schon früher 14, 1 u. 13 mehrfach ausgesprochene Ermahnung schon V. 1 mit einer nähern Bestimmung wie 14, 1. Der Anfang einer Perikope bei V. 1 ist deshalb völlig gesichert. V. 4 kündigt sich durch das γὰρ, welches Luther falsch mit „aber" übersetzt, als ein Grund für das Vorangehende V. 1 an**). Meyer erklärt die Worte τὴν ἐλπίδα] V. 4 von der christlichen Hoffnung auf den einstigen Sieg des Reiches Gottes und seine allgemeine Verbreitung. Wird nun das ἔχωμεν nicht bloß „haben" sondern mit einigen Auslegern „festhalten" erklärt, so sagt der Apostel V. 4 einerseits zur Begründung der Anwendung der V. 3 angeführten Psalmstelle, andrerseits aber auch zur ferneren Unterstützung seiner Ermahnung V. 1, daß das vorher Geschriebene geschrieben ist, daß wir die Hoffnung auf den einstigen Sieg des Reiches Gottes festhalten und mit derselben auch die Hoffnung haben, daß die Schwachen doch einst stark und zur rechten Erkenntniß gelangen werden. V. 8 hat das δὲ, was Luther übersetzt und auch Griesbach aufnimmt, nur einen fortschreitenden Werth. Indeß setzt Lachmann nach den bedeutendsten Autoritäten λέγω γὰρ, und dieses paßt sehr gut, weil Paulus nun die eben V. 7 wiederholte Ermahnung durch eine Ausführung des V. 4 angedeuteten Grundes und eine Beziehung desselben auf Juden und Heiden unterstützt.

Der Apostel wiederholt hiernach in diesem Abschnitte V. 1 die angegebene Ermahnung mit der nähern Bestimmung, daß Jeder zur Erbauung des Andern leben und handeln solle V. 1 u. 2, begründet sie zunächst durch das Vorbild Christi V. 3, dann durch die Hinweisung auf die Verheißungen der Schrift, in so fern dieselben durch Christum erfüllt und darum geeignet sind die Hoffnung in uns aufrecht zu erhalten, durch welche wir zur Nachsicht und Geduld gegen Schwache ermuntert werden V. 4, und knüpft an diese Hinweisung ein Gebet um Eintracht und Einmüthigkeit der Leser. Hierauf wiederholt er V. 7 die Ermahnung (V. 1) und unterstützt sie mit Beziehung auf den V. 4 angedeuteten Grund mit der Nachweisung, wie durch die Aufnahme der Juden die Verheißungen der Väter, auch die Weissagungen der Schrift von der Bekehrung der Heiden durch Christum erfüllt seien V. 8—12. Er schließt dann, weil, wie er V. 4 gesagt hat, die liebreiche Aufnahme der Schwachen durch

---

*) Nach Meyer ist bei ἀνυπόκριτος V. 9 ein ἔστω eben so wenig zu ergänzen wie bei den folgenden Participien ἔστε, und sind diese Participien V. 9—13 mit εὐλογεῖτε V. 14, die Particc. V. 16 mit γίνεσθε φρόνιμοι zu verbinden. Nach dieser Fassung würde der ganze Abschnitt nicht ausschließlich das gegenseitige Verhältniß der Christen betreffen. Indeß tritt die Rücksicht auf dieses jedenfalls in den Nebenbestimmungen hervor.

**) Doch ist hier der Zusammenhang nicht recht klar und insbesondre das τὴν ἐλπίδα etwas dunkel. De Wette erklärt: „damit wir die christliche Hoffnung in immer höherem Grade haben," und legt damit in die Worte einen Gedanken, den sie nicht ausdrücken.

die Hoffnung bedingt ist, deren Grund und Erfüllung er in der Erwähnung der messianischen Weissagungen nachgewiesen hat, mit dem Gebete für seine Leser um Reichthum in der Hoffnung V. 13. Mit diesem Verse aber schließt der ermahnende Theil des Briefes. Die Ermahnung dieses Abschnittes ist, in so fern sie zunächst an Judenchristen gerichtet ist, zwar an sich partikulär und temporär, bietet aber und zwar besonders V. 1, 2 u. 7 auch eine allgemeine Seite dar, mit der sie das Verhalten der Christen gegen Christen, die aus Irrthum und Schwachheit fehlen, überhaupt bestimmt. Auch das Gebet um Einmüthigkeit V. 5 u. 6 und um Hoffnung V. 13 betrifft allgemeine Elemente des christlichen Bewußtseins, welche dem allgemeinen Gehalt der Ermahnung entsprechen. Durch jene Ermahnung aber ist diese Perikope sehr bestimmt an diesen Sonntag gewiesen, da die Aufnahme der Schwachen wesentlich die Fortsetzung der allgemeinen Wechselwirkung ist, in der die Christen stets begriffen sind, und da eine Seite dieser Wechselwirkung, die Wirkung der Starken auf die Schwachen, hier durch die Erbauung des Nächsten V. 2 näher bestimmt wird *).

6. Dieser Abschnitt schließt sich zwar dem unmittelbar vorangehenden, oben §. 35, 1 ausgeschlossenen, in welchem Paulus 5, 1—5 die Ausstoßung des Blutschänders fodert, sehr nahe an, enthält jedoch nur allgemeine Beziehungen auf das dort besprochene Verbrechen, welche den Anfang einer Perikope bei V. 6 zulassen. V. 7 schaltet die Uebersetzung abschwächend „darum" ein. Das ἄζυμοι ist hier aus dem Gegensatze zu μικρὰ ζύμη, also von der Bestimmung der Christen zur Reinheit von der Sünde zu erklären. Am Ende hat die Uebersetzung ungenau: „Denn wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus für uns geopfert" statt „Denn auch unser Passah ist für uns geopfert, Christus" **). V. 8 hat die Uebersetzung für ἑορτάζωμεν falsch „Lasset uns Ostern halten," da in diesem Worte nicht einmal eine sichre Beziehung auf irgend ein nahes Fest, noch weniger eine bestimmte Beziehung auf das nahe Osterfest liegt, so daß de Wette dieses Wort von dem geheiligten Leben der Christen überhaupt versteht***).

Paulus hält in diesem Abschnitte der korinthischen Gemeinde vor, daß ihr Ruhm nicht schön ist, und daß die Sünde eines Einzelnen sich leicht weiter verbreitet V. 6, fodert hierauf zur Reinigung von der Sünde überhaupt auf und giebt als Grund der Reinigung Christi Tod V. 7, als ihren Zweck aber Leben in Lauterkeit und Wahrheit an. V. 9 betrifft zwar im Allgemeinen noch das Laster, auf welches diese Sätze sich beziehen, nimmt jedoch mit der Hinweisung auf einen früheren Brief V. 9 eine neue, allgemeinere Wendung. Mit der Andeutung der Gefahr der Verbreitung der Sünde eines Einzelnen über die ganze Gemeinde und mit der Auffoderung an die ganze Gemeinde zur Tilgung der Sünde in ihrer Mitte und damit zur Reinigung ihres Gesammtlebens zu wirken, enthält dieser Abschnitt mehre allgemeine Elemente

---

*) Der Anfang der herkömmlichen Perikope bei V. 4 durchschneidet hier den Sinn auf eine störende ja gradehin verwirrende Weise.

**) De Wette übersetzt: „Denn auch ist als unser Passah für uns geschlachtet Christus." Doch scheint es gewagt hier den Art. bei πάσχα in dieser Weise zu fassen. Der Sinn der Worte ist: wir müssen ἄζυμοι, rein vom Sauerteige der Sünde, sein, weil Christus für uns wie das Passah geopfert ist.

***) Meyer erkennt die Beziehung auf das nahe Osterfest an, erklärt jedoch das ἑορτάζωμεν auch von ethischer Festfeier, im geheiligten Wandel.

des christlichen Glaubens, welche sich zunächst auf die Wechselwirkung der Christen beziehen. Er entspricht deshalb der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt*).

7. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. die Bemerkung über den Schluß der vorangehenden zu 6. Sie ist schon wegen der ganz allgemeinen Fassung der ersten Vorschrift „mit Hurern keinen Umgang zu haben" unabhängig von der vorigen. V. 10 drückt die Uebersetzung mit den Worten „das meine ich gar nicht" das *οὐ πάντως* nicht genau aus, welches nicht anders als „nicht überhaupt, nicht durchaus" gefaßt werden kann. V. 12 ist die Frage *οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε*; nach de Wette von der Uebung der Kirchenzucht zu verstehen. V. 13 kann das *τὸν πονηρὸν* nur auf den Blutschänder bezogen werden, von welchem V. 1—8 die Rede ist. Die Uebersetzung „wer da böse ist" ist ungenau.

Die Vorschrift mit Hurern keinen Umgang zu haben, welche Paulus als bereits in einem früheren Briefe gegeben anführt V. 9, bestimmt er hier dahin, daß sie sich nicht auf Hurer und Lasterhafte unter den Ungläubigen V. 10 sondern lediglich auf Lasterhafte unter den Gläubigen bezieht, und daß die Christen mit lasterhaften Christen nicht einmal essen sollen V. 11. Er begründet diese näheren Bestimmungen jener allgemeinen Vorschrift einerseits mit der Bemerkung, daß die Ungläubigen von Gott gerichtet werden, andrerseits mit der Erinnerung, daß die Christen ja ein Gericht über Gläubige fortwährend ausüben, und fodert zum Schluß noch einmal die Ausstoßung des Blutschänders V. 12 u. 13. Daß diese Sätze in einer unauflöslichen Verbindung stehen, ist eben so klar, wie daß Paulus 6, 1 zu einer ganz andern Rüge übergeht, der vorliegende Abschnitt also bei 5, 13 abschließt. Sein Inhalt ist nicht allein in so fern lokal und temporär, als er den Verbrecher in der korinthischen Gemeinde betrifft V. 13, sondern auch in so fern, als die strenge Foderung der Ausstoßung Lasterhafter aus der christlichen Gemeinde in Verbindung mit der Zulassung des Verkehrs mit Lasterhaften dieser Welt lediglich auf die erste Zeit der christlichen Kirche Anwendung findet, in welcher kleine Mehrheiten von Christen mitten unter großen Mehrheiten von Heiden lebten, wie dieß namentlich in Korinth der Fall war. Doch liegt in jener Foderung dieses Abschnittes unmittelbar die allgemeine Vorschrift den Verkehr und den Umgang mit entschieden lasterhaften Christen zu beschränken, die bereits V. 6—8, nur in mehr bildlicher Weise und zugleich mit Andeutung ihres Grundes, ausgesprochen ist. Da nun diese Foderung eben nach dem dort angedeuteten Grunde die Absicht hat die Verbreitung des Lasters zu verhüten, also Hindernisse des Wachsthums im Glauben und in der Seligkeit abzuwehren, so fällt auch diese Perikope mit ihrem allgemeinen Gehalte in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages.

8. Dieser Abschnitt ist von dem Vorangehenden in so fern ganz unabhängig, als er den Hauptabschnitt des ganzen Briefes 8, 1—11, 1, in welchem Paulus sich über den Genuß des Götzenopferfleisches und die Theilnahme an den Götzenopfermahlzeiten ausspricht, eröffnet. V. 1 nimmt Luther in der Uebersetzung „denn wir haben alle das Wissen. Das Wissen blähet auf, aber die Liebe bessert," das *ὅτι* für „denn." Der Satz „das Wissen blähet auf" geht aber von den ersten Sätzen so weit ab, daß er mit dem Folgenden bis V. 3 E. als Parenthese ange-

---

*) Dem Osterfeste, bei welchem diese Perikope sich in der herkömmlichen Sammlung findet, entspricht sie schon deshalb nicht, weil dieses Fest, auch wenn es V. 8 gemeint wäre, nicht als gegenwärtig sondern als noch bevorstehend behandelt wird.

sehen werden muß. Das ὅτι aber bedeutet hier nicht „denn" sondern „daß", und das οἴδαμεν ὅτι V. 1 entspricht denselben Worten V. 4. Das πάντες wird von Einigen lediglich von den aufgeklärteren Christen verstanden, von Andern auf alle Christen bezogen, und das γνῶσις wird von Einigen lediglich von der Erkenntniß der Nichtigkeit der Götzen verstanden, während Olshausen es hier ganz allgemein und erst V. 7 in bestimmter Beziehung faßt. Mit Recht bezieht de Wette das πάντες auf alle Christen, doch scheint auch in V. 4 kein entscheidender Grund für die Beschränkung des γνῶσις auf die Erkenntniß der Nichtigkeit der Götzen vorzuliegen, vielmehr die allgemeine Fassung des Satzes auch die Fassung dieses Wortes in seinem weitesten Umfange zu fodern*). V. 3 ist vom Erkanntwerden die Rede, V. 1 u. 2 aber vom Erkennen des Menschen. Die Herstellung des Zusammenhanges ist deshalb Gegenstand der Vermuthung und kann nur in einem Satze wie „Wer von Gott erkannt ist, erkennt ihn" gefunden werden. V. 4 hat die Uebersetzung „daß ein Götze nichts in der Welt sei" unklar und falsch für „daß kein Götze in der Welt ist" (οὐδὲν εἴδωλον) und eben so ungenau „ohne der Einige" statt „außer Einem". V. 5 entscheidet de Wette sich mit Recht für die Erklärung „Und obgleich es sogenannte Götter giebt, sei es im Himmel oder auf Erden, wie es denn viele „Götter" und viele „Herren" giebt, und bestimmt den Sinn des ganzen Satzes in folgender Art: „Giebt es auch wirklich bei den Heiden sogenannte Götter, wie sie denn von vielen Göttern und Herren reden"**). V. 7 ist die Beziehung der Worte ἕως ἄρτι durchaus unsicher, da Einige dieselben mit ἐσθίουσι verbinden, Andere mit συνειδήσει, noch Andere mehr mit εἰδώλου. Luthers Uebersetzung folgt der zweiten Auffassung, die durch die Stellung dieser Worte in bedeutenden Handschriften unterstützt wird. V. 10 hat die Uebersetzung ungenau „verursacht" statt „erbauet werden" οἰκοδομηθήσεται, was jedoch hier nicht anders als ironisch „verführt werden" gefaßt werden kann.

Dieser Abschnitt betrifft das Essen der Götzenopfer und die Theilnahme an den Götzenopfermahlzeiten und legt zunächst die Freiheit, welche dem Christen in dieser Hinsicht zusteht, mit der christlichen Erkenntniß, daß es nur Einen Gott und nur Einen Herrn giebt, dar V. 1—6, dann aber auch die Beschränkung, welche der Christ dabei zu beobachten hat und zwar damit, daß nicht alle Christen die allen zugängliche Erkenntniß wirklich haben V. 7, die Speise aber unsern Werth vor Gott nicht bestimmt V. 8, warnt hiernach vor dem Anstoß, welchen die Christen durch das Essen der Götzenopfer geben können V. 9, begründet diese Warnung durch Hinweisung auf die Möglichkeit das Gewissen des Schwachen zu verletzen V. 10—12, und wiederholt die Warnung V. 9 am Schluß V. 13. Der letzte Satz V. 13 faßt alle in dem Abschnitte entwickelten Sätze so zusammen, daß er das Ende des Abschnittes sehr bestimmt bezeichnet und den Abschluß der Perikope bei V. 13 sicher begründet. In so fern nun mit der weiteren Ausbildung der christlichen Kirche die Veranlassung zum Genusse von Opferfleisch und zur Theilnahme an Götzenopfermahlzeiten ver-

*) Der scheinbare Widerspruch dieses Satzes mit V. 7 ist bei beiden Erklärungen des γνῶσις derselbe und fodert eine besondere Lösung. De Wette scheint dieselbe richtig anzugeben, wenn er sagt: Hier spricht der Apostel ganz allgemein und gleichsam theoretisch, dort in besonderer Beziehung auf die Korinther. Aber diese Lösung verträgt sich mit den Worten nur in so fern, als angenommen werden kann, daß das ἔχομεν V. 1 etwas Anderes bedeutet als das ἐν V. 7, und zwar so, daß jenes mehr die Möglichkeit die Erkenntniß zu erlangen, dieses mehr die wirkliche Erlangung der Erkenntniß betrifft, wonach der Sinn der Worte ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν sich näher dahin stellt, daß für uns Alle die Möglichkeit der Erkenntniß gegeben ist, daß wir Alle Erkenntniß erlangen können.

**) V. 5 ist die Erklärung „denn obgleich es Götter giebt, die so genannt werden, sei es im Himmel, sei es auf der Erde, wie viele Götter und viele Herren sind" unstatthaft, weil Paulus nach derselben die Existenz mehrerer Götter anerkennen würde.

schwunden ist, sind die Lehren dieses Abschnittes ihrer eigentlichen Absicht nach temporär, allein sie bieten mit der Warnung vor dem Aergerniß, welches ein Christ, der die Erkenntniß hat, einem Solchen, der sie nicht hat, geben kann, und mit der Begründung dieser Warnung auch eine entschieden allgemeine Seite dar. Mit dieser allgemeinen Seite aber ist der Inhalt dieser Perikope dem der zu 5 betrachteten so gleich, daß die Stellung, welche wir ihr hiermit anweisen, schon durch unsre Bemerkung über die Stellung jener Perikope gesichert ist.

9. Dieser Abschnitt beschließt die Kap. 8, 1 begonnene Erörterung über den Genuß des Opferfleisches und die Theilnahme an Opfermahlzeiten, ohne besondere Beziehung auf den vorangehenden (vergl. §. 35, 3), mit einer nachträglichen Erörterung, welche mit einigen allgemeinen Sätzen beginnt und schon darum eine besondere Auffassung gestattet*). V. 25 ist das διὰ τὴν συνείδησιν verschieden erklärt und bezogen worden. Mit Recht versteht es de Wette von dem Gewissen der Schwachen nach V. 28 u. 29, so daß der Apostel hier untersagt zu forschen, ob das Fleisch, welches auf dem Fleischmarkte verkauft wird, Opferfleisch sei, weil sich dabei ergeben könne, daß es dieses sei, und weil eben dann durch den Genuß das Gewissen der Schwachen verletzt werden könne. V. 28 ist das τις bald von dem Wirth, bald von einem Heidenchristen, bald von Heiden- und Judenchristen, bald von einem Heiden verstanden worden. De Wette zieht die letzte Erklärung, wie es scheint, mit Recht vor, während Meyer an einen Heidenchristen denkt. Das τὴν συνείδησιν am Ende ist vom Gewissen schwacher Christen zu verstehen. Der letzte Satz der Uebersetzung dieses Verses ist unächt und bereits von Griesbach getilgt. Die Frage V. 29 am Ende hat den Sinn „denn es ist absurd, daß meiner Freiheit von einem fremden Gewissen das (verwerfende) Urtheil gesprochen, und ich, wenn ich mit Danksagung genieße, deshalb gelästert werde"**).

Paulus wendet hier die allgemeinen Sätze über den Umfang und die Grenzen der christlichen Freiheit V. 23 u. 24 auf den Gegenstand des Hauptabschnittes so an, daß er den Christen mit einer bestimmten Beschränkung gestattet Alles zu essen, was auf dem Fleischmarkt verkauft oder bei einem Mahle dargeboten wird, ihnen dann aber untersagt irgend etwas, was von einem Andern ausdrücklich als Opferfleisch bezeichnet wird, zu essen V. 28, und zwar um des Gewissens des Andern willen, bemerkt dann, daß es grundlos und unnöthig sei die christliche Freiheit dem Urtheil eines andern Gewissens, und das, wofür der Christ dankbar ist, der Lästerung zu unterwerfen V. 29 u. 30, und schließt die ganze Erörterung mit der Auffoderung an die Christen Alles, was sie thun, zur Ehre Gottes zu thun V. 31 und keinen Anstoß zu geben V. 32 und mit einer Hinweisung auf sein eignes Beispiel V. 33 u. 11, 1. Dieser Zusammenhang der Sätze des Abschnittes fodert die Ausdehnung desselben bis 11, 1. Hier aber schließt die Perikope mit dem Hauptabschnitte selbst durchaus sicher ab. Der Inhalt derselben ist seiner eigentlichen Absicht nach eben so temporär wie der Inhalt der Perikope zu 8, bietet indeß dieselbe allgemeine Seite dar wie jener, die überdieß mit der bestimmten Betonung des Gewissens des Andern und der nöthigen Rücksicht auf dasselbe hier noch deutlicher ausgeführt wird als dort.

10. In dieser Schlußermahnung hebt Paulus Thätigkeiten (παρακαλεῖσθε, τὸ

---

*) V. 23 ist das in der Uebersetzung sehr hervorgehobene μοι wahrscheinlich unächt.

**) Andere erklären, denn warum soll ich Andern Anlaß zum Richten und Lästern geben?" Dabei wird aber mit dem „Anlaß geben" etwas Fremdes eingeschoben.

αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε) hervor, welche die Christen nicht jeder für sich und an sich sondern an einander verrichten und vollbringen sollen und können. Er ermahnt zur Freude und zu gegenseitiger Thätigkeit für gemeinsames Wachsthum im Glauben wie in der Liebe, und bekräftigt diese Ermahnungen mit der Verheißung des Beistandes Gottes V. 11, die er nach Auffoderungen zu gegenseitiger Begrüßung V. 12 mit dem Segenswunsche V. 13 noch bestimmter ausführt. Der Segenswunsch V. 13 steht seinem Inhalte nach zu V. 11 in so bestimmter Beziehung, daß er mit in die Perikope aufgenommen werden muß. Die Ermahnungen, mit welchen der Abschnitt beginnt, sind zwar lediglich an die korinthische Gemeinde gerichtet, betreffen aber wie der Segenswunsch das christliche Heil und die Fortschritte in demselben überhaupt und haben deshalb allgemeinen Werth.

11. Kap. 4, 32 betrifft das gegenseitige Verhältniß der Christen (εἰς ἀλλήλους vergl. §. 95, 8). Kap. 5, 2 liegt der Vergleichungspunkt dessen, was Christus gethan hat, mit dem, was die Christen thun sollen, lediglich in dem Hingeben, welches der Apostel schon 4, 32, wennauch im weitesten Sinne, von den Christen fodert.

Paulus ermahnt hier die Leser gegeneinander freundlich, herzlich, theilnehmend zu sein und sich gegenseitig zu vergeben, wie Gott ihnen in Christo vergeben hat 4, 32, und gründet auf diese Vergleichung eine Ermahnung zur Liebe überhaupt, die er zuerst als Ermahnung zur Nachahmung Gottes ausspricht 5, 1 und dann durch eine Vergleichung mit der Hingebung Christi 5, 2 ausführt*). Alle Ermahnungen dieses Abschnittes sind offenbar ganz allgemein ausgesprochen und betreffen das gegenseitige Handeln oder die Wechselwirkung der Christen. Sie entsprechen also der Bedeutung dieses Sonntages.

12. Mit 1, 27 wendet Paulus sich von den Aeußerungen über seine Lage, die er bis dahin gethan hat, zu Ermahnungen an seine Leser §. 92, 4**). V. 29 giebt, da die Construktion bei ὑπὲρ Χριστοῦ zwar abgebrochen, aber später wieder aufgenommen ist, den klaren Sinn, daß den Lesern des Briefes das göttliche Gnadengeschenk geworden ist nicht bloß an Christum zu glauben sondern auch für ihn zu leiden. Die Uebersetzung verdunkelt durch das eingeschaltete „zu thun" den Sinn und Zweck des ganzen Satzes. Kap. 2, 1, wo die Uebersetzung „bei Euch" zusetzt, muß das οὖν nicht auf die vorangehende Ermahnung V. 27 u. 28, sondern bloß auf die Bemerkung, daß den Lesern die Gnade geworden ist nicht nur an Christum zu glauben sondern auch mit ihm zu leiden V. 29 u. 30, bezogen werden***). Denn Paulus hat damit,

---

*) Der einleuchtende Zusammenhang dieser Sätze wird mit dem Anfang der herkömmlichen Perikope 5, 1 durchschnitten.

**) V. 28 ist das ἥτις von einigen Exegeten auf den Widerstand der Gegner, von andern auf die Standhaftigkeit der Christen bezogen worden, zu welcher der Apostel, wennauch nur mittelbar, durch das μὴ πτυρόμενοι auffodert. Die Uebersetzung folgt hier der letzteren, richtigeren Auffassung.

***) De Wette entscheidet sich für die Beziehung des οὖν auf V. 27 u. 28. Da nun Paulus 2, 1—3 sagt „Wenn nun irgend ein Trost in Christo ist — so erfüllet meine Freude, daß ihr Eines Sinnes seid," so kann die Folgerung aus 1, 27, die nach de Wette durch οὖν bezeichnet wird, so verstanden werden, daß Paulus mit dem οὖν aus dem Vorigen folgert, daß ein Trost in Christo ist, aber auch so, daß er folgert, daß die Leser seine Freude erfüllen sollen. Indeß verhält sich weder der Vorder- noch der Nachsatz von V. 1—3 zu der Ermahnung V. 27 als Folgerung. Vielmehr ist der Trost in Christo, Ermahnung der Liebe ꝛc. Voraussetzung der Ermahnung V. 27 u. 28. Die Ermahnung selbst aber V. 2 u. 3 ist so wenig Folgerung aus V. 27 u. 28, daß sie im Wesentlichen mit jener Ermahnung zusammenfällt. Mit beiden Ermahnungen fodert nämlich Paulus offenbar Eintracht, gemeinsames Wirken und Streben, nur mit dem

daß seine Leser die Gnade erhalten haben, nicht allein an Christum zu glauben sondern auch für ihn zu leiden, und daß sie denselben Kampf haben wie er, bereits anerkannt, daß sie mit christlichen Gesinnungen dulden, und spricht mit 2, 1 diesen Gedanken bestimmter aus, indem er aus der V. 29 u. 30 behaupteten Art der Leiden der Christen in Philippi auf ihren Trost, ihre Ermahnung und Gemeinschaft des Geistes schließt. V. 3 setzt die Uebersetzung „thut" zu, ohne den Sinn zu ändern. V. 4 wird das τὰ ἑαυτῶν von mehrern Auslegern falsch auf Gaben und Vorzüge, von de Wette aber gewiß richtiger auf den Nutzen bezogen*). V. 6 ist das ὃς verschieden erklärt worden, indem Einige es auf den λόγος ἄσαρκος, Andre und mit ihnen de Wette es auf den λόγος ἔνσαρκος beziehen. Eben so wird das μορφῇ θεοῦ von Einigen status divinus, conditio divina, von Andern mit σχῆμα, εἴκων erklärt**). In jedem Falle scheint das ὃς auf dasjenige in Christo bezogen werden zu müssen, was in ihm in allen seinen Zuständen, vor, während und nach seinem zeitlichen Leben gleich war. Die Worte der Uebersetzung V. 6 „hielt es nicht für einen Raub" entsprechen der gewöhnlichen Auffassung der Worte οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο***), welche Usteri bestimmter mit den Worten ausdrückt „er betrachtete diesen Besitz nicht wie einen Fang, den er für sich genießen, stolz und vornehm für sich behalten wollte." V. 9 giebt die Uebersetzung das ὑπερύψωσε mit „erhöhet" nicht vollständig und genau wieder und übergeht den kritisch sichern Artikel τὸ bei ὄνομα. V. 10 bezieht de Wette das καταχθονίων gewiß besser auf die Todten als Andre auf Dämonen oder Juden und Heiden.

Der Apostel Paulus ermahnt in diesem Abschnitte nach der Auffoderung zu einem des Evangeliums Christi würdigen Wandel insbesondere zum gemeinsamen einmüthigen Kampfe für den Glauben V. 27 u. 28 und wiederholt die Ermahnung zur Einmüthigkeit in Beziehung auf gleiches übereinstimmendes Streben 2, 2, gegenseitige Demuth V. 3 und Uneigennützigkeit V. 4. Er begründet diese Ermahnung zuerst durch die Erinnerung an die Gnade, welche seinen Lesern geworden ist, daß sie nicht bloß an Christum glauben sondern auch mit ihm leiden wie der Apostel selbst V. 29 u. 30, leitet eben daraus 2, 1 die Wiederholung der Ermahnung 2, 2—4 als Folgerung ab, und führt dann seine Ermahnung weiter und so aus, daß er in Beziehung auf die gefoderte Einmüthigkeit von Allen dieselbe Gesinnung, wie Christus hatte, fodert V. 5, in Beziehung auf die gefoderte Uneigennützigkeit Christi Erscheinung als Entäußerung V. 6, in Beziehung auf die gefoderte Demuth Christi Leben als Erniedrigung darstellt. Dieser Erniedrigung Christi gegenüber zeigt Paulus nun noch dessen Erhöhung V. 9—11 in ihrem ganzen Umfange, und zwar nicht allein um die Wirkungen der Erniedrigung Christi für ihn selbst (V. 9 διὸ) zu zeigen, sondern

---

Unterschiede, daß er diese Eintracht V. 27 u. 28 mehr nach ihrem Quell, dem Geist und dem Glauben, und mit Beziehung auf den Widerstand gegen Ungläubige, hier V. 2 u. 3 aber mehr in Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß der Christen beschreibt. Meyer bemerkt zu dem οὖν, daß es aus 1, 30 folgert.

*) V. 5 entspricht Luthers Uebersetzung keiner der drei streitigen Lesarten genau, giebt jedoch den fast gleichen Sinn aller richtig wieder. Der Zusammenhang mit dem Vorigen tritt im Folgenden so klar hervor, daß er keinem Zweifel unterliegen kann.

**) De Wette wendet hier noch den Unterschied der actu und potentia vorhandenen Herrlichkeit Christi an, kann aber das μορφὴν V. 7 nicht in demselben Sinne nehmen, wie μορφῇ V. 6. Meyer bestreitet mit Recht die gewöhnliche Auflösung des Particip. ὑπάρχων durch „obgleich" und erklärt „als er in göttlicher Gestalt vorhanden war".

***) Diese gewöhnliche Auffassung ist von Meyer vorzüglich damit bestritten worden, daß ἁρπαγμὸς nicht wie ἅρπαγμα praeda bedeute sondern Rauben, also erklärt werden müsse: Nicht für ein Rauben hielt er das Gott-Gleichsein, d. h. nicht so sah er die Gott-Gleichheit, welche er hatte, an, als wäre sie ein Verhältniß des Beutemachens, ein Ansichreißen fremden Besitzes.

auch um die Ermahnung zum einmüthigen Kampfe V. 27 u. 28 durch die Verheißung der einstigen Herrschaft Christi über Alle zu unterstützen. Aus dieser Darlegung des Gedankenganges dieses Abschnittes leuchtet unmittelbar ein, daß alle Sätze desselben ineinandergreifen, also die Zusammenfassung in Eine Perikope fodern. Während bei diesem Verhältniß der Sätze die Abtheilung des Kapitels eben so willkührlich erscheint, als der Anfang der herkömmlichen Perikope bei 2, 5, ist der Schluß der Perikope schon durch die Doxologie V. 11 gesichert. Der Inhalt derselben ist, auch wenn 1, 28 und 2, 3 sich auf besondere Erfahrungen der Christen in Philippi bezieht, durchaus allgemein. Insofern nun Eintracht, gegenseitige Demuth und Uneigennützigkeit im gegenseitigen Handeln die 2, 2—4 bestimmt hervorgehobenen Grundzüge der Ermahnung bilden, um welche sich der ganze Abschnitt bewegt, und in so fern diese Grundzüge lediglich in dem gegenseitigen Handeln und deshalb in der Wechselwirkung der Christen hervortreten, entspricht der Inhalt dieser Perikope sehr bestimmt der Bedeutung dieses Sonntages*).

13. Die Ermahnung dieser Verse ist schon durch den Anfang „Weiter, liebe Brüder" als eine selbstständige, vom Vorigen unabhängige bezeichnet. V. 8 ist das ἁγνὰ mit „keusch" statt „rein" etwas zu eng übersetzt. Das εὔφημα bezeichnet ein Wohlwollen, bestimmter als Luther „was wohllautet," konnte aber nicht füglich anders übersetzt werden.

Der Apostel ermahnt in diesen Versen die Gemeinde in Philippi sich Wahrheit, Ehrbarkeit, Gerechtigkeit, Reinheit, Freundlichkeit, liebreiche Reden, jede Tugend und alles Löbliche durch Nachdenken anzueignen V. 8 und dieses Alles, was sie bereits in seinem Unterrichte von ihm gelernt haben, auch in Handlungen zu zeigen (ταῦτα πράσσετε V. 9), und schließt mit der Verheißung des Friedens Gottes. Alle Vorzüge und Tugenden, welche Paulus hier fodert, müssen nicht sowohl in ihrer Beziehung auf das Handeln der Christen gegen die Menschen überhaupt als in Beziehung auf das gegenseitige Handeln der Christen verstanden werden, weil der Apostel nicht allein unmittelbar vor dieser Ermahnung V. 7 die Christen als Einheit und Gesammtheit im Herrn erwähnt hat, sondern für die Erfüllung dieser Ermahnungen verheißt, daß der Gott des Friedens mit den Christen sein werde. In diesem Sinne nun findet diese letzte Ermahnung des Briefes, welche von persönlichen Beziehungen durchaus frei ist, hier ihre angemessene Stellung.

14. Ueber den Anfang dieser Perikope mit V. 9 wegen des ἀλλήλους vergl. §. 95, 10**). V. 10 ist bei ἐπίγνωσιν der Gegenstand der Erkenntniß nicht angegeben, indeß kann nur Gott als solcher gedacht werden. Daß die Erkenntniß hier als das Ziel der Erneuerung gefaßt wird, stimmt mit der in diesem Briefe vorherrschenden Auffassung 1, 9 u. 2, 2 und auch mit Joh. 17, 3 überein. Auch die Schlußworte des Verses κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν unterliegen

---

*) Die Beziehung auf den Kampf der Christen im Anfange des Abschnittes V. 27 u. 28, welche freilich über die Bedeutung dieses Sonntages hinausgeht, tritt in der Fortsetzung desselben ganz zurück und läßt sich, in so fern ein Kampf in Einem Geiste und in Einer Seele gefodert wird, leicht in die Ermahnung zur Eintracht mit aufnehmen.

**) Der Anfang der Perikope bei V. 9 ist zuläßig, auch wenn, wie Meyer bemerkt, das ἀπεκδυσάμενοι V. 9 sich nicht bloß zu den ersten Worten dieses Verses sondern auch zu V. 8 begründend verhält. Denn die Ermahnungen V. 8 u. 9 sind nicht bloß ihrem Inhalte sondern auch ihrer Tendenz nach verschieden, und der mit ἀπεκδυσάμενοι angeregte Gedanke wird im Folgenden ausgeführt.

einer verschiedenen Erklärung, da Einige das κτίσαντος von Gott und das αὐτὸν vom Menschen als solchen, Andre aber dem Zusammenhang entsprechender das κτίσαντος von Christo und das αὐτὸν vom geistig neuen Menschen verstehen*). V. 11 wird das ὅπου von de Wette richtig mit „in dem neuen Menschen" und das πᾶσι als Masculinum erklärt. V. 12 wird durch das οὖν im Anfange als Folgerung aus dem Vorigen bezeichnet**). Alles, was bisher V. 9 bis 11 vom alten und vom neuen Menschen gesagt ist, verhält sich, schon weil es durch die Participien ἀπεκδυσάμενοι und ἐνδυσάμενοι an die Ermahnung μὴ ψεύδεσθε angeknüpft ist, zu dieser als weitere Ausführung. Die folgende Ermahnung aber verhält sich zu jener V. 9 in so fern als Folgerung, als die Lüge mit der Liebe unvereinbar, mit der Wahrheit also die Liebe, zu der Paulus V. 12 übergeht, und mit der er die Foderung V. 9 ergänzt, bereits gefodert ist. Das οὖν V. 12 verknüpft also V. 12 ff. eng mit V. 9. V. 12 wird darüber gestritten, ob Demuth vor Menschen oder Demuth vor Gott gemeint ist. Wegen des εἰς ἀλλήλους V. 9 (vergl. V. 13) scheint an Demuth von Christen gegen Christen gedacht werden zu müssen. V. 15 wird der Friede Christi besser mit de Wette von der innern Ruhe des Gemüthes als von der Eintracht der Christen verstanden, wie Meyer erklärt, da jeder Zusatz, der das gegenseitige Verhältniß betrifft, fehlt und statt dessen ἐν ταῖς καρδίαις steht. Mit dem Danke am Ende scheint der Dank gegen Gott gemeint zu sein.

Paulus verbindet hier mit der Ermahnung der Empfänger des Briefes sich unter einander nicht zu belügen, die er damit begründet, daß die Leser den neuen Menschen, in welchem alle natürlichen Unterschiede aufhören, angezogen haben (V. 9 bis 11), die Ermahnung zu einzelnen Erweisungen der Liebe und zur Liebe selbst V. 12—14, ferner die zum Frieden Christi in den Herzen und zur Dankbarkeit gegen Gott V. 15. Wegen dieses Zusammenhanges der Sätze muß die Perikope bis V. 15 ausgedehnt werden***). V. 15 muß mit dem Vorigen schon wegen des grammatischen Verhältnisses verbunden werden. Dagegen setzt V. 16 die Ermahnungen des Apostels ohne alle Verbindungspartikel fort und geht zu einem besondern Gebiet des christlichen Handelns über. Der Inhalt des Abschnittes ist frei von allen örtlichen und zeitlichen Beziehungen, durchaus allgemein. Mit den Ermahnungen nicht zu lügen und sich zu lieben, welche den Hauptinhalt dieser Perikope bilden, betrifft dieselbe offenbar das gegenseitige Verhältniß der Christen, auf welches diese Ermah-

*) Gewiß ist κτίσαντος von Christo gesagt etwas gewagt, und de Wette verwirft diese Erklärung. Allein wenn κτίσαντος von Gott verstanden wird, so muß auch das κατ' εἰκόνα auf Gott bezogen werden, und das erscheint auch durchaus bedenklich. Dazu kommt noch, daß die Beziehung des αὐτὸν auf ἄνθρωπον für sich jedenfalls gezwungen ist, da das τὸν νέον viel näher vorangeht. Meyer verbindet hier die Worte κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν mit ἐπίγνωσιν und versteht das κτίσαντος von Gott, das αὐτὸν aber auch vom neuen Menschen. Auch bei dieser Erklärung wird der Gegenstand der Erkenntniß nicht bestimmt.

**) De Wette bezeichnet das Folgende als besondere Ermahnungen, die aus der vorigen allgemeinen als Folgerungen fließen. Nun nennt Paulus zwar V. 12 u. 13 einzelne Beziehungen und Richtungen der Liebe, geht aber von diesen V. 14 zur Liebe selbst über und bezeichnet diese grade hier ausdrücklich keineswegs eine als besondere Seite des christlichen Lebens und der christlichen Gesinnung, sondern als σύνδεσμος τῆς τελειότητος, welche Worte zwar verschieden mit vinculum integritatis und „welche ist ein vollkommnes Band" erklärt worden sind, aber doch von den meisten Neuern und von de Wette selbst so gefaßt werden, daß Paulus mit denselben meint: amor complectitur virtutum universitatem. Daraus geht hervor, daß Paulus mit V. 12—14 nicht besondere Beziehungen des christlichen Handelns sondern das ganze christliche Handeln beschreiben will, und dabei nur statt von dem allgemeinen, der Liebe, von einzelnen Richtungen und Beziehungen der Liebe ausgeht, die Liebe selbst aber als das alle besondern Tugenden Bedingende zuletzt fodert (ἐπὶ πᾶσι V. 14).

***) Der Anfang der herkömmlichen Perikope bei V. 12 ist unstatthaft.

nungen nicht allein V. 9 ſondern auch V. 13 (ἀλλήλων, ἑαυτοῖς) bezogen werden. Sie entſpricht deshalb mit dieſem überwiegenden Theile ihres Inhalts der Bedeutung dieſes Sonntages.

15. Paulus bezeichnet ſelbſt V. 14 als eine neue, ſelbſtſtändige Ermahnung, vergl. §. 43, 3. V. 14 bedeutet das ἀτάκτους nicht „Ungezogene" ſondern „Unordentliche" und weiſt auf 4, 11 zurück*). Da Paulus im Vorigen mit den Unordentlichen, Kleinmüthigen und Schwachen (Römer 14) gewiß nur Chriſten meint, ſo geht er mit dem πρὸς πάντας von jenen Arten von Chriſten auf die Chriſten überhaupt über, bezeichnet aber damit nur Chriſten. V. 15 E. muß dagegen das πάντας ſchon wegen der Verbindung mit ἀλλήλους von den Menſchen überhaupt verſtanden werden.

Paulus ermahnt hier zum rechten Verhalten gegen Unordentliche, Kleinmüthige und Schwache unter den Chriſten, und fügt der Ermahnung gegen alle Chriſten geduldig zu ſein, der Rache vorzubeugen und ſich des Guten zu befleißigen, auch die bei, daſſelbe gegen alle Menſchen zu thun. Auf dieſe Ermahnungen, in welchen die Rückſicht auf Schwache unter den Chriſten und auf die Wechſelwirkung der Chriſten überwiegt, folgen V. 16 ff. andre, von denen einige zwar gegenſeitige Handlungen aber nicht die gegenſeitige Wirkſamkeit der Chriſten überhaupt betreffen. Vergl. 107, 11. Da nun dieſer Abſchnitt nur mit dem letzten Worte über das Verhältniß der Chriſten zu Chriſten hinausgeht, ſo entſpricht er der Bedeutung dieſes Sonntages ſehr genau.

16. Der Gedanke an Leiden, welcher der vorangehenden Ermahnung 12, 1—13 zu Grunde liegt, wird mit der neuen Ermahnung V. 14 aufgegeben. V. 14 iſt das πάντων von einigen Auslegern auf die Menſchen überhaupt, von andern aber richtiger lediglich auf die Chriſten bezogen worden, da V. 13 ausſchließlich die Chriſten betrifft, da der Zuſammenhang von V. 14 mit V. 13 von dem Gedanken an die chriſtliche Gemeinſchaft getragen wird, und da die folgenden Worte dieſes Verſes ſich ausſchließlich auf Chriſten beziehen. V. 15 ſtände in der Ueberſetzung ſtatt „verſäume" beſſer „zurückbleibe". Bald darauf ſollte ſtehen „damit nicht eine Wurzel der Bitterkeit aufwachſend Unruhe ſtifte." V. 16 ſtände ſtatt „Gottloſer" richtiger „Ruchloſer" und V. 17 ſtatt „Wiſſet aber" richtiger „denn ihr wiſſet." V. 18 hätte die Ueberſetzung ſtatt „den man anrühren konnte" beſſer „berührbar" (ψηλαφωμένῳ) und ſtatt „der mit Feuer brannte", „der mit Feuer in Brand geſetzt war." V. 19 E. hat die Ueberſetzung unrichtig „daß ihnen das Wort ja nicht geſagt würde" ſtatt „daß ihnen ein Wort hinzugefügt würde" vergl. 5. Moſ. 5, 25. V. 20 ſollte ſtatt „was da geſagt wird," ſtehen „das Verbot" und zwar mit folgendem Kolon. Die Schlußworte der Ueberſetzung des Verſes „oder mit einem Geſchoß erſchoſſen werden" beruhen auf einem unächten Zuſatze. V. 21 ſollte der Anfang der Ueberſetzung heißen „Und (alſo ſchrecklich war das Geſicht) Moſes ſprach". V. 22 ſchwankt mit der Erklärung auch die Interpunktion. Die Ueberſetzung „zu der Menge vieler tauſend Engel" iſt auf jeden Fall falſch, da im Text nicht μυριάδων ſondern μυριάσιν ſteht**). Im Folgenden ſollte die Ueberſetzung ſtatt „Gott dem Richter über Alle" haben „als Richter

---

*) Das πάντας iſt hier bald von Chriſten, bald von Menſchen überhaupt verſtanden worden.

**) Aber es iſt ſtreitig, ob das ἀγγέλων zu μυριάσιν oder zu πανηγύρει zu ziehen, und dann, was mit ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων gemeint iſt? Wenn ἀγγέλων mit μυριάσιν verbunden wird, ſo tritt das πανηγύρει in ein ſtörendes und ſchwieriges Verhältniß, ſo daß die andre Verbindung ſicherer erſcheint. Die Worte ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων erklärt de Wette von den im Glauben an Chriſtum Entſchlafenen und vielleicht gar durch den Märtyrertod Verherrlichten. Dieſer Erklärung aber ſteht die beſondere Erwähnung der vollendeten Gerechten im Folgenden entgegen. Demnach ſcheint eine andere Erklärung jener Worte, die von den erſten Chriſten, ſichrer.

dem Gott Aller" und statt „vollkommnen Gerechten" „vollendeten Gerechten", was neuere Exegeten erklären: die Gerechten, die durch Christum zur Vollendung geführt sind, und zwar eben so die des alten Testaments wie die des neuen Testaments. V. 24 sollte das διαθήκης mit „Bund" übersetzt sein. Das κρεῖττον erläutert de Wette treffend durch die Bemerkung, daß Jesu Blut nicht wie das Blut Abels Rache sondern Gnade ruft.

Der Verf. ermahnt von V. 14 an seine Leser nach Frieden mit allen Christen und nach Heiligung zu streben und dabei darauf zu sehen, daß keiner von der Gnade Gottes zurückbleibe, und nicht durch eine wachsende Sünde eines Einzelnen Unruhe gestiftet werde V. 15, daß nicht ein Hurer oder Ruchloser wie Esau sei und dessen Schicksal habe V. 16 u. 17, und begründet diese Ermahnung damit, daß die Christen Größeres erlangt haben als die Juden, da sie nicht zu einem berührbaren Berge gekommen seien, noch zu dem Schall der Posaune V. 18—21, sondern zu dem Berge Zion, der Stadt des lebendigen Gottes, u. s. w., dem Mittler des neuen Bundes und dem Blute der Besprengung, das besser spricht als das Blut Abels V. 22—24. Mit V. 25 beginnt eine neue Ermahnung, mit welcher der Verf. den Gedanken an die gegenseitige Sorge der Christen für ihr Heil fallen läßt. Dieser Gedanke herrscht in der vorliegenden Ermahnung durchaus vor, da die Ermahnung zum Frieden den Frieden mit Christen betrifft, die Ermahnung zur Heiligung wenigstens auch von der Heiligung Andrer verstanden werden kann, und V. 15—17 die gegenseitige Aufmersamkeit im Streben nach Gnade ausdrücklich fodert. Die Ermahnung zur gegenseitigen Sorge der Christen ist hier in ganz allgemeiner Weise ausgeführt und ordnet sich der Bedeutung dieses Sonntages sehr bestimmt unter.

17. Mit 13, 1 beginnt offenbar eine von der vorangehenden, mit 12, 29 sehr bestimmt abschließenden, ganz verschiedene Ermahnung. V. 1 ist φιλαδελφία eben so wie Röm. 12, 10 zu verstehen*).

Der Verf. ermahnt hier zur fortgesetzten Bruderliebe überhaupt und führt diese Ermahnung mit der Auffoderung zu besonderen Richtungen und Erweisungen der Bruderliebe, nämlich zur Gastfreundschaft und zum Andenken an die Gefangenen und Leidenden, aus. V. 4 geht der Verf. von der allgemeinen Bruderliebe auf die Ehe über. Die vorliegende Ermahnung hat nun schon wegen V. 1 allgemeinen Werth, wenngleich die Bedeutung der Gastfreundschaft sich mit der Zeit verändert hat. Da nun die Bruderliebe den Grundzug der Gesinnung und des Handelns von Christen gegen Christen bildet, so betrifft auch diese Ermahnung die Wechselwirkung, in welcher die Christen begriffen sind.

18. Die Ermahnung, mit welcher dieser Abschnitt beginnt, unterscheidet sich von der vorangehenden schon mit den ersten Worten so bestimmt, daß sie mit aller Sicherheit von jener getrennt werden kann. Die Uebersetzung „Afterredet" ist nicht ganz genau, da καταλαλεῖν nach 1. Petri 2, 12 u. 3, 16 nicht grade „verläumden" sondern „schmähen" bedeutet**). V. 12

---

*) V. 2 kann nicht anders als in Beziehung auf Abraham erklärt werden. V. 3 ist das erste ὡς und zwar auch von de Wette in einem andern Sinne genommen worden als das zweite. Dieß scheint aber nicht nöthig, da ja die Christen, an die der Verf. schrieb, wegen ihrer mehrfach erwähnten Leiden auch Gefangene genannt werden konnten.

**) Was V. 11 mit dem Gesetz gemeint sei, ist verschieden angegeben worden, da einige Ausleger hier an das Gesetz der Liebe Matth. 7, 1 ff. denken, andere an das ganze Sittengesetz, noch andere, und zwar nach 1, 25, am sichersten an die christliche Lehre.

sind die Worte „Es ist ein einiger Gesetzgeber“ in der Uebersetzung ungenau und unvollständig und sollten, da die Worte καὶ κρίτης ächt sind, lauten: „Einer ist der Gesetzgeber und Richter.“ Auch sollte im Folgenden stehen: „Wer bist du aber?“

Jakobus untersagt hier den Christen sich gegenseitig zu schmähen, begründet dieses Verbot durch den Beweis, daß der Schmähende sich damit über seinen Beruf zu einem Thäter des Gesetzes zu dem eines Richters desselben erhebt V. 11, und stellt dann dieser Selbstüberhebung zweierlei entgegen, nämlich daß nur Einer Gesetzgeber und Richter ist V. 12, und dann daß die Menschen mit ihrem ganzen Leben in jedem Augenblicke von Gott abhängig und hinfällig sind V. 13—15. Zuletzt bemerkt er, daß alles Rühmen böse ist, und daß Jedem, der die Erkenntniß des Guten hat und es nicht thut, diese Erkenntniß zum Vorwurf und zur Sünde gereicht. Dieser Zusammenhang der Sätze fodert die Ausdehnung der Perikope bis V. 17*). Mit 5, 1 beginnt sichtbar eine neue Ermahnung. Die Warnung vor dem Schmähen und zwar vor dem gegenseitigen Schmähen der Christen betrifft nun offenbar das gegenseitige Verhältniß der Christen, wennauch nur so, daß sie eine Handlung, die diesem Verhältniß zuwider ist und alle christliche Wechselwirkung aufhebt, untersagt. Danach entspricht sie der Bedeutung dieses Sonntages, wenngleich unvollständig.

XXV. Sonntag nach Trinitatis.

(Elfter Sonntag der vierten Reihe.)

Missionsfest. §. 21, 2.

§. 113. Die Wirksamkeit der Christen auf Ungläubige zur Verbreitung des Glaubens unter denselben, §. 19, 3.

1.	Matth.	7, 6.	„Eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen.“
2.	=	13, 31 u. 32. Mark. 4, 30–34 u. Luk. 13, 18 u. 19.	Das Gleichniß vom Senfkorn.
3.	Ap. G.	17, 1–15.	Paulus und Silas verkündigen das Wort in Thessalonich und Beröa.
4.	=	18, 5–11.	Paulus lehrt in Korinth.
5.	=	28, 16–31.	Paulus in Rom.
6.	Römer	1, 8–17.	Dank des Apostels für den Glauben der Christen in Rom und sein Vorsatz zu ihnen zu kommen.
7.	=	11, 25–36.	Israel ist verstockt, bis alle Heiden eingehn.
8.	2. Kor.	2, 12–17.	Gott sei Dank, der uns allezeit den Sieg giebt in Christo.
9.	Ephes.	3, 1–13.	Die Veranstaltung, daß die Heiden Miterben, mit eingeleibet und Mitgenossen der Verheißung in Christo sind.
10.	Kol.	4, 5 u. 6.	Wandelt weise gegen die, die draußen sind.
11.	1. Petri	2, 11 u. 12.	Ich ermahne Euch als Fremdlinge und Pilgrimme Euch zu enthalten der fleischlichen Begierden.
12.	3. Joh.	1–8.	Lob des Gajus wegen der Hilfe, die er Brüdern leistet.

1. Dieser Satz, der von seinen aphoristischen Umgebungen seiner ganzen Absicht nach verschieden ist, kann unbedenklich als Aphorisma angesehen werden. Wegen der Kürze und

*) De Wette behandelt V. 13—17 als besonderen Abschnitt. Diese Abtheilung gewinnt durch die Anrede V. 13 und durch die Aehnlichkeit des Anfangs von V. 13 mit 5, 1 einen großen Schein. Allein wenn V. 13—17 für sich gefaßt wird, so liegt darin eine Ermahnung, die von allen übrigen des Briefes so verschieden ist, daß kaum abzusehen ist, wie Jakobus darauf kommt. Andrerseits enthält V. 12 schon die Einleitung zu der V. 13—17 dargestellten Vergänglichkeit des menschlichen Lebens. V. 16 stellt mit den Worten νῦν δὲ καυχᾶσθε das Rühmen als eine mit dem Schmähen verbundene Sünde dar, was es auch in der That in den meisten Fällen ist. V. 17 enthält freilich eine ganz allgemeine Bemerkung, welche diesem ihrem Zusammenhange nicht füglich entzogen werden kann.

Bildlichkeit des Ausdrucks ist die Auslegung dieses ganz aphoristischen Satzes etwas unsicher. Doch können mit den Hunden und Säuen nur unwürdige Menschen gemeint sein. Das ἅγιον wird besser vom Evangelium insbesondre als vom Heiligen überhaupt verstanden*).

Dieser Ausspruch Christi enthält eine wenngleich nur warnende und beschränkende Anweisung für das Verfahren bei Ausbreitung und Verkündigung des Evangeliums unter den Menschen und zwar unter solchen, die der christlichen Gemeinschaft noch nicht angehören, also unter Ungläubigen.

2. Das in diesem Ausspruche enthaltene Gleichniß vom Senfkorn erscheint bei allen drei Evangelisten von seinen Umgebungen so unabhängig und so vollständig und anschaulich ausgeführt, daß es mit Sicherheit als besonderer Abschnitt betrachtet werden kann. Bei Mark. ist mit diesem Gleichnisse ein Rückblick auf alle bisher gesprochenen Gleichnisse verbunden V. 33 u. 34.

Da Christus vorzüglich das Wachsthum des Senfkorns, mit welchem er das Himmelreich vergleicht, hervorhebt, so stellt dieses Gleichniß die der Gemeinschaft der Gläubigen einwohnende Kraft sich selbst zu vergrößern und zu vermehren, und zwar nicht bloß die Kraft sich durch Aufnahme bisher Ungläubiger zu erweitern und zu vergrößern, sondern auch die sich durch Befestigung und Ausdehnung der Kraft des Glaubens in bereits Gläubigen zu vergrößern und zu mehren, dar. Indeß hebt Christus die Verbreitung nach Außen mit der Erwähnung der Vögel unter dem Himmel, welche unter den Zweigen des Baumes wohnen, in einer Weise hervor, welche die Stellung des Gleichnisses als Perikope auf diesen Sonntag fodert. Vergl. §. 48.

3. Dieser Abschnitt steht zwar mitten in dem größeren Berichte Ap. G. 15, 36—18, 17 über die zweite Bekehrungsreise des Apostels Paulus, ist aber mit örtlichen Angaben so reichlich ausgestattet, daß der Anfang bei V. 1 zulässig ist. V. 2 kann das ἀπὸ keinen andern Sinn haben als „von der Schrift ausgehend." V. 9 hat die Uebersetzung falsch „Verantwortung" statt Bürgschaft (ἱκανὸν). V. 11 stört sie Sinn und Zusammenhang, indem sie „die Edelsten unter denen zu Thessalonich" statt „edler, als die in Thessalonich" setzt.

Es wird hier berichtet, daß Paulus und Silas aus Thessalonich, wo Paulus drei Sabbate hindurch gelehrt hatte, und wo eine Bewegung des Volks entstanden war, in welcher Jason und einige Brüder vor die Obrigkeit geführt wurden, nach Entlassung derselben V. 5—9 während der Nacht nach Beröa geschickt worden seien, daß auch dort, nachdem die Apostel zuerst eine bessere Aufnahme gefunden haben, das Volk durch die Juden von Thessalonich aufgeregt worden sei V. 10—13, und daß Paulus in Folge dessen von Brüdern weiter nach Athen geführt worden, während Silas und Timotheus noch zurückgeblieben seien V. 14 u. 15. Diese Erzählung der Ereignisse in Thessalonich und Beröa ist schon durch die Angabe V. 13 so genau verbunden, daß ihre Zusammenfassung unbedingt nöthig ist, während mit V. 16 der Bericht über die Wirksamkeit des Paulus in Athen, unabhängig vom bisherigen, beginnt. Der ganze Bericht, welcher die Apostel in unmittelbarer Beziehung auf Christum und den Glauben thätig darstellt (§. 25), betrifft mit der Bekehrung einiger Bewohner von Thessalonich und Beröa einen Moment in der ersten Entwickelung der

*) Die Ermahnung Heiliges überhaupt unwürdigen Menschen nicht zu geben liegt dem Gesichtskreis der ganzen Bergpredigt, ja der Reden und der ganzen Wirksamkeit Christi ferner, als die Ermahnung das Evangelium unwürdigen Menschen nicht mitzutheilen, welche überdieß an einer andern Stelle deutlicher und eigentlicher ausgesprochen ist Matth. 10, 12—14.

Kirche, zeigt aber auch in sehr anschaulicher Weise, wie Paulus überhaupt in der Verkündigung des Evangeliums verfuhr, indem er den Inhalt der ersten Verkündigung des Paulus V. 3, den Ort und die Art und Weise derselben angiebt. Dazu kommt, daß dieser Bericht den Paulus ebenso in seiner Wirksamkeit auf Heiden wie auf Juden darstellt ohne Wunder zu erwähnen, welche nur in dem ersten apostolischen Zeitalter bei der Verkündigung des Evangeliums vorkamen. In dieser Hinsicht hat der Bericht einen vorbildlichen Werth für die Verkündigung des Evangeliums jeder Zeit unter den Ungläubigen. Diese allgemeine Seite seines Inhalts fodert als die überwiegende die Stellung desselben als Perikope auf diesen Sonntag §. 48.

4. Der Anfang dieses Abschnittes setzt zwar die Nachricht V. 4 des vorangehenden oben §. 33, 3 ausgeschlossenen Abschnittes voraus, daß Paulus in Korinth bereits gelehrt hatte, giebt aber der Erzählung V. 5 durch das Zutreten des Silas und Timotheus zu der Wirksamkeit des Paulus in Korinth eine neue Wendung. In diesem Verse schwankt die Lesart zwischen *συνείχετο τῷ λόγῳ* und *τῷ πνεύματι.* Luthers Uebersetzung folgt der letzten Lesart, aber die erste ist wahrscheinlicher. Der Sinn derselben ist nicht „war eifrig begriffen in der Lehre" sondern „ward beängstigt wegen des Worts"*). V. 11 ist streitig, ob der angegebene Zeitraum bis zur Abreise des Paulus von Korinth oder bis zu dem folgenden Vorfalle gerechnet sei. Da auch das Folgende keinen Grund zur Entscheidung dieses Streites enthält, so ist diese Unsicherheit kein Grund die Perikope weiter auszudehnen, und die Zeitangabe bildet einen angemessenen Schluß der Erzählung.

Es wird hier berichtet, daß Paulus nach Ankunft des Silas und Timotheus in Korinth wegen seines fortgesetzten Zeugnisses für Christum beängstigt V. 5, den Juden Verderben gedroht und den Vorsatz geäußert habe zu den Heiden zu gehen V. 6, daß, nachdem Paulus in das Haus eines Mannes Namens Justus gekommen V. 7, der Synagogenvorsteher Krispus und viele Korinther gläubig geworden seien V. 8, und Paulus, noch durch ein Gesicht zum fortgesetzten und beharrlichen Lehren ermuntert, ein Jahr und sechs Monat in Korinth geblieben sei V. 9—11. Alle diese Nachrichten hängen schon durch die Gleichheit des Ortes der berichteten Vorgänge, dann auch dadurch zusammen, daß sie die Beharrlichkeit des Apostels in der Verkündigung des Evangeliums auch beim feindlichen Widerstreben und die Erfolge derselben zeigen. Die Erzählung bezeichnet V. 5 sehr bestimmt Christum als Gegenstand der hier erwähnten Reden des Ap. Paulus und bietet mehre allgemeine Seiten dar, indem sie mit der Bildung der korinthischen Gemeinde einen bedeutenden Moment in der ersten Entwickelung der Kirche und die beharrliche Thätigkeit des Ap. Paulus für die Verbreitung des Evangeliums unter Ungläubigen darstellt. Letztere nun tritt nicht allein V. 5 sondern auch in der Aeußerung des Vorsatzes V. 6, endlich

*) Der Grund, aus welchem de Wette die letzte Erklärung verwirft, daß erst mit V. 6 ein Widerstreben erwähnt werde, ist nicht entscheidend, da V. 5 eben so mit einem *δὲ* beginnt wie V. 6, und da bereits V. 4 von einem fortgesetzten Lehren des Paulus die Rede ist, das *δὲ* also hier keinesweges an allen Stellen gegensätzlich gefaßt werden kann. Wird nun das *δὲ* V. 5 gegensätzlich und V. 6 nur fortschreitend gefaßt, so ordnet sich Alles sehr angemessen, auch wenn *συνείχετο* in der Bedeutung „ward beängstigt" genommen wird. Denn dann sagt Lukas hier, nachdem er V. 4 berichtet hat, daß Paulus bereits gelehrt hatte, daß er nach Ankunft des Silas und Timotheus im Reden beängstigt worden ist, und leitet damit die ganze folgende Erzählung ein.

in dem Gesicht V. 9—11 in dieser Erzählung mit einem Uebergewichte hervor, durch welches sie als Perikope an diesen Sonntag gewiesen wird, §. 48.

5. Ueber den Anfang dieser Perikope mit V. 16, den wir mit de Wette zu dieser Erzählung ziehen, vergl. §. 109, 2. Das καθ' ἑαυτὸν V. 16 bezeichnet zwar eine Absonderung des Paulus von andern Gefangenen, läßt aber ungewiß, ob Paulus von Anfang an im Gefängniß geblieben oder in eine gewöhnliche Wohnung gekommen sei? und in beiden Fällen entsteht die Frage, ob er wirklich als fortwährend als an einen Soldaten mit der Kette geschlossen gedacht werden müsse? Auch ist ungewiß, ob die ξενία V. 23 mit dem ἴδιον μίσθωμα V. 30 als Eins gedacht werden soll*)? Der Uebergang der Rede des Apostels V. 20 scheint von de Wette durch die Ergänzung des Gedankens „Weil ich nichts Feindliches gegen mein Volk im Sinne habe" treffend erklärt zu werden. V. 22 ist die Bezeichnung der Christen mit αἱρέσεως ταύτης etwas auffallend, gestattet jedoch keine andre Beziehung. V. 25 wird das εἰπόντος am sichersten von dem Augenblick des Weggehens verstanden.

Lukas berichtet hier, daß Paulus während seiner Gefangenschaft in Rom zuerst zu den Vorstehern der dasigen Juden, dann aber auch zu mehreren Andern in wiederholten Unterredungen von der Ursach seiner Gefangenschaft V. 20 und vom Reiche Gottes sprach V. 23, und, da Einige das Wort annahmen, Andre aber weggingen, mit einer Stelle aus dem Propheten Jesaias die Verstockung der Juden V. 26 u. 27 und das Heil der Heiden V. 28 verkündigte, hierauf aber während seines zweijährigen Aufenthaltes in Rom Alle, die zu ihm kamen, über das Reich Gottes und Jesum Christum belehrte. Mit den Reden des Apostels, die bei aller Unklarheit der historischen Angaben des Abschnittes durchaus klar sind, stellt dieser Abschnitt das ganze Wirken des Paulus für die Verbreitung des Evangeliums und seinen Erfolg, mit V. 25—28 aber insbesondre den eigenthümlichen Beruf des Apostels für die Verkündigung des Evangeliums, endlich mit V. 31 seine Beharrlichkeit in derselben dar. Er zeigt eben damit die Wirksamkeit für die Verbreitung des Evangeliums auf so vielfache und anschauliche Weise, daß er der Bedeutung dieses Sonntages sehr genau entspricht und an demselben um so sichrer ihre Stelle findet, als seine mehr äußern historischen Angaben, wie wir nachgewiesen haben, dunkel und unklar sind.

6. Dieser Abschnitt enthält den Uebergang von der besonders reichhaltigen Ueberschrift und Anrede des Briefes an die Römer zu dem eigentlichen Inhalt desselben V. 18 ff. V. 8 steht das πρῶτον zwar ohne entsprechende Bezeichnung des Fortschrittes der Rede, verdunkelt jedoch den Sinn des Ganzen nicht. V. 11 ist das χάρισμα nicht von einer Wundergabe sondern durch das folgende στηριχθῆναι zu erklären. V. 12 wäre das ἐν ἀλλήλοις richtiger durch „mit einander" übersetzt. V. 13 wird das καρπὸν σχῶ besser mit „einen Gewinn für meine apostolischen Bemühungen erlange" als mit „gewähre" erklärt. V. 17 ist das ἐκ πίστεως von Einigen, auch von Meyer, mehr mit δίκαιος, von Andern mehr mit ζήσεται verbunden worden. Die erste Erklärung ist, wie de Wette bemerkt, zwar der paulinischen Idee angemessener, aber im Urtexte weniger begründet als die zweite.

Paulus beginnt hier mit dem Danke gegen Gott für den Glauben der römischen

---

*) Da eine Veränderung der Wohnung und des Aufenthalts des Apostels nicht angedeutet wird, so scheint es am sichersten ihn bald von Anfang an in einer besondern Wohnung, aber unter fortgesetzter Bewachung zu denken, und das καθ' ἑαυτὸν V. 16 danach zu erklären. Einige Exegeten vermuthen zwischen V. 22 u. 23 die Freilassung des Apostels, die jedoch wegen V. 30 nicht wahrscheinlich ist. Die Frage, warum Paulus V. 17 Juden und nicht Christen zu sich rufen ließ? ist bis jetzt noch nicht mit Sicherheit beantwortet.

Christen V. 8, ruft Gott zum Zeugen seines Andenkens an sie V. 9, und seines Wunsches und Gebetes zu ihnen zu kommen an V. 10—12, spricht dann seinen längst gehegten Vorsatz aus zu ihnen zn kommen V. 13—15, und giebt den Grund dieses Vorsatzes damit an, daß er ein Schuldner der Griechen und Nichtgriechen V. 14, und daß das Evangelium eine Kraft zum Heile jedes Glaubenden, der Juden wie der Griechen, ist V. 16 u. 17. Da der Vorsatz nach Rom zu kommen V. 13 auf die vorangehende Versicherung des Andenkens zurückweist, so hängen alle Sätze dieses Abschnittes zusammen. Bei V. 17 aber geht derselbe zu Ende, §. 55, 7. Der Dank gegen Gott für den Glauben der Römer und die Liebe, welche der Apostel hier für seine Gemeinde ausspricht, bieten zwar eine allgemeine Seite dar, doch sind diese Aeußerungen mit örtlichen, persönlichen und zeitlichen Beziehungen sehr eng verflochten. Wogegen nun in den letzten Sätzen die Bestimmung des Evangeliums für alle Menschen, die damit zusammenhängende Pflicht der Christen es unter allen Menschen zu verbreiten und der Zweck dieser Verbreitung, nämlich das Heil aller Menschen, klar und in ganz allgemeiner Weise ausgesprochen ist. Diese Sätze aber entsprechen der Bedeutung dieses Sonntages.

7. Dieser Abschnitt bildet mit dem §. 112, 3 betrachteten in so fern ein an und für sich untheilbares Ganze, als beide die der Berufung eines Theils der Juden vorangehende Berufung der Heiden betreffen (§. 43, 2). V. 25 ist πώρωσις von Luther falsch mit „Blindheit" statt „Verstockung" übersetzt. Das ἀπὸ μέρους kann nur von dem ungläubigen Theile der Juden verstanden werden. Die nahe Verbindung des schwierigen πλήρωμα mit πώρωσις, welches einen Zustand bezeichnet, berechtigt zu der Vermuthung, daß Paulus auch bei dem πλήρωμα an einen Zustand dachte und zwar an einen der Verstockung gradehin entgegengesetzten. Doch ist das Wort wegen des folgenden εἰσέλθῃ metaphorisch, von den Menschen, die in diesem Zustande sind, zu verstehen und der Sinn des Satzes ist: „bis daß die Heiden, zur Vollendung gelangt (so daß alle Heiden vollkommnen Glauben haben), eintreten"*). V. 28 ist das ἐχθροὶ nach de Wette und Meyer wie bei ἀγαπητοὶ durch Ergänzung von θεοῦ zu erklären. V. 31 sind die Worte τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει verschieden erklärt und verbunden worden. De Wette nimmt wie Meyer ὑμετέρῳ für den genit. object, also Beides zusammen für „dadurch, daß ihr begnadigt wurdet"**). Diese Erklärung ist die angemessenste. V. 33—36 wird von Griesbach und auch von de Wette als besondrer Absatz behandelt und bildet in der herkömmlichen Anordnung eine besondre Perikope. Allein schon das βάθος V. 32, welches am besten mit „unerschöpflicher Fülle" erklärt wird, bezieht sich auf die eben dargestellte Berufung aller Menschen zum Heil. Das πλούτου hat eine ähnliche Beziehung und ist in der Uebersetzung falsch behandelt, da dieser Genitiv den beiden folgenden koordinirt ist***). Auch das σωφίας καὶ γνώσεως bezieht sich hier gewiß zunächst auf den eben dargelegten Gang der Ausbildung des Reiches Gottes. Das κρίματα geht auch die Verstoßung der Ungläubigen und zwar der ungläu-

*) Die Erklärungen des Wortes mit caterva oder complementum oder auch Gesammtheit, wie Meyer erklärt, passen hier so wenig zu dem πώρωσις wie oben V. 12 zu ἥττημα.

**) Tholuck erklärt „mit demselben Erbarmen wie ihr" und stimmt mit de Wette darin überein, daß er die Worte ἵνα καὶ αὐτοὶ als versetzt erklärt, so daß sie jenen vorangehen müßten. Andre verbinden das τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει mit ἠπείθησαν und erklären: „sie sind ungehorsam gewesen durch eure Begnadigung," oder wie Luther: „sie haben nicht geglaubt an die Euch wiederfahrene Barmherzigkeit." Mit Recht bemerkt aber de Wette gegen diese Erklärungen so wie gegen die Tholucks, daß bei denselben der Parallelismus verloren geht, und weist für seine Erklärung auf V. 11 zurück.

***) Eben so faßt Meyer den Genit. πλούτου mit der treffenden Bemerkung, daß V. 33 u. 34 die σοφία und γνῶσις, V. 35 u. 36 aber den πλοῦτος θεοῦ schildern.

digen Juden. Die Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit aber ist im Vorigen in so fern nachgewiesen, als der dargelegte Gang der Ausbildung des Reiches Gottes mit den Erwartungen des jüdischen Volkes nicht übereinstimmte. V. 35 geht auf die göttliche Erbarmung, welche im Vorigen in der Berufung der Heiden wie der Juden nachgewiesen worden ist.

Paulus setzt in diesem Abschnitte seine Erörterung über die Berufung der Juden und Heiden damit fort, daß er zunächst behauptet, die theilweise Verstockung der Juden daure fort bis zur gänzlichen und vollkommnen Aufnahme der Heiden V. 25, nach welcher dann ganz Israel zum Heil gelangen werde V. 26, geht dabei auf die den Juden gegebenen göttlichen Verheißungen und den Bund mit denselben zurück V. 27—29, zeigt dann die Aehnlichkeit der Juden, ihrer Schicksale und einstigen Berufung mit der Art und Weise, in welcher die früher auch ungläubigen Heiden jetzt berufen werden V. 30 u. 31, und knüpft an die Bemerkung, daß Gott Alle unter den Unglauben zusammengeschlossen habe, damit er sich Aller erbarme V. 32, einen Rückblick auf den dargelegten Gang der Ausbildung des Reiches Gottes V. 33 bis 36. Das Ende dieses Abschnittes bei V. 36 ist durch das Ende des didaktischen Hauptheils des Briefes an dieser Stelle gesichert. Einen allgemeinen Werth hat der Inhalt dieses Abschnittes offenbar schon deshalb, weil er mit den Juden und Heiden die ganze Menschheit und das Verhältniß beider Theile derselben zum Reiche Gottes betrifft und in Beziehung auf sie die Folge darlegt, in welcher alle Menschen in das Reich Gottes eintreten sollen. Mit dieser Folge und mit der Gewißheit der endlichen Aufnahme aller Menschen in das Reich Gottes spricht dieser Abschnitt das allgemein christliche Bewußtsein von der bis zur endlichen Aufnahme aller Menschen fortgehenden Verbreitung des Reiches Gottes und der Folge derselben aus und eignet sich deshalb sehr bestimmt zur Perikope dieses Sonntages.

8. Das δὲ V. 12 weist zwar auf früher Gesagtes zurück, verknüpft aber diesen Abschnitt keinesweges so eng mit dem unmittelbar vorangehenden, daß der Anfang der Perikope bei V. 12 unzulässig wäre. Denn der Apostel geht hier wieder auf seine eignen Schicksale und Erfahrungen zurück, die er bereits V. 1—4 besprochen hat. Der zunächst vorangehende Abschnitt aber betrifft das Verfahren der Korinther mit dem Blutschänder, vergl. §. 36, 2. Die Worte καὶ θύρας μοι ἀνεῳγμένης ἐν κυρίῳ können nicht anders als von einer Gelegenheit zu großer Wirksamkeit verstanden werden. Das Verhältniß des V. 14—17 ausgesprochenen Dankes gegen Gott zu V. 12 u. 13 ist unklar, da dieser Dank hier durchaus plötzlich und ohne jede bestimmte Angabe seiner Beziehung eintritt. Flatt bezieht diese Danksagung mit Recht auf die Ausbreitung des Evangeliums in Makedonien, während de Wette wie Meyer hier lediglich an die Nachrichten denkt, die Paulus von dem in Maked. gefundenen Titus über die korinthische Gemeinde erhielt, und sagt: „diese waren so sehr beruhigend, daß Paulus ohne sich erst darüber zu erklären in eine Danksagung gegen Gott ausbricht"*). V. 14 übersetzt Luther mit den

*) Der gänzliche Mangel einer Erwähnung von Nachrichten, die Paulus über die korinthische Gemeinde erhalten hatte, steht der Erklärung de Wette's hier sehr bestimmt entgegen, da Paulus den Dank V. 14—17 in Beziehung auf die Korinther nicht aussprechen konnte ohne den Empfang von Nachrichten über dieselben irgend wie anzudeuten. Dazu kommt, daß die folgende Danksagung V. 14—17 in so bedeutungsvollen und lebhaften Ausdrücken durchgeführt ist, daß sie schon deshalb eine andre Beziehung zu haben scheint als die auf Nachrichten von dem erwünschten und gläubigen Leben und Zustande einer einzelnen Gemeinde. Endlich aber tritt der Dank V. 14—17, wenn er auf die Ausbreitung des Evangeliums in Makedonien bezogen wird, hier keinesweges unvorbereitet ein, sondern ist durch V. 13, ja auch vielleicht schon durch V. 12 eingeleitet, da der ganz unbestimmte und vieldeutige Ausdruck θύρας μοι

Worten „den Sieg giebt in Christo" das θριαμβεύοντι etwas frei. DeWette und Andre erklären angemessener: qui triumpho nos ostendit, non ut victos sed ut victoriae suae ministros, Meyer hingegen: „Welcher immerdar über uns triumphirt." Das τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ bezeichnet das Verhältniß der Erkenntniß Gottes zu den Menschen und zwar einerseits die schnelle und leichte Verbreitung, andrerseits aber auch das Erquickliche derselben. V. 15 ist in den Worten Χριστοῦ εὐωδία das Bild anders gewendet, indem es hier ein Verhältniß zu Gott (τῷ θεῷ) bezeichnet und darum nicht anders gefaßt werden kann, als daß der Apostel sich hier als von Christo erfüllt, von ihm durchdrungen, darstellt. V. 16 bezeichnet das ὀσμὴ dagegen wieder ein Verhältniß des Evangeliums zu den Menschen.

Paulus sagt demnach hier, daß er in Troas angekommen eine Gelegenheit zu großer Wirksamkeit gefunden und sich nach Makedonien begeben habe, dankt Gott dafür, daß er ihn triumphiren und seine Erkenntniß durch ihn sich überall hin verbreiten läßt V. 14, und führt diesen Dank damit aus, daß seine Wirksamkeit von Christo durchdrungen und Gott angenehm ist V. 15 u. 16, und daß er das Wort Gottes nicht wie Einige verfälscht sondern rein und lauter lehrt V. 17. Hiernach geht die Rede von V. 12—17 ohne Unterbrechung fort. 3, 1 aber gehört schon zum folgenden Abschnitte, vergl. §. 110, 3. Der Anfang dieses Abschnittes enthält Zeit- und Ortsbestimmungen, und auch das Ende ist persönlich, in so fern es sich auf die Gegner des Apostels bezieht. Allein die Mitte des Abschnittes drückt in der unmittelbaren pathetischen Form allgemeine Elemente des christlichen Bewußseins aus. Sie betrifft wesentlich die Verbreitung des Evangeliums und zwar unter Ungläubigen und begründet demnach diese Stellung des Abschnittes als Perikope.

9. Den Gedanken, welchen der Apostel 3, 1 als Folgerung aus dem Vorangehenden mit τούτου χάριν ankündigt, spricht er im ganzen Umfange dieses Abschnittes gar nicht sondern erst V. 14 ff. aus. Jene Worte stehen also der Trennung desselben vom Vorigen in keiner Weise entgegen. V. 2 ist das εἴγε von Luther falsch mit „nachdem ihr" statt „wenn nämlich, in der Voraussetzung, daß" übersetzt. Eben so ungenau steht hier „Amt" für οἰκονομία, was von Calvin mit ordinatio divina erklärt wird, aber bestimmter für Anordnung, Vertheilung von Zeit und Kraft genommen und daher am besten mit „Veranstaltung" übersetzt wird (vergl. Kap. 1, 10). V. 5 wäre das ἐν πνεύματι besser mit „in Begeisterung" als mit „durch den Geist" übersetzt. V. 9 folgt die Uebersetzung der erweislich falschen Lesart κοινωνία statt οἰκονομία, und giebt am Ende mit den Worten „durch Jesum Christ" einen unächten Zusatz wieder. V. 10 läßt das ἵνα für sich eine verschiedene Verbindung, nämlich mit κτίσαντι V. 9, mit ἀποκεκρυμμένῳ V. 9, aber auch mit V. 8 zu. Doch entspricht nur die letztere Verbindung dem Inhalte des Folgenden, da V. 10 offenbar den Zweck der Verkündigung des Evangeliums auch unter den Heiden angiebt und von jener Verkündigung V. 8 die Rede ist. Das sehr verschieden gefaßte ἐν τοῖς ἐπουρανίοις verbindet de Wette wohl mit Recht mit ταῖς ἐξουσίαις und denkt nur an gute Engel, nicht an den Teufel oder an gute und böse Engel zugleich. Die folgenden Worte διὰ τῆς ἐκκλησίας sollten mit „durch die Gemeinde," nicht mit „an der

---

ἀνεῳγμένης ἐν κυρίῳ sich auch auf die Aussicht beziehen läßt, welche Paul. schon in Troas für die Ausbreitung des Christenthums in Maked. hatte. Meyer bezieht den Dank des Apostels V. 14 auf die Schilderung seiner Angst wegen der korinthischen Gemeinde V. 12; allein der Dank ist zu weit ausgeführt und jene Schilderung zu kurz, als daß Beides in angemessenem Verhältniß stände, wenn eben nur die Nachrichten des Titus als Ursach des letztern gedacht werden sollen. In jedem Falle aber ist ein Absatz bei V. 13 Ende unzulässig und geht die Rede bei V. 14 ohne Unterbrechung fort.

Gemeinde" übersetzt sein*). V. 11 stehen die Worte der Uebersetzung „welche er beweiset hat" falsch für „welchen er ausgeführt hat," denn das ἣν ἐποίησεν geht nicht auf das entferntere σοφίαν sondern auf das näher liegende πρόθεσιν. V. 12 stände statt „durch" richtiger „in." V. 13 kann nicht, wie es in der herkömml. Perikope und auch von einigen Exegeten geschieht, zum Folgenden gezogen sondern muß mit dem Vorigen verbunden werden, weil der Apostel offenbar erst mit V. 14 das τούτου χάριν V. 1 wieder aufnimmt, und das ganze Gebet V. 14 ff. auf der Schilderung des Heils, zu welchem die ephesinischen Christen gelangt sind 2, 11—22, ruht, die Bitte V. 13 hier nur als eine beiläufige angesehen werden kann, das διὸ also nicht auf Kap. 2 sondern lediglich 3, 2—12 bezogen werden muß**).

Da V. 13 der grammatische Satz noch nicht endet, so müßte die Perikope nach unsrer Regel §. 42 noch weiter ausgedehnt werden, wenn der mit V. 1 beginnende Satz vom Verf. selbst auf regelmäßige Weise zu Ende geführt worden wäre. Indeß ist V. 1—13 eine Anakoluthie***), die man vergebens hinwegzuerklären versucht hat. Das wirkliche Ende eines Satzes tritt erst V. 21 ein. Bis dahin aber kann die Perikope wegen der Verschiedenartigkeit und Reichhaltigkeit des Inhalts von V. 1 bis 21 nicht ausgedehnt werden. Der Apostel sagt in diesem Abschnitte, nachdem er sich als Gefangenen Christi bezeichnet hat, daß seine Leiden seinen Lesern zum Heile gereichen (ὑπὲρ ὑμῶν) V. 1, wenn sie die Veranstaltung der ihm gegebenen Gnade Gottes gehört und erkannt haben (V. 2), beschreibt dann diese Veranstaltung damit, daß ihm das Geheimniß durch Offenbarung kund geworden sei, wie er oben (1, 9 u. 2, 13) geschrieben V. 3, und daß die Leser eben danach seine Einsicht in das Geheimniß Christi erkennen können, welches eben jetzt dadurch kund geworden sei, daß die Heiden gleichen Antheil an der Verheißung Gottes in Christo durch das Evangelium haben V. 4—6, dessen Diener er geworden sei V. 7. Er bemerkt dabei, daß ihm, dem Geringsten, die Gnade gegeben sei den Heiden das Evangelium zu verkündigen und Alle zu belehren über die Veranstaltung des von Ewigkeit verborgenen Geheimnisses V. 8 u. 9, damit jetzt die Weisheit Gottes nach dem in Christo aufgeführten Vorsatze kund werde, in welchem wir den Zutritt haben V. 11 u. 12, und ermahnt zuletzt die Christen wegen seiner Leiden nicht zu verzagen V. 13. Dieser Inhalt des vorliegenden Abschnittes ist durchaus allgemein, in so fern er die göttliche Veranstaltung der Berufung auch der Heiden darlegt. Diese Berufung wird hier nicht bloß ihrem ganzen Umfange V. 6, sondern auch ihrem Zwecke und Ziele nach dargestellt V. 9—11. Die Gewißheit dieser Berufung oder der hier dargelegten

*) Das πολυποίκιλος als Bezeichnung der Weisheit Gottes erläutert de Wette hier durch die treffende Bemerkung, daß die Weisheit Gottes sich im neuen Testamente anders offenbare als im alten, die sich noch bestimmter durch die Andeutung der gleichmäßigen Berufung der Heiden und Juden erklären läßt. In dem ganzen Verse liegt zweierlei, nämlich daß auch die Engel an der Erlösung Theil nehmen, und daß auch die Engel erst jetzt die mannigfaltige Weisheit Gottes erkennen können.

**) De Wette bezieht es nur auf V. 8—12 und Meyer nur auf V. 12. Aber der ganze Abschnitt stellt das Wirken des Apostels als ein mit höherer Macht begonnenes und geführtes dar. Auch V. 13 hat die Uebersetzung falsch „daß ihr nicht müde werdet" statt „daß ihr nicht verzagt, nicht muthlos werdet."

***) Meyer erkennt diese Anakoluthie nicht an, indem er V. 1 nach Ἰησοῦ ergänzt δέσμιός εἰμι und τούτου χάριν erklärt „zu diesem Behufe." Aber diese Erklärung ist etwas gewagt und gezwungen.

Veranstaltung Gottes bildet nun offenbar die Grundlage alles Strebens der Christen für die Verbreitung des Evangeliums auch unter Ungläubigen und den eigentlichen Antrieb zu jeder auf dieselbe gerichteten Thätigkeit. Die Perikope entspricht demnach mit dieser allgemeinen Seite ihres Inhaltes diesem Sonntage sehr genau.

10. Diese Ermahnung hängt mit der vorangehenden nur in so fern zusammen, als Paulus 4, 2—4 die Kolosser ermahnt für die Möglichkeit seines apostolischen Wirkens zu beten, und V. 5 u. 6 das Verhalten der Kolosser gegen Nichtchristen (τοὺς ἔξω V. 5) betrifft. Das ἐξαγοραζόμενοι ist sehr verschieden ausgelegt worden, von Luther „schicket Euch in die Zeit," von Böhmer „gehet haushälterisch um," von de Wette „ergreifet, benutzet zum Handeln." Die letzte Erklärung scheint durch die unmittelbar vorangehende zum weisen Wandel unter den Heiden begünstigt zu werden. V. 6 ist das ἅλατι ἠρτυμένος von Einigen mit „schmackhaft" erklärt worden, während de Wette es für „anziehend, treffend, belehrend," Meyer für „angenehm, anziehend" nimmt*).

Paulus bestimmt hier die Ermahnung zu einem weisen Verhalten gegen Nichtchristen durch die Auffoderung zur Benutzung der Zeit, zu liebreicher aber auch wohlerwogener Rede. V. 6 muß schon wegen der letzten Worte als eine Ausführung der Ermahnung angesehen und mit V. 5 verbunden werden. Mit V. 6 gehen die Ermahnungen des Briefes zu Ende, vergl. §. 38, 5. Die Ermahnung V. 5 u. 6 ist von örtlichen und persönlichen Beziehungen durchaus frei und darum allgemein. Sie entspricht der Bedeutung dieses Sonntages, da sie zwar die Verbreitung des Evangeliums nicht unmittelbar betrifft, aber Anweisungen zum Verhalten gegen Nichtchristen enthält, durch deren Erfüllung die Erfolge der Verkündigung des Evangeliums bedingt sind.

11. Mit V. 11 kündigt Petrus den Anfang einer neuen Ermahnung ausdrücklich an, so daß der Anfangspunkt der Perikope keinem Bedenken unterliegen kann. V. 11 hat die Uebersetzung falsch „Ich ermahne Euch als die Fremdlinge und Pilgrime: enthaltet Euch" ꝛc. statt „Ich ermahne Euch als Fremdlinge und Pilgrime Euch zu enthalten" ꝛc., da das „Fremdlinge und Pilgrime" eben den Grund zur Enthaltsamkeit angiebt. Diese Ausdrücke werden am besten doppelsinnig und so verstanden, daß sie eben so auf die äußere Lage wie auf die himmlische Heimath der Leser gehen**). V. 12 sollte die Uebersetzung lauten „indem ihr einen guten Wandel führt," da das Partic. ἔχοντες hier die vorangehende Ermahnung näher bestimmt. Im Folgenden übergeht sie das schwierige ἐν ᾧ gänzlich***). Die Stellung der Worte scheint die Beziehung des ἐν ᾧ auf die καλὰ ἔργα zuzulassen.

Petrus ermahnt hier seine Leser zuerst, weil sie Fremdlinge und Pilgrime sind, sich der fleischlichen Begierden zu enthalten V. 11, dann zu einem edlen Wandel unter den Heiden überhaupt, indem er als Zweck und Wirkung desselben angiebt, daß die Heiden, wenn sie das Leben und Handeln der Christen gesehen haben, wegen der

*) Wegen des Zweckes dieser Ermahnung, den Paulus selbst mit den Worten „daß ihr wißt, wie ihr einem Jeden antworten sollt" angiebt, sind diese Worte vielleicht von der Ueberlegung und Abwägung zu verstehen, welche mit jeder, auch der muthigsten Verkündigung des Evangeliums verbunden sein soll.

**) Das ψυχή ist hier nicht von der wiedergebornen Seele oder vom Leben zu verstehen, wie Einige es erklärt haben, sondern von dem höheren geistigen Sein des Menschen überhaupt.

***) Dieses ist verschieden, mit quum, pro eo, quod und auch in quo ausgelegt worden. De Wette übersetzt, indem er das ἐν ᾧ auf die ganze Lebensrichtung der Christen bezieht: „damit sie, weßwegen sie Euch verläumden als Uebelthäter um der guten Werke willen, die sie beobachtet haben, Gott preisen am Tage der Heimsuchung."

guten Werke der Christen diese nicht mehr verläumden sondern Gott preisen. Wegen der Einheit des grammatischen Satzes muß die Perikope V. 11 u. 12 umfassen*). Der Schluß der Perikope bei V. 12 ist zulässig nach §. 43, 3. Sie ist nur in so fern partikulär, als sie sich sehr bestimmt auf das räumliche Zusammenleben der Leser des Briefes mit Heiden bezieht. Da aber ein bestimmtes Verhältniß der Christen zu Heiden uud eine Verpflichtung zur Verbreitung des Evangeliums unter denselben so lange besteht, als noch Heiden da sind, so ist der Inhalt der Perikope wesentlich allgemein und ordnet sich der Bedeutung dieses Sonntages eben so unter wie der der Perikope 10, da er mit dem edlen Wandel die Grundbedingung des Erfolges der Verkündigung des Evangeliums angiebt.

12. V. 5 ist das πιςὸν mit „treulich" ungenau übersetzt. Besser stände „dem Glauben, dem Vertrauen gemäß." V. 7 drückt Luther auch das unächte αὐτοῦ mit aus, jedoch ohne den Sinn zu ändern, da hier bei dem Namen nur an den Namen Gottes gedacht werden kann.

Nach der begrüßenden Anrede des Empfängers des Briefes, Gajus, an welche sich der Ausdruck der Freude an dem Wandel des Gajus in der Wahrheit anschließt, sagt Johannes hier, daß der Wandel seiner Kinder in der Wahrheit Grund und Ursach seiner höchsten Freude sei V. 1—4, lobt dann den Gajus wegen der Liebe und Hilfe, die er nach dem Zeugnisse der Brüder, auch fremder, diesen bewiesen habe V. 5 u. 6, und begründet dieses Lob einerseits damit, daß die Brüder um des Namens Gottes willen reisen, andrerseits damit, daß alle Christen durch Aufnahme solcher Brüder Mithelfer der Wahrheit sein sollen V. 7 u. 8. Diese Sätze gehören in so fern zusammen, als sie eben alle das Lob des Gajus enthalten und sich eben deshalb zu einer Schilderung seiner Gesinnung und Handlungsweise ergänzen. Ueber den Schluß der Perikope bei V. 8 vergl. §. 41, 4. Ihr Inhalt ist zwar sehr persönlich, spricht indeß V. 8 eine allgemeine Pflicht der Christen aus. Dieser Satz fällt sehr bestimmt in das Gebiet der Bedeutung dieses Sonntages, da er die Verpflichtung aller Christen zur Verbreitung des Evangeliums unter Nichtchristen mitzuwirken, wennauch nur in Beziehung auf die Unterstützung derer, die es verkündigen, ausspricht.

XXVI. Sonntag nach Trinitatis.

(Zwölfter Sonntag der vierten Reihe.)

§. 114. Das allgemeine Gericht, wie dasselbe mit der Hoffnung auf Vollendung der Gemeinschaft des Geistes das christliche Gemüth erfüllt, § 19, 3.

1. **Matth. 13, 24–30 u. 34–43.** Das Gleichniß vom guten Saamen und dem Unkraut.
2. **" 13, 47–50.** Das Himmelreich ist gleich einem Netze.
3. **" 20, 1–16.** Das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge.
4. **" 25, 31–46.** Das Gericht des Menschensohnes
5. **Römer 14, 1–12.** Den Schwachen im Glauben nehmet auf.
6. **1 Theß. 5, 1–11.** Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht.
7. **2 Theß. 1.** Das gerechte Gericht Gottes.
8. **2 Petri 3.** Die Gewißheit, daß ein Tag des Herrn kommt, ob er gleich noch nicht eingetreten ist.

---

*) Das οὖν V. 13, welches eine weitere Ausdehnung der Perikope zu fodern scheint, ist kritisch unsicher und in der Uebersetzung gar nicht ausgedrückt. Dazu kommt, daß V. 13 ff. dem Sinne nach von V. 11 u. 12 unabhängig ist und, wie wir §. 99, 10 nachweisen, ein andres, engeres Lebens-Verhältniß betrifft als das hier besprochene der Christen zu Nichtchristen überhaupt.

1. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope vergl. §. 106, 1. Das 13, 24 beginnende Gleichniß geht bis V. 30 ohne Unterbrechung und in durchaus klaren Ausdrücken fort, und V. 31—33 folgen Gleichnisse von durchaus verschiedenem Inhalte. Allein V. 36—43 folgt nach einem Rückblicke auf alle bisherigen Gleichnisse (V. 34 u. 35), welcher eine gleiche Beziehung auf das vorliegende wie auf die übrigen hat, die von den Jüngern erbetene und schon dadurch ausdrücklich als solche bezeichnete Auslegung dieses Gleichnisses, welche als die eigentliche Darstellung der im Gleichniß uneigentlich ausgesprochenen Lehre nur eine andre Seite desselben ist und ein Ganzes mit ihm bildet*). Die Auslegung des Gleichnisses ist in so fern nicht ganz genau, als V. 38 dem guten Saamen nicht der Saame des Unkrauts sondern das Unkraut selbst gegenübergestellt wird, und als dem guten Saamen gradehin die Söhne des Reiches gleichgesetzt werden, nicht das, wodurch ein Theil der Welt zu Söhnen des Reiches wird, nämlich das Wort Gottes. Auch ist die Auslegung in so fern nicht ganz eigentlich sondern bleibt selbst bildlich, als sie V. 41 ff. vom Sammeln, welches die Engel vollziehen werden, vom Feuerofen 2c. redet.

Der eigentliche Sinn des Gleichnisses kann mit Sicherheit dahin festgestellt werden, daß in der Welt zugleich mit und nach Gründung des Reiches Gottes auch Böses entstanden, und daß dieses Böse mit dem zum Reiche Gottes Gehörigen in der Welt auf eine Weise gemischt ist, die gegenwärtig eine sichere Unterscheidung und eine gänzliche Vertilgung des Bösen nicht zuläßt, daß aber am Ende der Welt eine Unterscheidung der Bösen von den Guten und eine Vertilgung der Ersteren nicht allein möglich ist sondern wirklich vollzogen wird. Daß nun mit dieser Scheidung wesentlich das Gericht beschrieben wird, kann um so weniger einem Zweifel unterliegen, als anderwärts Matth. 24, 3 die Wiederkehr des Herrn und das Ende der Welt (συντέλεια τοῦ αἰῶνος) zusammengestellt wird, und das Gericht eben eine Seite des Endes der Welt ist. Die Darstellung des Gerichts ist aber offenbar der Hauptgegenstand des Gleichnisses, da die gegenwärtige Unmöglichkeit das Gute von dem Bösen zu unterscheiden nur erwähnt wird, um die besonders in der Auslegung V. 40—43 hervorgehobene Beschreibung des Gerichtes zu verdeutlichen.

2. Ueber die Begrenzung dieser Perikope vergl. im Allgemeinen §. 106, 1 und über den Endpunkt insbesondere §. 68, 5. Die Einleitungsformel kann hier so wenig wie anderwärts ganz buchstäblich genommen werden, da sonst der Gedanke hervortritt, daß auch im Himmelreiche Böse sind.

Der eigentliche Sinn der Vergleichung kann nur sein: Die Verbreitung des Himmelreiches ist ähnlich dem Auswerfen eines Netzes. Es werden bei derselben anfänglich Böse und Gute versammelt, aber am Ende der Welt wird diese Mischung aufgehoben und eine Scheidung der Guten und Bösen vollzogen. Diese Vergleichung stellt also das Gericht und zwar wie die zu 1 als Scheidung der Guten und Bösen dar.

3. Ueber den Anfang dieser Perikope vergl. §. 69, 10. Das für die Auffassung des ganzen Abschnittes wichtige γὰρ 20, 1 ist von Luther nicht mit übersetzt. Der eigentliche Sinn des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge ist, wie anschaulich auch einzelne Punkte desselben ausgeführt sind, verschieden gefaßt worden. Als sicher und allgemein zugestanden kann ange-

---

*) Wegen dieses Verhältnisses der beiden Stücke V. 24—30 und V. 34—43 müssen hier, wenn auch abweichend von der herkömmlichen Begrenzung dieser Perikope, welche die Auslegung unbenutzt läßt, und abweichend von unserm Verfahren bei der Begrenzung aller übrigen Perikopen, zwei im Text der Schrift von einander getrennte Stücke in Eine Perikope verbunden werden, die mit V. 43 sehr bestimmt zu Ende geht.

sehen werden, daß der Weinberg im Gleichnisse das Himmelreich, der Hausherr Gott, die Arbeiter, welche gedungen werden, die Menschen, welche zu Christen berufen werden, die frühere und spätere Stunde, in welcher der Herr die Arbeiter miethet, die frühere oder spätere Zeit der Berufung der einzelnen Christen bedeutet, und es läßt sich dabei auch feststellen, daß hier an die frühere oder spätere Zeit des Lebens jedes Einzelnen, in welcher er berufen wird, gedacht wird*). Das ὀψίας V. 8 ist als die eigentliche Grundvorstellung des Gleichnisses schon damit bezeichnet, daß eben nur diese Vorstellung einen Grund zur Erklärung des γὰρ V. 1 darbietet, welches den Zusammenhang mit 19, 27—30 trägt. Denn mit dem Abende ist im Gleichniß die Zeit gemeint, wo der Lohn ausgetheilt wird, und dieser Zeit entspricht in Absicht des Reiches Gottes das Ende der Welt, in so fern an demselben das Gericht eintritt. Vom Ende der Welt (παλιγγενεσία) und dem Gerichte aber ist 19, 28 die Rede. Von diesem Gesichtspunkte aus enthält das Gleichniß eine nachträgliche Belehrung über das Gericht, und es erklärt sich eben daraus, daß Christus den Ausspruch, mit welchem er 19, 30 die Beschreibung des Gerichts schließt, hier V. 16 wiederholt um eben diese Beschreibung völlig zu Ende zu führen, ob er gleich nicht in unmittelbarer Beziehung auf den Hauptgedanken des Gleichnisses steht.

Als Sinn des Gleichnisses aber ergiebt sich die Lehre, daß bei dem allgemeinen Gerichte die Aufnahme zur Seligkeit nicht von der längeren oder kürzeren Dauer der Gemeinschaft an demselben in diesem Leben, also überhaupt nicht von dem Maaße äußerer Thätigkeit abhängt, und es kann dabei hinzugedacht werden, daß sie eben so unabhängig ist von allen äußern Merkmalen, nach welchen Menschen richten und allein richten können**). Da hiernach dieses Gleichniß eine wennauch nur vernei-

---

*) Allein die Ansichten der Ausleger gehen, abgesehen von der sehr untergeordneten Frage, ob unter dem Schaffner V. 8 Christus zu denken sei, was de Wette wohl mit Recht gegen Olshausen bestreitet, darüber auseinander, ob mit dem Abende V. 8 ein bestimmter Zeitpunkt in der Ausbildung des Reiches Gottes angedeutet werde, oder ob dieser Ausdruck des Gleichnisses nicht streng auf das Reich Gottes angewendet werden könne, ferner ob mit dem Groschen die ewige Seligkeit oder ein besonderer Gnadenlohn gemeint sei, endlich darüber, ob V. 16 mit dem ganzen Gleichnisse in einem bestimmten Zusammenhange stehe oder nicht? De Wette bestimmt den Sinn des Gleichnisses dahin, daß es für die Größe der Belohnung nicht auf die längere Dauer der Wirksamkeit im Reiche Gottes ankomme, und daß die Belohnung von der Willkühr des Hausherrn, d. h. von der Gnade Gottes, abhänge, und erklärt dabei ausdrücklich, daß V. 16 hier eine unpassende Stelle habe. Neander dagegen bezeichnet es als die hervorragende Idee der Parabel, daß Alle, welche der Berufung zum Reiche Gottes treulich gefolgt sind, welche wahrhaft bekehrt worden und nach ihrer Bekehrung treu gearbeitet haben, mag es früher oder später geschehen sein, mag ihnen viel oder wenig Zeit für den neuen Lebenswandel geblieben sein, derselben Seligkeit des Reiches Gottes theilhaftig werden. De Wette bemerkt dabei ausdrücklich, es sei ein besonderer Gnadenlohn gemeint, während Neander an die für Alle gleiche Seligkeit denkt und die Ertheilung derselben nicht, wie de Wette den besondern Gnadenlohn, lediglich von der Willkühr des Herrn sondern von der treulichen Befolgung des Rufes in das Reich Gottes abhängig macht. Neanders Auffassung erscheint richtiger als die de Wette's, weil durchaus immer von dem Groschen die Rede, ein besonderer Gnadenlohn aber gar nicht angedeutet ist. Aber auch die Treue und die Willigkeit in der Befolgung des Rufes in das Reich Gottes, auf welche Neander das größte Gewicht legt, ist im Gleichniß selbst gar nicht hervorgehoben und bei keinem der Berufenen gerühmt.

**) Die Erklärung des Hausherrn V. 14, durch welche de Wette's Erklärung ihre scheinbarste Stütze gewinnt, steht dieser unsrer Auffassung nicht entgegen, da nach derselben die Behauptung, die mit dem Gleichnisse ausgesprochen wird, wesentlich verneinend ist, und Christus diese Worte dem Hausherrn in den Mund legen konnte, wenn es seine Absicht war eine Erklärung über den Maaßstab für die verschiedene Ertheilung der Seligkeit zu vermeiden. Die Härte dieses Ausspruchs wird überdieß durch V. 15 gemildert, in so fern dort angedeutet wird, daß die Berufung in das Himmelreich selbst ein Werk der Gnade ist. In der fünften Auflage des Lebens Jesu Christi von Neander wird dessen oben angegebene Auffassung dieses Gleichnisses unverändert und zwar auch mit der Bemerkung der ersten Auflage wiederholt, daß sie ohne Rücksicht auf die Worte, mit denen sie eingeführt wird, und diejenigen, welche den Schlußpunkt bil-

nende und keineswegs erschöpfende Beschreibung des allgemeinen Gerichts enthält, so findet es als Perikope hier seine durchaus gesicherte Stellung.

4. Ueber den Anfangspunkt dieser Perikope, der auch durch die Synopsis begründet ist, vergl. §. 84, 1*).

Christus sagt hier, daß er bei seiner Wiederkehr alle Völker versammeln und eine Scheidung derselben vollziehen werde, bei welcher er diejenigen, welche Liebe zu ihm bewiesen, in sein Reich aufnehmen und dabei die Liebe, die sie andern Menschen erwiesen, als Liebe zu sich selbst ansehen werde, und bei welcher er diejenigen, die andern Menschen keine Liebe erwiesen haben, verstoßen werde, weil sie eben damit bewiesen haben, daß sie auch ihn selbst nicht lieben. Diese im ununterbrochenen Zusammenhange fortgehende Schilderung schließt V. 46 mit der ganzen Reihe von Reden Christi, der sie angehört, auf das Bestimmteste ab. Die Scheidung der Guten und Bösen, welche hier in ihrer Art und Weise und in den Gründen, auf welchen sie beruht, dargestellt wird, geht so unbedingt in den Begriff des Gerichts auf, daß dieser Abschnitt der Bedeutung dieses Sonntages genau entspricht**).

5. Dieser Abschnitt eröffnet, unabhängig von dem Bisherigen, einen größeren 14, 1 bis 15, 13. V. 1 kann das προςλαμβάνεσθε nur auf Christen bezogen werden, da aus V. 3 mit Sicherheit hervorgeht, daß Paulus hier lediglich von Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft spricht. Statt „und verwirret die Gewissen nicht" (μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν) sollte nach Meyer übersetzt sein „nicht zu Gedankenbeurtheilungen" d. h. doch so, daß ihr nicht Urtheile über Gedanken zu fällen euch anmaßet. V. 4 geht das στήκει ἢ πίπτει nicht auf das Stehen und Nichtbestehen vor dem göttlichen Gerichte sondern auf das Stehen und Fallen in Versuchungen. Luther sagt hier falsch „aufrichten" statt „aufrecht erhalten" (στῆσαι).

Paulus bestimmt hier die Ermahnung den im Glauben Schwachen aufzunehmen V. 1, nachdem er die Schwäche des Glaubens, von welcher er redet, durch die Schilderung der verschiedenen Handlungsweise der Christen in Beziehung auf die Enthaltung von Speisen näher angegeben hat V. 2, dahin, daß der Stärkere den Schwächeren nicht verachten und der Schwächere den Stärkeren nicht richten soll. Er giebt als Grund für diese Ermahnung an, daß Gott ihn aufgenommen hat V. 3, und führt nun diesen Grund weiter damit aus, daß Jeder, der fällt, damit vor

---

den, betrachtet werden muß. Auch die Note, mit welcher nachgewiesen wird, daß V. 16 nicht zur Parabel gehört, findet sich in der neuen Auflage. Allein Neander erkennt in der fünften Auflage an, daß die Stellung, in welcher diese Parabel bei Matthäus erscheint, als Fingerzeig für das rechte Verständniß derselben dienen kann, und weist dabei auf das vorangehende Gespräch Christi mit Petrus zurück. Er tritt damit unserer Auffassung näher, wenn er gleich das γὰρ V. 1 und das ὀψίας V. 8 weniger beachtet.

*) Die verschiedenen Auffassungen, welche dieser seinen Worten nach durchaus klare Abschnitt erfahren hat, beruhen lediglich auf dem Unterschiede der dogmatischen Voraussetzungen. V. 31 hat man die Versammlung der Völker zuweilen von Christen, zuweilen von Nichtchristen allein verstanden, während die Worte mit aller Sicherheit auf beide zugleich hinweisen. Eben so hat man es V. 34 ff. bedenklich gefunden, daß die Aufnahme und die Verstoßung allein von den Werken abhängig gemacht wird, nicht vom Glauben allein. Dieses Bedenken aber verschwindet, wenn man die Werke hier als Frucht der Liebe, diese aber als die sichere und nothwendige Frucht des Glaubens ansieht. Auch hat man die Ewigkeit der Strafen V. 41 u. 46 bald mehr bald weniger hervorgehoben, während eine bildliche Darstellung wie die vorliegende die strenge Beachtung jedes einzelnen Punktes keineswegs fodert.

**) Sowohl in Rücksicht der Anordnung als auch in Rücksicht der Abtheilung treffen wir hier mit der herkömmlichen Perikopensammlung zusammen.

Gott fällt und Jeder, der ſteht, von Gott aufrecht erhalten wird V. 4. Hierauf ſtellt der Apoſtel einen ähnlichen Unterſchied der Handlungsweiſe der Chriſten und zwar in Beobachtung der Tage dar, fodert in Abſicht dieſes Unterſchiedes, daß jeder nur in ſeinem Sinne feſt überzeugt ſein ſoll V. 5, und begründet nun dieſe Foderung damit, daß die Beobachtung der Tage wie die Unterlaſſung derſelben und das Eſſen wie das Nichteſſen der Speiſen dem Herrn gewidmet iſt und in ſeinem Dienſte geſchieht V. 6. Dieſe Behauptung aber beweiſt er damit, daß Keiner Herr ſeines Lebens oder ſeines Todes ſei, Jeder vielmehr lebend und ſterbend dem Herrn angehöre, weil Chriſtus durch ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung ein Herr über Lebende und Todte geworden iſt V. 7—9, daß eben darum alle vor den Richtſtuhl Chriſti werden treten müſſen und Keiner Urſach habe den Andern zu richten oder zu verachten V. 10 u. 11, Jeder alſo über ſich ſelbſt Gott Rechenſchaft geben werde V. 12. Alle dieſe Sätze dienen der Ermahnung V. 1 u. 3 zur Begründung. Mit V. 12 (ἄρα οὖν) aber ſchließt dieſe Gedankenreihe und mit ihr auch die Perikope vergl. §. 110, 1. Die Ermahnung V. 1 u. 3 hat, wenngleich in einer temporären Beziehung ausgeſprochen, da ſie ſich auf das Verhalten des Chriſten gegen ſchwache Mitchriſten überhaupt anwenden läßt, einen allgemeinen Werth. Eben ſo hat aber auch der Grund für jene Ermahnung, welcher hier angegeben und ausgeführt wird, daß Jeder mit ſeinem ganzen Leben und Handeln Gott und Chriſto angehört, und daß Jeder von Chriſto gerichtet werden wird, durchaus allgemeinen Werth. Dieſer letztere Gedanke muß bei der Stellung dieſes Abſchnittes vorzüglich berückſichtigt werden, nicht nur weil er in einer durchaus allgemeinen Weiſe ausgeführt iſt, ſondern auch weil die Ermahnung V. 1—3 auch in den folgenden Abſchnitten und beſonders von 15, 1 an in einer Weiſe beſprochen wird, welche die ausſchließliche Berückſichtigung bei der Stellung jenes Abſchnittes fodert. Mit der Ausführung dieſes letzteren Gedankens entſpricht nun aber dieſe Perikope der Bedeutung dieſes Sonntages, weil eben mit derſelben V. 10—12 das Gericht des Herrn dargeſtellt iſt, und V. 4 ſo wie V. 6—9 die Beziehung ausführt, in welcher alles Handeln und das ganze Leben der Chriſten zu demſelben ſteht.

6. Ueber den Anfang dieſer Perikope vergl. §. 115, 8. Ihr Gegenſtand wird vom Apoſtel ſelbſt V. 1 ſehr beſtimmt angegeben. Das δὲ V. 1 weiſt zwar auf das Vorige zurück, iſt aber nur fortſchreitend. Eine Unſicherheit der Auslegung entſteht hier aus dem ſchwankenden Gebrauche des Wortes ἡμέρα, welches V. 4 u. 5 offenbar eine andere Bedeutung hat als V. 2. Dort iſt ſicher mit dem Tage die Zeit des Lichtes gemeint, während hier an den Tag des Herrn gedacht iſt. Beide Vorſtellungen fallen in ſo fern zuſammen, als der Tag des Herrn als Tag des Gerichts das bis dahin Verborgene offenbart. V. 9 bezieht ſich der Ausdruck ὀργή unläugbar auf das Gericht wie 1, 10, in ſo fern bei dem Gerichte Einige ausgeſtoßen und beſtraft werden, bezeichnet alſo die eine Seite der richtenden Thätigkeit, während das εἰς περιποίησιν die andere andeutet. V. 10 ſind die Worte „wachen und ſchlafen" in einem anderen Sinne gebraucht als V. 6, nämlich von Leben und Sterben, nicht von einem helleren und dunkleren Bewußtſein.

Paulus ſagt hier von den Zeiten V. 1 oder von der Zeit, in welcher der Tag des Herrn eintritt, daß ſie ungewiß ſei V. 2, und daß dieſer Tag grade dann eintreten werde, wenn die Menſchen ihn nicht erwarten V. 3. Nach der Bemerkung, daß

die Theſſalonicher und die Chriſten überhaupt Söhne des Lichts ſind V. 4 u. 5, leitet er aus jener Lehre zunächſt die Ermahnung ab nicht zu ſchlafen ſondern zu wachen und nüchtern zu ſein V. 6, die er bald darauf eigentlicher als Ermahnung zum Glauben, zur Liebe und zur Hoffnung ausdrückt V. 8, und zunächſt damit begründet, daß das Schlafen in der Nacht geſchehe V. 7, dann aber auch damit, daß die Chriſten nicht zum Zorn ſondern zur Aneignung des Heils durch Chriſtum und zum Leben mit ihm beſtimmt ſind. Hierauf leitet Paulus aus jener Lehre eine zweite Ermahnung, die zur gegenſeitigen Ermahnung und Erbauung, her V. 11. V. 12 bezeichnet Paulus ſelbſt den Uebergang zu einem neuen Gegenſtande. Die Belehrung, welche der Apoſtel hier über den Tag des Herrn giebt, hat mit den aus ihr abgeleiteten Ermahnungen einen ſicher allgemeinen Werth. Der Tag des Herrn wird hier weſentlich als Tag des Gerichts gefaßt V. 2 u. 3. Die Seligkeit aller Gläubigen wird zwar auch (V. 9 u. 10) berührt, doch geſchieht dieß nur beiläufig und in der Ausführung der Ermahnung V. 8. Demnach überwiegt der Gedanke an die Ausſtoßung Einiger und die Aufnahme Andrer, alſo an das eigentliche Gericht, hier in einer Weiſe, welche die der Perikope hiermit angewieſene Stellung fodert.

7. Ueber die Zuziehung der Ueberſchrift und des Grußes vergl. §. 111, 1. V. 5 hätte die Ueberſetzung ſtatt „Welches anzeigt" richtiger und beſtimmter „ein Beweis". Das ἔνδειγμα wird von einigen Auslegern lediglich mit dem αἷς ἀνέχεσθε, von andern aber beſſer mit dem vorangehenden ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίςεως verbunden*). Auch das bald folgende εἰς τὸ, welches Luther mit „und ihr" nicht genau überſetzt, iſt verſchieden, mit αἷς ἀνέχεσθε, und mit ἔνδειγμα verbunden worden. Es wird am beſten mit de Wette zu δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ genommen und mit „auf daß" überſetzt. V. 6 hat die Ueberſetzung ganz ungenau „Nachdem" ſtatt „Wenn anders"**). V. 10 hat die Ueberſetzung falſch „mit ſeinen Heiligen" ſtatt „in ſeinen Heiligen", und weiterhin „Gläubigen" ſtatt „welche gläubig wurden," da ſtatt πιςεύουσιν zu leſen iſt πιςεύσασιν. Die letzten Worte der Ueberſetzung dieſes Verſes „Denn unſer Zeugniß an euch von demſelbigen Tage habt ihr gegläubet" ſind aber völlig verfehlt, da das ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ zu den vorangegangenen Infinitiven gehört, und die Worte ὅτι — ἐφ' ὑμᾶς eine Parentheſe bilden. V. 11 hat die Ueberſetzung „und derhalben" ungenau für εἰς ὃ „in Beziehung worauf", „zu welchem Ende". Das ἀξιώσῃ, welches Luther mit „würdig mache" überſetzt, erklärt de Wette mit „würdige". Er muß demnach das τῆς κλήσεως für „Ziel der Berufung" nehmen***).

Paulus ſagt in dieſem Abſchnitte nach dem Danke gegen Gott für das Wachsthum des Glaubens und der Liebe der Empfänger des Briefes V. 1—3, daß er ſich derſelben wegen ihrer Geduld und ihres Glaubens in allen Verfolgungen und Lei-

---

*) Denn nach der letzteren Verbindung ſagt Paulus hier: Ihr ſeid ſtandhaft und beweiſt euch des Reiches Gottes würdig, und eben daraus folgt, daß ein Gericht Gottes ergehen wird; indeß nach der andern Erklärung Paulus ſchon das Ertragen der Leiden als Beweis des Gerichtes Gottes anſehen müßte.

**) V. 9 iſt das ἀπὸ προσώπου, welches Luther mit „von dem Angeſichte des Herrn" richtig überſetzt, von Einigen mit „fern von dem Angeſichte", von Andern aber beſſer mit „von dem Angeſichte des Herrn her" erklärt worden.

***) Auch die letzten Worte des Verſes καὶ πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης, die Luther mit „und erfülle alles Wohlgefallen der Güte" überſetzt, erklärt de Wette richtiger „und in Euch zur Vollendung bringe jegliches Wohlgefallen (jegliche Geneigtheit) zum Guten", weil auch das folgende ἔργον πίςεως von πληρώσῃ abhängt und nur in Beziehung auf dieſes Verbum gefaßt werden kann.

den rühme V. 4, und daß ihre Geduld und ihr Glauben ein Beweis des gerechten Gerichtes Gottes sei V. 5, bei welchem sie des Reiches Gottes sollen gewürdigt werden, da eben dieß bei Gott gerecht sei denen, die sie bedrücken, Drangsal, ihnen selbst aber, den Bedrückten, Erholung zu gewähren bei der Offenbarung des Herrn Jesu V. 6 u. 7, und beschreibt dieselbe näher als Verderben der Ungläubigen V. 8 u. 9 und als Verklärung der Heiligen V. 10. Er sagt dann, daß er Gott in Beziehung hierauf bitte die Leser des Briefes zur Vollendung zu führen V. 11 u. 12. Der Uebergang von den Aeußerungen über die Leser und ihren Zustand zu der Darstellung des Gerichts V. 5 und dann wieder von dieser zu dem Gebet für die Leser V. 11 ist so plötzlich und steht in einer so bestimmten Beziehung zu dem Vorangehenden, daß die Perikope bis V. 12 ausgedehnt werden muß, wo sie jedoch, obgleich das Folgende sich auch noch auf die Wiederkehr des Herrn bezieht, schon wegen der einleitenden Worte 2, 1 mit Sicherheit schließt. Vergl. auch §. 38, 7 Während nun der Anfang und das Ende dieses Abschnittes an sich durchaus persönlich ist, enthält V. 5—10 eine Darstellung des Gerichtes Gottes in Beziehung auf Ungläubige und Gläubige, welche, wenngleich auch bildlich, doch im Ganzen eigentlicher durchgeführt ist als andere Darstellungen desselben im neuen Testament, und welche schon wegen dieses ihres Gegenstandes einen allgemeinen Werth hat. Mit diesem allgemeinen Inhalte ist diese Perikope bestimmt an diesen Sonntag gewiesen*).

8. Die besondere Einleitung, mit welcher dieses Kapitel beginnt, berechtigt unbedingt zu dem Anfange einer Perikope bei V. 1, wenngleich die folgende Erörterung mit ihrem Inhalte im Allgemeinen auf die vorangehende Schilderung der falschen Propheten zurückweist. V. 1 übergeht die Uebersetzung das ἤδη gänzlich und hat weiterhin zu frei „ich erwecke und erinnere euren lautern Sinn" statt „durch Erinnerung wecke euren lautern Sinn." V. 3 kann nicht anders denn als Fortsetzung des mit V. 1 beginnenden grammatischen Satzes gefaßt werden, so daß hier eine Nachlässigkeit der Konstruction vermuthet werden muß, mit welcher Petrus statt *γινώσκοντας* setzte *γινώσκοντες*. V. 4 hat Luther frei und dunkel „wie es von Anfang der Kreatur gewesen ist" statt „bleibt Alles so vom Anfange der Schöpfung an", wie de Wette übersetzt. V. 5—7 hat die Uebersetzung falsch „aber" statt „denn", verbindet dann die Worte nicht ganz richtig, schaltet V. 6 ohne Grund „dennoch" ein, da das *δι' ὧν* einfach und eng mit *οὐρανοὶ καὶ γῆ* zu verbinden ist und eben V. 7 so unrichtig „also". Sie sollte lauten: „Denn sie wissen dieses absichtlich nicht, daß ehedem ein Himmel und eine Erde waren, die aus Wasser und durch Wasser entstanden waren, durch Gottes Wort, durch welche die damalige Welt, von Wasser überfluthet, unterging: der jetzige Himmel und die jetzige Erde sind durch sein Wort aufgespart, indem sie für das Feuer auf den Tag des Gerichts und des Untergangs der gottlosen Menschen aufbewahrt werden". V. 9 E. stände richtiger „daß Alle zur Buße schreiten." V. 12 steht „eilet zu der" unbestimmt für „beschleunigt die Ankunft des Tages Gottes"**). V. 14 schiebt die Uebersetzung „sollet" ein, und sagt V. 16 falsch: „Wie er auch in allen Briefen davon redet, in welchen sind etliche Dinge schwer zu verstehen, welche verwirren die Ungläubigen und Leichtfertigen" statt „Wie auch in allen Briefen, wenn er von diesen Dingen redet, in welchen

*) Wir behalten hier die herkömmliche Anordnung bei, während wir in Absicht der Begrenzung der Perikope von dem herkömmlichen Gebrauche abweichen.

**) Denn Petrus sagt hiermit, wie de Wette bemerkt, daß eben die Buße den Tag des Herrn beschleunigt.

(Dingen) Einiges schwer zu verstehen ist, welches die Ungelehrigen und Unbefestigten verdrehen wie auch die übrigen Schriften zu ihrem eignen Verderben." V. 17 ist das στηριγμοῦ etwas unpassend mit „Festung" statt „festen Standes" übersetzt, und V. 18 steht zuletzt ungenau „ewigen Zeiten" für „Tag der Ewigkeit (ἡμέραν αἰῶνος)*).

Petrus sagt demnach hier, nachdem er den Zweck seines Briefes angegeben hat V. 1 u. 2, daß am letzten der Tage Spötter kommen V. 3 und sagen werden: „Wo ist die Verheißung seiner Zukunft? Es bleibt Alles so vom Anfange der Schöpfung!" V. 4. Gegen diese Reden bemerkt er, daß allerdings seit der Schöpfung eine Veränderung eingetreten sei, welche die Spötter absichtlich nicht wissen, und zwar mit der noachischen Fluth, bei welcher die frühere Welt durch Wasser unterging V. 5 u. 6, und daß die gegenwärtige Welt durch Gottes Wort aufgespart werde für das Feuer zum Tage des Verderbens V. 7, ferner daß ein Tag bei dem Herrn ist wie tausend Jahre V. 8, daß Gott nicht die Verheißung verspätet, wie Etliche glauben, sondern Langmuth gegen uns hat V. 9, daß aber der Tag des Herrn wie ein Dieb, unerwartet kommen, der Himmel an demselben vergehen und die Erde verbrennen werde V. 10. An diese Schilderung der Gewißheit und des Eintritts des Tages des Herrn knüpft Petrus zunächst eine mit einer Frage eingeleitete Ermahnung zum heiligen Wandel und zur Frömmigkeit, welche er durch die Bemerkung ausführt, daß wir einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten V. 11—13, ferner die Ermahnung zu streben fehllos und unsträflich befunden zu werden in Frieden V. 14, und die Ermahnung die Langmuth unsers Herrn für Heil zu achten V. 15, welche er mit einer Hinweisung auf die Briefe des Apostels Paulus unterstützt V. 15 u. 16, ferner eine Warnung vor Verführung V. 17, endlich eine Ermahnung zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß unsers Herrn Jesu Christi V. 18. Die Ermahnungen und Warnungen dieses Abschnittes V. 11—18 hängen mit der Schilderung des Tages des Gerichts V. 8—10 so genau zusammen, daß die Perikope bis V. 18 ausgedehnt werden muß**). Der Anfang des Abschnittes hat, weil er sich lediglich auf den vorliegenden Brief bezieht, einen nur temporären Werth. Die Vorstellungen von der Entstehung und dem Untergange der Welt, welche Petrus V. 5—7 entwickelt, sind dem Anschein nach, abgesehen von den nachgewiesenen Schwierigkeiten ihres Ausdruckes, von ihm selbst in eigenthümlicher Weise ausgebildet. Dagegen hat Alles, was hier vom Tage des Herrn gesagt wird, einen entschieden allgemeinen Werth. Der Tag des Herrn aber wird hier wesentlich als Tag des Verderbens der Gottlosen V. 7 und als Tag der Beseliguug der Frommen V. 13, also als Tag des Gerichts gefaßt. Der Abschnitt fodert demnach die ihm hiermit angewiesene Stellung.

---

*) Dieser ungewöhnliche Ausdruck kann nach dem Vorangehenden nur den Tag des Herrn bedeuten.

**) Mit der Begrenzung der herkömmlichen Perikope bei V. 14 werden die letzten Ermahnungen ohne allen Grund aufgegeben.

XXVII. Sonntag nach Trinitatis.

(Dreizehnter Sonntag der vierten Reihe.)

Todtenfest.

§. 115. Die ewige Seligkeit der Gläubigen, wie sie mit der Hoffnung auf Vollendung der Kirche oder der Gemeinschaft des Geistes das christliche Gemüth erfüllt. §. 19, 3.

1.	Matth.	22, 23–33; Mk. 12, 18–27; Luk. 20, 27–40.	„Gott ist nicht ein Gott der Todten sondern der Lebendigen."
2.	1. Kor.	15, 35–50.	Die Auferstehung als Wiederbelebung der Gestorbenen und der Leib der Auferstandenen.
3.	„	15, 51–58.	Dieß Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit und dieß Sterbliche die Unsterblichkeit.
4.	2. „	4, 7–18.	Wir haben allenthalben Trübsal, aber wir ängsten uns nicht.
5.	„	5, 1–10.	Wir wissen, daß, wenn unser irdisches Zelthaus zerbrochen sein wird, wir einen Bau von Gott haben.
6.	Philipp.	3, 17–4, 1.	Ermahnung zur gemeinsamen Nachahmung des Apostels.
7.	Koloss.	3, 1– 4.	Seid ihr mit Christo auferstanden, so suchet das, was droben ist.
8.	1. Thess.	4, 13–18.	Wir, die wir leben und überbleiben bis zur Zukunft des Herrn, werden denen nicht zuvorkommen, die da schlafen.
9.	2. Tim.	4, 6– 8.	Ich habe den guten Kampf gekämpfet.
10.	Hebr.	4, 9–13.	Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes.
11.	1. Joh.	2, 29–3, 3.	Jeder, der die Gerechtigkeit thut, ist aus Gott geboren.

1. Diese Erzählung von einer Unterredung Christi mit den Sadducäern über die Auferstehung bildet den Schluß eines synoptischen Abschnittes, in welchem ihr die Erzählung vom Zinsgroschen §. 99, 1 vorangeht. Der Unterschied des Gegenstandes und der fragenden Personen begründet ihre Trennung von jener Erzählung.

Christus beantwortet hier die Frage der Sadducäer, welchem von sieben Brüdern ein Weib in der Auferstehung angehören werde, welches nach dem mosaischen Gesetz für den Fall des kinderlosen Sterbens eines Mannes nach und nach das Weib aller sieben Brüder geworden ist? mit der Erklärung, daß die Fragenden die Schrift nicht verstehen, und daß die Menschen in der Auferstehung sein werden wie die Engel V. 29 u. 30, endlich mit Anknüpfung an eine Stelle des alten Testaments dahin, daß Gott ein Gott der Lebendigen und nicht der Todten ist V. 31 u. 32. Die Frage der Sadducäer, welche auf einen besondern, nur als möglich aufgestellten Fall gerichtet ist, hat schwerlich diesen allein zum Gegenstande, wird vielmehr von Christo als Ausdruck eines Zweifels an der Auferstehung überhaupt gefaßt und mit der deutlich hervortretenden Absicht beantwortet die Auferstehung selbst gegen den geäußerten Zweifel aufrecht zu erhalten. Er sagt eben deshalb, daß in der Auferstehung Unterschiede der Menschen wie der der Geschlechter aufhören, und dann daß auch die Verstorbenen leben, weil sie für Gott da sind und Gott ein Gott nicht der Todten sondern der Lebendigen ist. Auf diese Weise enthält nun dieser Abschnitt einen belehrenden Ausspruch Christi über das ewige Leben und die ewige Seligkeit, welcher sich zwar von andern dadurch unterscheidet, daß er Auferstehung und ewiges Leben nicht ausdrücklich vom Glauben abhängig macht, aber eben in dieser Beziehung aus seiner Veranlassung leicht zu erklären ist.

2. Die Belehrung über die Auferstehung der Todten, welche den Inhalt des ganzen Kap. 15 bildet und im ersten Theile desselben vorzüglich die Einheit und den Zusammenhang

der Auferstehung Christi darstellt, erreicht mit V. 34 (vergl. §. 81, 4), einen bestimmten Abschluß und nimmt mit den beiden Fragen V. 35, an welche das Folgende sich unmittelbar anschließt, eine neue Wendung*). Die zweite der beiden Fragen V. 35 fügt mit dem ποίῳ σώματι der ersteren eine nähere Bestimmung hinzu. Der Sinn der ersten Frage ist: Auf welche Art und Weise gelangen denn die Todten zum Leben? Der Sinn der zweiten Frage ist: Mit was für einem Leibe kommen sie? Die erste Frage enthält, da Paulus den Gedanken an den Leib mit der zweiten besonders hervorhebt, noch keine bestimmte Beziehung auf diesen, so daß also Paulus mit der ersten Frage lediglich die Möglichkeit der Auferstehung der Todten, mit der zweiten dagegen lediglich die Beschaffenheit des Leibes der Auferstandenen berücksichtigt. V. 37 verdeckt die Uebersetzung durch eine ungenaue Wendung eine Schwierigkeit des Textes**), die Meyer scharfsinnig löst, indem er erklärt: „Und, was du säest —, nicht den Leib, welcher werden wird, säest du." Der Ausdruck σῶμα bedeutet V. 37 u. 38 nicht wie V. 35 lediglich den Leib im Gegensatze und im Unterschiede von der Seele, also nur einen Theil der Wesen, von denen die Rede ist, der Todten, sondern das Ganze des Wesens, von dem die Rede ist, die aus dem Saamen hervorgehende Pflanze. V. 42 ist der Ausdruck σπείρεται lediglich in Erinnerung an V. 36 u. 37 gewählt, und bildlich, für „Vergraben, Versenken" zu fassen. V. 44 ist die Uebersetzung „ein natürlicher Leib" und „ein geistlicher Leib" unklar und ungenau***). Die nähere Erklärung dieser Ausdrücke scheint sich einfach aus der paulinischen Theilung des menschlichen Wesens in Geist, Seele und Leib zu ergeben, mit welcher auch das innere Wesen des Menschen noch in ein höheres, göttliches und ein niedres, vom Leibe abhängiges und sündhaftes geschieden wird. Denn in Rücksicht auf diese Theilung kann das σῶμα ψυχικόν von einem Leibe verstanden werden, der für den noch mit der ψυχή behafteten, ihr noch unterworfenen und darum unvollkommneren Zustand des Menschen paßt, das σῶμα πνευματικὸν aber von einem Leibe, der für das von der ψυχή freie, oder doch ihr nicht mehr unterworfene, daher vollständig von dem πνεῦμα durchdrungene Wesen des Menschen paßt†). Es erscheint deshalb besser „geistig" zu übersetzen als „geistlich." Den ungewöhnlichen Ausdruck σῶμα πνευματικὸν in der ersten Hälfte V. 44 ergänzt und erläutert Paulus in der zweiten Hälfte nach Griesbachs Lesart durch die ausdrücklich hervorgehobene Behauptung: „Es giebt einen seelischen und es giebt einen geistigen Leib"††). V. 45 schließt das Citat mit ψυχὴν ζῶσαν. Statt der durchaus unklaren Worte „der erste Mensch, Adam, ist gemacht ins natürliche Leben, und der letzte Adam ins geistliche Leben" sollte stehen „der erste Mensch Adam wurde zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam (Christus) zu einem lebendig machenden Geiste." V. 46 ergänzt die Uebersetzung

---

*) De Wette bestimmt den Sinn dieser Fragen dahin, daß sie das Wie der Auferstehung betreffen, und zwar die erste mehr die Art und Weise des Prozesses der Auferstehung, die zweite mehr das Resultat desselben, und bemerkt dabei, daß dies immer die Fragen sind, zu welchen die Auferstehungslehre veranlaßt. Allein das ποίῳ der zweiten Frage bezieht sich eben so sehr auf das Wie der Auferstehung wie das πῶς der ersten, und das ἐγείρονται der ersten betrifft eben so das Resultat wie das σώματι ἔρχονται der zweiten. Meyer findet auch in dem ποίῳ σώματι eine nähere Bestimmung des πῶς der ersten Frage, scheint aber beide Fragen lediglich als Eine zu betrachten.

**) De Wette erklärt hier etwas gewaltsam ὃ durch εἴ τι.

***) De Wette übersetzt richtiger „seelischen Leib" und „geistlichen Leib," bemerkt aber zu der Erklärung der letzteren, auf jeden Fall schwierigen Vorstellung nichts anders, als daß sie paradox sei.

†) Aehnlich erklärt Meyer „ein geistiger Leib," in so fern das πνεῦμα, dieses Agens des übersinnlichen, ewigen Lebens, sein Lebensprincip und das Bestimmende seiner Qualifikation sein wird.

††) Luthers Uebersetzung „Hat man einen natürlichen Leib, so hat man auch einen geistlichen Leib" schließt sich hier einer durch bedeutende Autoritäten unterstützten Variante an, welche jedoch mit Meyer erklärt werden muß „Wenn es seine Richtigkeit hat mit der Existenz eines seelischen Leibes, so existirt auch ein geistiger Leib," und dann denselben Sinn giebt wie die andre Lesart.

zu πνευματικὸν und ψυχικὸν fälschlich σῶμα. V. 47 ist das ὁ κύριος kritisch unsicher. Aber auch wenn es nicht ächt ist, muß sich das ὁ δεύτερος ἄνθρωπος auf Christum beziehen und zwar im Gegensatz zu ὁ πρῶτος ἄνθρωπος im Anfange des Verses, so daß Paulus sagt: „der zweite Mensch ist vom Himmel," oder „der zweite Mensch, der Herr, ist vom Himmel." In der Uebersetzung ist durch eine falsche Stellung des „ist" der Sinn ganz verschoben und verdunkelt. V. 50 sind die Ausdrücke σὰρξ καὶ αἷμα etwas unbestimmt, indeß ersetzen sie an dieser Stelle das früher gebrauchte σῶμα ψυχικὸν V. 44.

Paulus löst in diesem Abschnitte die beiden Zweifel, welche er in der Form von Fragen gegen die Auferstehung der Todten V. 35 anregt, und zwar den ersten V. 36—39, den zweiten V. 40—44, beide zusammen V. 45—49 und schließt mit einer allgemeinen Bemerkung V. 50. In Absicht des ersten Zweifels, der die Möglichkeit der Wiederbelebung der Gestorbenen, also der Einzelnwesen in derselben Mannigfaltigkeit, in welcher sie vor dem Tode da sind, betrifft, weist er auf den Saamen hin und zeigt, daß dieser, obgleich in der Erde absterbend, von Gott wieder in einer seinem früheren Wesen (ἴδιον σῶμα) entsprechenden Weise belebt wird und demnach nach seinem Tode wieder die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe darstellt, aus der er hervorgegangen ist, und welche Paulus an mehreren Beispielen besonders nachweist V. 39. Er wendet sich dann zur Beantwortung der zweiten Frage, weist in dieser Absicht zunächst einen Unterschied höherer und niederer Vollkommenheit zwischen den irdischen und himmlischen Körpern und zwischen den letzteren unter sich nach und zeigt auf Grund dieser Nachweisung, daß der Leib der Todten sich zu dem Leibe der Lebenden wie ein vollkommnerer zu dem unvollkommneren, nämlich wie der geistige zum seelischen verhält V. 40—44. Nachdem er diesen Unterschied noch durch eine Stelle des alten Testaments 1. Mose 2, 7 belegt hat, zeigt er dann, daß Christus zu einem lebendig machenden Geiste geworden ist V. 45, daß aber nicht das Geistige vor dem Seelischen sondern umgekehrt das Seelische vor dem Geistigen sei, wir also, nachdem wir irdisch gewesen sind, durch den lebendig machenden Christus auch himmlisch werden können V. 46—49, aber eben deshalb der gegenwärtige Leib das Reich Gottes nicht erlangen kann. Die Auferstehung wird hier zwar anfänglich mit überwiegender Beziehung auf Analogieen der Natur und mit Rücksicht auf die Fortdauer der Einzelwesen besprochen. Allein sie wird in dem letzten Theile des Abschnittes doch lediglich an die Auferstehung Christi geknüpft und besonders V. 49 als Gegenstand gemeinsamer christlicher Hoffnung, also als Auferstehung aller Christen, endlich aber durchweg als ein vollkommnerer, herrlicherer Zustand als der gegenwärtige, vergl. V. 38, 40, 42—44, 48 u. 49 und in dieser Rücksicht als Seligkeit gefaßt. Der Abschnitt betrifft eben damit die ewige Seligkeit aller Christen und entspricht demnach der Bedeutung dieses Sonntages, ebensowohl in ihrer Beziehung auf die Verstorbenen und deren Andenken als in ihrer Beziehung auf die Vollendung der Kirche.

3. Dieser Abschnitt setzt zwar die Belehrungen dieses Kapitels über die Auferstehung der Todten mit näheren Bestimmungen zu dem Schlußgedanken des vorangehenden Abschnittes fort, ist jedoch schon wegen der besondern Einleitung, mit der er gleich im Anfange den Hauptgedanken ausspricht, von dem Vorigen unabhängig. V. 51 drückt die Uebersetzung das μὲν hinter πάντες nicht aus. Der ganze mit πάντες beginnende Satz giebt genau genommen fol-

genden Sinn: „Wir werden alle nicht entschlafen.“ Das aber konnte Paulus und auch dann nicht sagen wollen, wenn er bei dem πάντες lediglich an die Christen seiner Zeit dachte. Es muß deshalb entweder eine Versetzung des οὐ angenommen und vermuthet werden, daß dieses bei πάντες stehen sollte, und auf dieser Vermuthung beruht Luthers Uebersetzung, oder man muß mit Billroth schon das erste πάντες mit ἀλλαγησόμεθα verbinden und das οὐ κοιμηθησόμεθα parenthetisch fassen, was den sehr passenden Sinn giebt: „Wir alle werden zwar nicht sterben — alle aber verwandelt werden“*). V. 54 hat die Uebersetzung ungenau „wird erfüllt werden“ statt „wird geschehen.“ V. 56 wird „der Stachel des Todes“ von einigen Auslegern als „Treibstachel,“ von Andern aber, denen de Wette beitritt, als „verderbliche Waffe“ verstanden, und diese Auffassung ist der Lehre des Apostels von der Sünde Römer 6 u. 7 angemessener.

Paulus spricht hier und zwar als Geheimniß die Behauptung aus, daß, wenn auch nicht alle entschlafen, doch alle verwandelt werden. V. 51 u. 52 begründet diese Behauptung dadurch, daß dieses Vergängliche unvergänglich und dieses Sterbliche unsterblich wird. V. 53 führt diesen Satz mit Anwendung von Schriftstellen damit näher aus, daß auch die Ursach aller Vergänglichkeit und Sterblichkeit, der Tod, durch Christum, der den Sieg gegeben, aufhören wird V. 54—57, und ermahnt am Schluß zur Festigkeit, insbesondre im Werke des Herrn V. 58. Auf diese Weise stehen alle Sätze dieses Abschnittes in engem Zusammenhange mit dem Hauptsatze V. 53. V. 58 geht die ganze Abhandlung über die Auferstehung sehr bestimmt zu Ende. Jene Lehre nun hat einen offenbar allgemeinen Werth. Auch wird die Verwandelung des Vergänglichen in das Unvergängliche hier V. 51, 52 u. 58 als Gegenstand der gemeinsamen Hoffnung aller Christen und zugleich V. 57 sehr bestimmt als die Wirkung der Erscheinung Christi und seines Werkes dargestellt, so daß dieser Abschnitt sehr bestimmt die ewige Seligkeit aller Gläubigen betrifft, mithin hier als Perikope seine angemessene Stellung findet.

4. Dieser Abschnitt schließt sich dem vorangehenden als Fortsetzung der apologetischen Schilderung des Wirkens des Apostels Paulus 4, 1—6 auch dem Ausdrucke nach an**). Der Anfangspunkt der Perikope bei V. 7 ist indeß durch die hier beginnende Erörterung über die Leiden des Apostels und durch die lockere Verbindung der Gedanken in diesem Theile des Briefes gesichert. V. 7 kann das sehr verschieden erklärte ὀστρακίνοις σκεύεσιν nicht anders als von dem fleischlich schwachen, dem Leiden unterworfenen, hinfälligen Leibe verstanden werden, wie de Wette erklärt. Das von Luther mit „sei“ treu übersetzte ᾖ giebt in seiner eigentlichen Bedeutung keinen rechten Sinn und muß für „sich zeige,“ „erscheine“ genommen werden. V. 8 hätte die Uebersetzung statt „uns ist bange, aber wir verzagen nicht“ nach de Wette besser „in zweifelhaften Lagen, aber nicht verzweifelt.“ V. 10 ist „das Offenbarwerden des Lebens Jesu an unserm Leibe“ sehr verschieden, von der Erlangung der Auferstehung und auch von der Rettung des Apostels aus seinen Leiden, verstanden worden. Besser bezieht de Wette die Worte auf eine unvertilgbare Geisteskraft des Apostels, in welcher sich die Lebenskraft offenbart, vermöge deren Christus auferstanden ist. V. 12 hat die Uebersetzung etwas zu stark „ist mächtig“ statt „sich

---

*) Meyer behauptet zwar, daß die Worte wirklich den angegebenen auffallenden Sinn haben, doch ist er dabei zu der Voraussetzung genöthigt, daß Paulus hier von sich selbst und der Gesammtheit derer, welche die Parusie noch erleben werden, spricht.

**) Das δὲ V. 7 bezieht sich auf den Gegensatz des erhebenden und ermuthigenden Inhalts V. 6 und der Leiden, zu deren Erwähnung der Apostel nun V. 8 ff. übergeht, und das θησαυρὸν τοῦτον auf die innere göttliche Erleuchtung V. 6.

wirksam erweist"*). V. 15 beruht die Uebersetzung „auf daß die überschwängliche Gnade durch vieler Danksagen Gott reichlich preise" auf der falschen Verbindung des διὰ τῶν πλειόνων mit dem folgenden τὴν εὐχαριςίαν. Jene Worte müssen mit πλεονάσασα verbunden werden. Auch legen die Worte „reichlich preise" in das περισσεύσῃ einen diesem Worte fremden Sinn. Den in dem Verse ausgedrückten Gedanken faßt de Wette richtiger in folgende Worte: „Denn das Alles um Euretwillen, damit die Gnade, weil sie sich reichlich erwiesen durch die Mehrern, die Danksagung vervielfältige durch die Ehre Gottes." V. 16 kann das διὸ nicht auf V. 15 bezogen werden, da dieser Vers von dem Hauptgedanken abschweift, sondern auf V. 13, so daß er auch dem δὲ im Anfange von V. 13 mit untergeordnet ist.

Paulus sagt demnach hier, daß er den Schatz der Erkenntniß Gottes in einem hinfälligen Gefäße trage, damit die ihm inwohnende Kraft als eine Kraft von Gott, nicht von sich selbst, erscheine V. 7, und schildert im Folgenden mit seinen Leiden und seinem Ertragen derselben V. 8 u. 9 das Zusammensein des hinfälligen Gefäßes und der Kraft Gottes in sich. Hiernach führt er zunächst die Darstellung seiner Leiden damit aus, daß er jederzeit dem Tode, den Christus erlitt, ausgesetzt sei, wegen Christi in den Tod gegeben werde, damit an seinem sterblichen Fleische das Leben Christi offenbar werde V. 10—12. Im Gegensatze zu diesen Leiden beschreibt er dann die in ihm bei denselben wirkende Kraft in und mit dem Glauben V. 13 als die Ueberzeugung, daß der, welcher Christum auferweckt habe, auch ihn mit den Lesern auferwecken werde V. 14, und sagt hierauf, nachdem er bemerkt hat, daß dieses Alles, sein Leiden wie seine Ertragung derselben, um seiner Leser willen geschehe V. 15, daß vermöge der Kraft des Glaubens sein innrer Mensch täglich erneuert werde, weil die immer nur augenblickliche und leichte Trübsal ihm eine ewige Wichtigkeit der Herrlichkeit bewirkt V. 16—18. Auf diese Weise stellt sich ein Zusammenhang der Sätze von V. 7—18 dar, welcher die angegebene Ausdehnung dieser Perikope fodert**). Im Folgenden tritt die Rücksicht auf die Leiden des Apostels, welche durch diesen ganzen Abschnitt hindurchgeht, ganz zurück. Vergl. über den Anfang des folgenden Abschnittes die Erörterung zu 5 in diesem §. Dieser ganze Abschnitt ist zwar seiner nächsten Absicht nach persönlich, doch hat außer dem Schluß V. 17 u. 18, der auch dem Ausdruck nach allgemein ist, der Anfang des Abschnittes in so fern einen allgemeinen Werth, als Paulus mit seinen Leiden und noch mehr mit der Art und Weise, in welcher er dieselben erträgt, allgemein christliche Erfahrungen darstellt. Die Darstellung der Leiden des Christen wird nun hier von der Darstellung der Kraft des Apostels in denselben bei weitem überwogen. Diese Kraft aber wird unmittelbar an das Leben und die Auferstehung Christi geknüpft V. 10 u. 11, und als Wirkung des Glaubens, insbesondere der

---

*) V. 13 bezieht de Wette die Worte τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίςεως nicht auf den Geist des Psalmisten sondern auf das κατὰ τὸ γεγραμμένον, so daß das ἐπίςευσα, διὸ ἐλάλησα selbst der Ausdruck des τὸ αὐτὸ πνεῦμα ist. Diese passendere Erklärung aber fodert eine andre Stellung der Worte als in Luthers Uebersetzung, nämlich „so glauben auch wir, weshalb wir auch reden."

**) Auch de Wette betrachtet diese Sätze als einen zusammengehörigen Abschnitt, wenn er gleich bei V. 13 u. 16 untergeordnete Abtheilungen annimmt. Jedenfalls hängt V. 13—18 schon wegen des V. 13 bestimmt bezeichneten Gegensatzes (δὲ) mit dem Vorangehenden unablöslich zusammen.

Ueberzeugung von der Auferstehung Christi und der Theilnahme an derselben V. 13 u. 14 dargestellt V. 14 u. 15, und es wird zuletzt die Erneuerung des inwendigen Menschen und die ewige Herrlichkeit selbst als eine freilich durch den Glauben an das Unsichtbare mitbedingte Wirkung der Leiden gefaßt. Auf diese Weise tritt die Auferstehung Christi, die einstige Auferweckung Aller V. 14 und die ewige, durch den Glauben schon hier beginnende Herrlichkeit in diesem Abschnitte so hervor, daß die Stellung desselben von dieser Vorstellung abhängt, vergl. §. 48. Die ewige Herrlichkeit und die Auferweckung der Gläubigen durch Gott entsprechen aber der Bedeutung dieses Sonntages, der ewigen Seligkeit Aller, so bestimmt, daß die Stellung dieser Perikope sich eben damit rechtfertigt.

5. Der erste Satz dieses Abschnittes „Wir wissen, daß, wenn unser irdisches Zelthaus zerbrochen sein wird, wir einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus, im Himmel" V. 1 verhält sich nicht zu 4, 18 sondern zu V. 17 als Grund. Das γὰρ steht deshalb dem Anfange eines neuen Abschnittes bei V. 1 um so weniger entgegen, als mit dem angegebenen Satze der Grundgedanke des Abschnittes hier ganz selbstständig ausgesprochen ist, und als Luther es in der Uebersetzung gradehin in „aber" verwandelt. Auch setzt Luther statt des Artikels τοῦ das Demonstrat. „dieser" und sagt „zerbrochen wird" statt „zerbrochen sein wird," welches Letztere richtiger ist, da der Aorist καταλυθῇ auf die Zukunft geht. Das ἔχομεν ist von einigen Exegeten als gleichzeitig mit dem καταλυθῇ, von andern, neuern dagegen wohl passender von der Gegenwart und damit als Ausdruck der bestimmten Gewißheit, mit welcher der Besitz des Baues von Gott gedacht wird, verstanden worden. V. 2 im Anfange ist die Uebersetzung ganz verfehlt, weil sie das hier für den Zusammenhang wichtige γὰρ übergeht und „über demselben" setzt statt „in diesem" (ἐν τούτῳ scil. σκήνει). V. 3 ist εἴγε dem unsichern εἴπερ vorzuziehen. Es kündigt eine bedingende Beschränkung des vorigen Satzes an. Das ἐνδυσάμενοι ist nach de Wette von dem ἐπενδύσασθαι V. 2 bestimmt zu unterscheiden, geht aber eben deshalb, weil jenes sich auf das künftige Leben bezieht, auf das gegenwärtige. Von dem gegenwärtigen Leben aber konnte es Paulus hier nur in demselben Sinne wie Römer 13, 14 brauchen. Es bezeichnet demnach im Gegensatze zu γυμνοί, was auf die Menschen ohne Glauben, ohne Christum geht, den Zustand, in welchen die Christen durch den Glauben und zwar dadurch kommen, daß sie Christum anziehen, seinen Geist, sein Leben in sich aufnehmen, so daß also Paulus mit V. 3 sagt: „wir werden mit einer ewigen Hütte überkleidet (ἐπενδύσασθαι) werden, wenn wir anders (bei unserm leiblichen Tode) mit Christo bekleidet (ἐνδυσάμενοι), nicht bloß (von ihm entblößt) erfunden werden." Luthers Uebersetzung läßt sich mit dieser Erklärung in Uebereinstimmung bringen*). V. 4 enthält denselben Gedanken wie V. 2 und knüpft mit dem γὰρ wieder an V. 1 an. V. 5 wird das αὐτὸ τοῦτο von Einigen falsch auf στενάζομεν, von de Wette besser auf das Verschlungenwerden des Sterblichen vom Leben, aber wohl noch sicherer auf das ἐπενδύσασθαι V. 4 bezogen. V. 9 ist das ἐκδημοῦντες mit „wallen" gewiß ungenau übersetzt. De Wette erklärt es durch Ergänzung von ἐκ τοῦ σώματος und hat dabei V. 8 für sich. Allein Meyers Erklärung, bei welcher gar nichts ergänzt wird und Paulus einfach sagt „wir mögen in der Heimath oder in der Fremde sein, d. h. wir mögen uns aufhalten, wo es sei" scheint passender, da beide Participien am einfachsten mit φιλοτι-

---

*) V. 3 erklären die Aelteren: siquidem corpore induti (in vivis) non nudi (mortui) erimus. Billroth erklärt „Wenn wir anders, als schon einmal Bekleidete, nicht nackt angetroffen werden," de Wette aber „Wenn nämlich auch wirklich bekleidet, wir nicht nacket (körperlos) werden erfunden werden, d. h. wie wir denn gewiß voraussetzen, daß jene himmlische Behausung auch ein Körper sein wird." Diese Erklärungen beruhen indeß alle auf unsichern Ergänzungen und führen überdieß auf einen für den Zusammenhang fast leeren und bedeutungslosen Gedanken.

μούμεθα verbunden werden, und das ἐκδημοῦντες nur in diesem Sinne zu diesem Worte paßt.

Paulus sagt hier, daß wir nach dem Tode dieses Leibes einen andern ewigen Bau von Gott haben, und begründet diese Behauptung zunächst mit dem Seufzen in dem gegenwärtigen Leibe und der Sehnsucht nach der Ueberkleidung mit dem himmlischen und zwar so, daß er diesen Grund mit der Bedingung des Ueberkleidetwerdens V. 3 wiederholt ausspricht V. 2 u. 4, dann aber auch mit einem andern Grunde, nämlich daß Gott uns zu der Ueberkleidung bereitet und uns das Pfand, den Geist, gegeben hat V. 5. Er zeigt nun hierauf, daß wir in jener Gewißheit V. 1 (οὖν V. 6) Muth haben, weil unser Wohnen im Leibe ein Wohnen in der Fremde ist V. 6—8, und daß wir uns eben in dieser Hoffnung bestreben dem Herrn wohlzugefallen, weil wir alle vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden müssen V. 9 u. 10. Mit V. 11 wendet sich Paulus wieder so bestimmt zur Darstellung seiner apostolischen Thätigkeit zurück und läßt den Gegenstand dieses Abschnittes so fallen, daß die Perikope bei V. 10 unbedenklich geschlossen werden kann. Ob Paulus nun mit diesen Sätzen seine eignen persönlichen Ueberzeugungen als solche ausspricht, oder ob er hier sich im Namen aller Christen redend denkt, also allgemein christliche Ueberzeugungen als solche ausdrückt, läßt sich schwerer mit Sicherheit bestimmen als an andern Stellen. Denn der Sinn der 1. Person Plur. schwankt hier auf eine ganz besondre Weise*). Doch berührt dieses Schwanken den Werth des Abschnittes als Perikope nicht, da auch diejenigen Gesinnungen und Hoffnungen, welche Paulus hier als seine persönlichen ausspricht, allen Christen gemein sind, der Abschnitt also, wenngleich in einigen Stellen der Form nach persönlich, dem Inhalte nach durchweg allgemein ist. Da nun der ganze Abschnitt den Grundgedanken V. 1 theils mit Gründen theils mit Beziehungen auf das Leben und Handeln ausführt, jener Grundgedanke aber mit dem künftigen, vollkommneren Leben und dem Leben bei Christo die ewige Seligkeit betrifft, so entspricht die Perikope mit ihrem ganzen Inhalte der Bedeutung dieses Sonntages.

6. Die Ermahnung V. 17 verhält sich zwar zu der V. 15, da der Apostel früher seine Gesinnungen dargelegt und entwickelt hat, wie eine nähere Bestimmung, ist aber im Ausdruck von dem Vorigen ganz unabhängig und für sich verständlich. Der Anfang dieser Perikope bei V. 17 ist demnach zulässig. Die Uebersetzuug „Folget mir" drückt die Auffoderung zur gemeinsamen Nachahmung des Paulus nur unvollständig aus. Den Ausdruck „Feinde des Kreuzes Christi" erklärt de Wette gewiß richtig durch die Rücksicht auf die Verläugnung Christi durch üppiges Leben. V. 19

*) Wegen des Zusammenhanges mit dem Vorigen scheint de Wette V. 1 mit Recht als Ausdruck der individuellen Ueberzeugung des Apostels anzusehen, und V. 2 u. 3 hat die erste Person Plur. unläugbar noch denselben Sinn wie V. 1. Allein V. 4 wird dieser Sinn durch den Zusatz οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει so erweitert, daß mit größerer Wahrscheinlichkeit an alle Christen gedacht wird, und auch das ἡμῖν V. 5 muß wegen des dort erwähnten Pfandes des Geistes auf alle Christen bezogen werden. Wogegen nun V. 6—8, wo Paulus auf das Leben und Handeln und zwar mit einem sichtbaren Rückblick auf seine oben 4, 8 u. 9 geschilderten Leiden zurückkommt, sich als Ausdruck seiner persönlichen Gesinnungen und Hoffnungen darstellt, an welche sich dann freilich wieder ein Satz mit der weitesten Fassung des „wir" (πάντας ἡμᾶς) anschließt.

hat die Uebersetzung falsch und unklar „und ihre Ehre zu Schanden wird" statt „und deren Ehre in ihrer Schande ist," d. h. die ihre Ehre in dem suchen, was ihre Schande ist. V. 20 hat die Uebersetzung „aber" statt „denn" und verdunkelt dadurch das Verhältniß des ganzen Satzes zum Vorigen. Auch steht hier „Wandel" falsch und unbestimmt für πολίτευμα. Dieß Wort ist sehr verschieden, nämlich bald Wandel bald Vaterland bald Staat endlich „Bürgerrecht" erklärt worden, was allein aber auch sehr gut paßt, in so fern die Christen Bürger des Reiches Gottes sind*). V. 21 hat die Uebersetzung falsch „verklären" statt „verwandeln" (μετασχηματίσει) und „nichtigen Leib" statt „Leib der Erniedrigung," wodurch der Gegensatz des δόξης mit dem vorangehenden ταπεινώσεως verwischt wird. Die Worte „daß er werde" beruhen auf einem unächten Zusatze. Auch der Schluß der Uebersetzung von V. 21 „nach der Wirkung, damit er kann auch alle Dinge ihm unterthänig machen" ist nicht richtig. De Wette übersetzt hier „Nach der Wirksamkeit, wodurch er vermag auch Alles sich zu unterwerfen."

Paulus ermahnt hier die Christen in Philippi mit einander ihm und denjenigen, die wir er wandeln, nachzuahmen V. 17, und giebt, nachdem er auf die Feinde des Kreuzes Christi und deren Wandel als Veranlassung dieser Ermahnung V. 18 u. 19 hingewiesen hat, als Grund derselben das himmlische Bürgerrecht der Christen und deren Erwartung des Herrn an V. 20, dessen Macht er mit der Verwandlung des Leibes und der Unterwerfung aller Dinge beschreibt V. 21. Aus dieser Schilderung leitet Paulus zum Schluß noch eine zweite Ermahnung, nämlich zur Beständigkeit 4, 1 her. Mit dieser an 3, 17—21 durch ὥστε geknüpften Ermahnung schließt die Perikope, vergl. §. 38, 3. Außer der Schilderung der Feinde des Kreuzes Christi, die sich vielleicht auf bestimmte Personen bezieht, aber zu jeder Zeit eine ausgedehnte Anwendung leidet, hat der ganze Abschnitt unbedingt allgemeinen Werth. Die Ermahnungen dieses Abschnittes selbst V. 17 u. 4, 1 kehren in den paulinischen Briefen häufig wieder, und die V. 17 ist der V. 15 ausgesprochenen sehr ähnlich. Dagegen ist die Darstellung des himmlischen Bürgerrechtes der Christen und der mit derselben verbundenen Hoffnung auf die Wiederkehr Christi und die Verwandelung des Leibes durch denselben in diesem Abschnitte auf eine so besondre Weise ausgeführt, daß die Stellung desselben als Perikope von dieser Darstellung abhängig gemacht werden muß, vergl. §. 48. Da nun die Hoffnung auf die Verwandelung des Leibes hier als Hoffnung auf Theilnahme an der Herrlichkeit Christi, und diese Theilnahme, indem sie lediglich an das Bürgerrecht der Christen im Himmel geknüpft wird, als eine allgemeine aller Christen dargestellt ist, so enthält dieser Abschnitt einen sehr angemessenen Ausdruck für die Hoffnung auf die ewige Seligkeit Aller und findet demnach hier seine angemessene Stellung.

7. Dieser Abschnitt gestattet eine selbstständige Auffassung, weil er den ganzen zweiten, ermahnenden Theil des Briefes eröffnet, wenngleich das συνηγέρθητε οὖν V. 1 an die 2, 12, 13 u. 20 ausgeführte Vergleichung anknüpft. V. 3 ist das ζωή sehr verschieden, von Einigen

---

*) Die erste jener Erklärungen entspricht dem Worte am wenigsten, die beiden folgenden sind dem Worte selbst schon angemessener, passen aber nicht in den Zusammenhang, da Paulus die Gesammtheit der Christen nicht füglich dem Lande oder dem Staate gleichsetzen konnte, und da er überdieß von derselben, auch wenn er sie „Staat" hätte nennen wollen, nicht sagen konnte, daß sie im Himmel ist. Meyer erklärt Staatswesen und bestreitet die Erklärung mit Bürgerrecht. Doch ist zwischen diesen beiden Erklärungen, zumal in Rücksicht des Zusammenhanges, in dem hier das Wort vorkommt, kein erheblicher Unterschied.

mit „Glückſeligkeit," von Andern mit „gloria," von noch Anderen mit „Auferſtehung," endlich von de Wette mit Neueren „von dem neuen Leben des Chriſten" erklärt worden, und dieſe Erklärung iſt nicht allein durch die Verbindung des ζωή mit ἀπεθάνετε ſondern auch durch das συνηγέρθητε V. 1 geſichert, da V. 1 denſelben Gedanken als Vorausſetzung der folgenden Ermahnung ausſpricht, den V. 3 als Grund derſelben angiebt. Auch das κέκρυπται iſt verſchieden gefaßt worden*). Eine ſichere Auslegung ergiebt ſich aus dem Gegenſatze zu φανερωθῇ V. 4. Denn das Offenbarwerden Chriſti umfaßt zweierlei, die vollſtändige Herſtellung der Herrlichkeit und Herrſchaft Chriſti und die Erſcheinung derſelben, und in Beziehung auf die Chriſten die vollſtändige Theilnahme derſelben an der Herrlichkeit Chriſti und der Erſcheinung derſelben. Das Verborgenſein des Lebens der Chriſten beſteht demnach auch in Beiden, in der Unvollſtändigkeit der Theilnahme der Chriſten an Chriſto und in der Unſichtbarkeit derſelben. V. 4 ſchaltet die Ueberſetzung ohne allen Grund „aber" ein, und ſetzt „euer Leben" ſtatt „unſer Leben" (ἡμῶν bei Griesbach).

Paulus fodert in dieſem Abſchnitte die Chriſten in Koloſſä auf das, was oben iſt, zu ſuchen und auf dieſes zu ſinnen, nicht auf das, was auf der Erde iſt V. 1 u. 2, und führt die Vorausſetzung dieſer Ermahnung (V. 1) als Grund für dieſelbe damit aus, daß ſeine Leſer geſtorben ſind und ein neues, mit Chriſto in Gott verborgenes Leben erlangt haben, welches, wenn Chriſtus offenbar geworden ſein wird, mit ihm in Herrlichkeit offenbar werden wird V. 3 u. 4. Auf dieſe eng zuſammenhängenden Sätze folgt eine andre, beſondere und beſtimmtere Ermahnung, welche zwar mit dieſer V. 5 durch οὖν verbunden, aber doch auch für ſich verſtändlich iſt. Die Ermahnung V. 1 u. 2 hat wie die Vorausſetzung V. 1 und der Grund V. 3 u. 4, mit welchem ſie verbunden iſt, einen ſicher allgemein chriſtlichen Werth. Der letztere iſt viel weiter ausgeführt als die Ermahnung ſelbſt. Mit der Ausführung dieſes Grundes ſtellt dieſe Perikope eben ſo die Aehnlichkeit des neuen Lebens der Chriſten mit der Auferſtehung Chriſti wie V. 4 ihre Theilnahme an der einſtigen Offenbarung der Herrlichkeit Chriſti dar, auf welche auch die Darſtellung des gegenwärtigen Lebens der Chriſten V. 3 ſich in ſo fern bezieht, als das Leben in Chriſto (ἡ ζωὴ ἡμῶν) als Bedingung der Theilnahme an der Herrlichkeit Chriſti gefaßt wird. Da auf dieſe Weiſe die Lehre von der einſtigen Theilnahme aller Chriſten an der Offenbarung Chriſti in Herrlichkeit, welche mit der allgemeinen, ewigen Seligkeit weſentlich zuſammenfällt, in dieſem Abſchnitte bei Weitem überwiegt, ſo fodert dieſe Perikope die ihr hiermit angewieſene Stellung.

8. Der Anfangspunkt dieſer Perikope iſt durch die Einleitungsformel unbedingt geſichert. V. 13 läßt die Ueberſetzung καί aus und ſollte lauten: „Wie auch die Uebrigen, welche keine Hoffnung haben." Es ſind hier Heiden und Juden gemeint. V. 14 erklären Einige das οὕτω durch „in einem ſolchen Zuſtande," Andre nehmen es nur für ein Zeichen des Nachſatzes, de Wette überſetzt es mit „eben ſo" und bemerkt, daß die vollſtändige Rede dieſe wäre:

---

*) De Wette bemerkt, daß es gewönhlich einſeitig auf die Anerkennung der Welt und falſch auf das eigne Bewußtſein bezogen wird, wie von Bengel, der hier bemerkt: neque Christum neque Christianos novit mundus ac ne Christiani quidem plane se ipsos. De Wette erklärt das Verborgenſein dadurch, daß das Leben der Chriſten innerlich iſt, und daß es des äußern Erfolges und Friedens, der äußern Glückſeligkeit entbehrt, während das weltliche Leben ſeines Zieles und Erfolges ziemlich ſicher iſt. Allein der letzte Gedanke iſt im Worte ſelbſt durchaus nicht angedeutet.

„so wird Gott, so wie er Christum auferweckt hat, eben die Entschlafenen durch Jesum Christum" rc.*). Es scheint hier eine Verschiebung der Sätze angenommen werden zu müssen, in die Paulus gerieth, weil er das εἰ voranstellte, während er sagen wollte: wie Christus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die Entschlafenen durch Christum erwecken; und wenn wir das Erste glauben, so können wir auch das Andre mit Zuversicht hoffen, haben also keinen Grund zur Traurigkeit (V. 13). Das διὰ τοῦ 'Ιησοῦ wird hier nach de Wette besser mit ἄξει als mit κοιμηθέντας verbunden, da es nicht für ἐν τῷ 'Ιησοῦ stehen kann. Christus ist hier als Werkzeug der Auferweckung und zugleich durch σὺν αὐτῷ als Begleiter der Auferweckten bezeichnet. V. 15 ist das ἐν λόγῳ κυρίου von Einigen von einem bestimmten Worte des Herren, von Andern von einer besonderen Offenbarung verstanden worden. Indeß scheint Beides nicht nöthig zu sein und die Formel nur den Werth einer Betheuerung zu haben. Das ἡμεῖς οἱ ζῶντες kann nicht von den Christen überhaupt verstanden werden, sondern geht auf die damals lebenden Christen. Die Worte „in der Zukunft des Herrn" stehen falsch statt „die wir überbleiben bis zur Zukunft des Herrn." V. 16 übersetzt de Wette statt „mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels" genauer „bei einem gegebenen Zeichen, bei der Stimme des Erzengels," und versteht letztere nicht als Ruf der Erweckung der Todten sondern als Aufruf der begleitenden Engel. V. 17 ist das εἰς ἀέρα bald „in den Himmel," bald durch die Luft," von de Wette mit „in die Luft" erklärt worden. Diese Worte bezeichnen lediglich die Richtung des Hinweggerücktwerdens, als nähere Bestimmung des „dem Herrn entgegen." Die Uebersetzung hat falsch „in der Luft" und eben so „bei dem Herrn" statt „mit dem Herrn."

Paulus sagt in diesem Abschnitt zur Beruhigung der Christen in Thessalonich, welche, wie sich aus diesem Abschnitte ergiebt, besorgten, daß die bereits Verstorbenen bei der Wiederkehr Christi nicht in sein Reich gelangen werden, daß Gott auch die bereits Entschlafenen durch Christum mit ihm führen wird V. 14, und daß er und diejenigen seiner Zeitgenossen, welche bei der Wiederkehr des Herrn noch leben, den dann bereits Entschlafenen nicht zuvorkommen werden V. 15, und stellt zur Begründung dieser Lehre den ganzen Hergang bei der Wiederkehr des Herren und zwar so dar, daß bei derselben die Todten in Christo zuerst auferstehen V. 16, und darauf die Ueberbleibenden dem Herrn in die Luft entgegengerückt werden V. 17. Er schließt dann mit einer Ermahnung seiner Leser sich eben mit dieser Belehrung zu trösten. Der durchgreifende Zusammenhang dieser Sätze leuchtet unmittelbar ein**). Die Ermahnung V. 18 bezeichnet sehr bestimmt einen Schluß, und die Rücksicht auf die Besorgniß der Thessalonicher, welche diesem Abschnitte zu Grunde liegt, verschwindet in der Fortsetzung der Erörterung über die Wiederkehr des Herrn. In so fern dieser Abschnitt diese Besorgniß berücksichtigt und die Meinung des Apostels, daß die Wiederkehr des Herrn noch zur Zeit seines Lebens erfolgen werde, ausdrückt, ist er partikulär und individuell. Allein die Lehren, daß Gott die Entschlafenen durch Jesum mit ihm führt V. 14, und daß Alle, die Entschlafenen wie die Ueberbleibenden, bei dem Herrn sein werden allezeit V. 17, haben allgemeinen Werth und unterscheiden sich von den partikulären Theilen des Abschnittes auch durch die eigentlicheren

*) Diese Erklärung des οὕτω giebt einen bessern Sinn als die übrigen; allein auch nach dieser Erklärung macht Paulus hier unsern Glauben (εἰ γὰρ πιςεύομεν), daß Christus starb und auferstand, zur Bedingung der Auferweckung der Todten, und das läßt sich nicht halten.

**) Die Grenzen der herkömmlichen Perikope sind hier durchaus richtig.

und klareren Ausdrücke. Da nun das Sein und Leben in und bei Christo wesentlich die ewige Seligkeit als Gegenstand christlicher Hoffnung ist, so entspricht diese Perikope der Bedeutung dieses Sonntages.

9. Den durch γὰρ angedeuteten Zusammenhang dieser Verse mit der vorangehenden Ermahnung vermuthen einige Ausleger in dem Gedanken, daß der Verf. selbst nicht mehr jenem Unwesen, welches er eben besprochen, wird entgegen treten können, und daß deshalb Andre und auch Timotheus ihn ersetzen müssen. Allein dieser Gedanke ist so wenig angedeutet, daß der Anfangspunkt der Perikope als solcher unbedenklich ist. V. 6 erklärt de Wette das schwierige „ich werde geopfert" σπένδομαι mit „ich werde als Trankopfer geweiht." Falsch ist die Uebersetzung des ἐφέςηκε mit „ist vorhanden" statt „stehet bevor." V. 7 steht eben so falsch „Einen guten Kampf" statt „den guten Kampf." V. 8 kann das λοιπὸν nicht „hinfort" sondern wie anderwärts nur „übrigens" bedeuten, und am Ende steht ungenau „lieb haben" statt „liebgewonnen haben."

Der Verf. sagt hier, daß er seinen nahen Tod erwarte V. 6, daß er den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, Glauben gehalten habe V. 7, und daß ihm die Krone der Gerechtigkeit bereit sei, welche der Herr an jenem Tage Allen geben werde, die seine Erscheinung liebgewonnen haben. Diese Sätze stehen durch ihren Inhalt in einem sehr engen Zusammenhange. Mit V. 9 aber beginnt wieder eine andre Ermahnung. Vergl. §. 39, 8. Der Anfang dieses Abschnittes ist zwar durchaus persönlich, allein die Grundzüge, mit welchen der Verf. V. 7 sein Leben schildert, kehren in dem Leben aller Christen wieder, und die Hoffnung, welche V. 8 ausdrückt, wird gradehin als eine allgemeine aller Christen ausgesprochen. Sie muß, eben weil sie auch dem Ausdrucke nach sich als allgemein darstellt, die Stellung dieser Perikope bestimmen. Da nun die Krone der Gerechtigkeit hier nicht, wie es von einigen Auslegern geschehen ist, von der Krone der gerechten Vergeltung verstanden werden kann, sondern die Krone bezeichnet, welche der gerechten Gesinnung und dem gerechten Leben gegeben wird, also die Seligkeit, zu welcher die Gerechten nach dem Tode gelangen, so stellt dieser Abschnitt mit seinen allgemeinen Bestandtheilen die Hoffnung auf die ewige Seligkeit der Gläubigen dar und fodert demnach die ihm hiermit angewiesene Stellung.

10. V. 9 verhält sich zum Vorigen eben so als Grund wie als Ergebniß und eignet sich deshalb ungeachtet des ἄρα zum Anfange der Perikope, vergl. §. 40, 2. V. 9 ist der schwierige Ausdruck σαββατισμὸς in demselben Sinne zu erklären wie der bereits V. 10 wiederkehrende κατάπαυσις. Luther überträgt auch beide auf gleiche Weise mit „Ruhe"*). Genauer und treuer als Luther übersetzt Bleek diesen Vers: „So bleibet also dem Volke Gottes eine Sabbatruhe." V. 10 übergeht die Uebersetzung das αὐτὸς und sollte heißen „der hat auch selbst Ruhe erlangt von seinen Werken wie Gott von den eignen." V. 11 hat die Uebersetzung ungenau

---

*) Da der Verf. im ganzen Abschnitte von der Ruhe Gottes spricht, so ist kein Zweifel, daß der Verf. auch hier an eine vom zeitlichen Leben unabhängige Ruhe also an die dem Volke Gottes bei Vollendung des Reiches Gottes bevorstehende ungestörte Glückseligkeit denkt, wie Bleek erklärt. Die folgenden Worte τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ können nicht schlechthin von den Israeliten verstanden werden, obgleich im Vorigen von diesen die Rede ist, weil der Verf. im Folgenden V. 11 aus dieser Behauptung sogleich eine an alle Christen gerichtete Ermahnung herleitet. Sie bezeichnen die Gesammtheit der Gläubigen oder, wie de Wette bemerkt, das Volk Gottes im idealen Sinne.

„jemand falle in dasselbe Exempel des Unglaubens“ statt „damit nicht jemand in demselben Beispiel des Unglaubens falle oder untergehe.“ V. 12 schwankt die Erklärung der Worte ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*). Der Sinn derselben ergiebt sich aus dem γὰρ, welches ihnen vorangeht. Dieses γὰρ kann nämlich hier nicht bloß fortschreitend sondern muß gradehin begründend verstanden werden, da eine Erläuterung oder nachträgliche Bemerkung zu V. 9—11 in V. 12 u. 13 gar nicht enthalten ist. Einen Grund für V. 9—11 enthält das Folgende aber, wenn bei dem Worte Gottes zwar an das verkündigte und geschriebene Wort Gottes aber mit der bestimmtesten Beziehung auf diejenigen Theile desselben oder diejenigen Stellen gedacht wird, aus welchen der Verf. seine Ermahnung V. 11, wennauch durch eine weitläuftige Demonstration, hergeleitet hat, und auf welche sich seine im ganzen größeren Abschnitte 3, 1—4, 13 durchgeführte Ermahnung (3, 1, in welcher die andern Ermahnungen dieses Abschnittes 3, 7 u. 8, 13 u. 4, 1 so wie 4, 11 mit begriffen sind) stützt, also an Ps. 95, 7, 8 u. 9 und an 4. Mos. 14, 21 und 32, 11**). Die Worte ἄχρι μερισμοῦ, welche von Einigen örtlich genommen worden sind, erklärt de Wette besser in Uebereinstimmung mit Luther's Uebersetzung „bis daß es theilet“ und bemerkt treffend zu der Theilung, daß sie nicht so viel als Zerstörung, noch weniger Erfüllung bedeutet sondern ein Bild des erweckten Bewußtseins oder Gewissens, welches auf dem Gegensatze der Wahrheit und des Irrthums, des Guten und des Bösen beruht, ist. Statt „Mark und Bein“ sollte die Uebersetzung hierauf „Fugen und Mark“ (ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν) haben. V. 13 ist das αὐτοῦ zwar von Einigen auf das Wort Gottes, auch auf Christum bezogen worden, doch liegt die Beziehung auf Gott, in welcher de Wette dieses Wort nimmt, näher. Die letzten Worte πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος, welche Luther mit „von dem reden wir“ übersetzt, werden von Bleek und de Wette, die das λόγος hier im weitesten Sinne von Verhältniß nehmen, richtiger erklärt „mit dem wir es zu thun haben.“

Der Verf. des Briefes sagt hier, daß dem Volke Gottes eine Sabbatruhe bleibt, und daß, wer einmal zur Ruhe Gottes eingegangen ist, auch Ruhe von seiner Arbeit erlangt hat, wie Gott von der seinigen V. 9 u. 10***), fodert hiernach auf mit Eifer nach jener Ruhe zu streben V. 11, und begründet diese Ermahnung dadurch, daß das Wort Gottes, im Allgemeinen und insbesondere in denjenigen Stellen, aus welchen er die Behauptung V. 9 und mit derselben die Ermahnung V. 11 entwickelt hat, wirksam, schneidend und richtend ist V. 12, wobei er noch hinzufügt, daß vor Gott kein Geschöpf verborgen, sondern Alles bloß und aufgedeckt ist. Bei V. 13 geht dieser Abschnitt mit dem größeren 3, 1—4, 13 zu Ende. Der Inhalt des Abschnittes hat

---

*) Sie sind von Aelteren vom hypostatischen Logos oder Christus, von Späteren von dem verkündigten und geschriebenen Worte Gottes und im letzteren Sinne wieder sehr verschieden gefaßt worden. Nach Schulz's Erklärung führt der Verf. hier fremde Worte an. De Wette bemerkt hier: das Wort Gottes ist hier nicht als Hypostase oder Person, auch nicht als Personification, aber auch nicht als ein gleichsam von Gott Abgelöstes sondern als dessen lebendige Kraft, ähnlich dem Geiste Gottes 3, 7, gedacht. Bleek erklärt das λόγος τοῦ θεοῦ hier von dem Worte als dem allezeit von Gott ausströmenden, dem, wodurch er die Welt erschaffen und wodurch er sie erhält.

**) Der Verf. bringt durch die Worte ζῶν γὰρ ὁ λόγος ff., nachdem er seine Ermahnungen durch jene Stellen begründet hat, diese selbst als Grund für die letzte Ermahnung noch einmal in Erinnerung, indem er zugleich die Bedeutung und die beweisende Kraft derselben mit den allgemeinen Eigenschaften des Wortes Gottes darthut. Daß er nun V. 12 hervorhebt, daß das Wort Gottes lebendig, wirksam, schneidend, richtend ist, entspricht seinen Bemerkungen über die Geschichte der Israeliten bei den angeführten Stellen sehr gut.

***) Der Verf. bemerkt dieß wohl nicht, wie Bleek sagt, um anzugeben, warum die Ruhe V. 9 als Sabbatruhe bezeichnet ist, sondern weil in der mosaischen Stelle, von der er ausgegangen ist, immer nur von Eingehen in die Ruhe Gottes, nicht vom Gelangen zur eignen Ruhe die Rede ist.

unläugbar durchweg allgemeinen Werth, nicht allein weil die Sabbatruhe V. 9 ein Gegenstand einer allgemeinen christlichen Hoffnung ist, sondern weil auch das Wort Gottes, welches V. 12 u. 13 beschrieben wird, für alle Christen gegeben ist. Indeß kann bei der Stellung dieses Abschnittes nur derjenige Theil in Betrachtung kommen, der sich auf die Ruhe des Volkes Gottes bezieht, weil V. 12 u. 13 nur die vorangehende Ermahnung begründet und überdieß in bestimmter Beziehung auf die besprochenen Stellen des alten Testaments steht, die selbst nicht mit in die Perikope aufgenommen werden können. Die Ruhe des Volkes Gottes ist nun, wie sich aus unsern Bemerkungen ergiebt, mit der ewigen Seligkeit, die hier offenbar als allgemeine aller Gläubigen gefaßt wird, so gleich, daß sie die dem Abschnitte hiermit angewiesene Stellung unbedingt begründet.

11. Kap. 2, 29 ist schon in der Griesbachschen Ausgabe durch einen Absatz vom Vorigen getrennt und mit dem Folgenden in einen bis 3, 18 fortgehenden Abschnitt verbunden. Auch de Wette setzt bei 2, 29 ab. Wir können demnach den Anfangspunkt dieser Perikope als exegetisch gesichert ansehen. Die Bestimmung des Endpunktes dieser Perikope und die Fassung ihres Inhaltes und ihrer Absicht ist jedoch von ihrem Verhältniß zum Ganzen des Briefes so abhängig, daß dasselbe hier einer genauen Erörterung um so mehr bedarf, als wir in der Bestimmung desselben de Wette'n keinesweges folgen können. De Wette giebt den Sinn von 2, 29 mit den Worten an: Gott ist gerecht, und wer Gerechtigkeit thut, ist Gottes Kind. Er findet es dabei auffallend, daß das Verhältniß des Satzes nicht das ist: *ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην* „da doch der Nachdruck des Gedankens darauf liegt, daß Niemand ein wahres Kind Gottes sein könne, der nicht gerecht sei," und sucht diese Schwierigkeit durch die Bemerkung zu beseitigen, „da der Apostel von dem Principe der Gerechtigkeit Gottes ausgeht, so muß der Begriff des *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* den der Kindschaft vermitteln." Den Sinn von 3, 1—3 drückt de Wette in folgenden Worten aus: Der hohe Beweis von Liebe, den uns Gott darin gegeben, daß wir Gottes Kinder heißen sollen, und die Hoffnung Gott einst ähnlich zu werden, muß zur Heiligung treiben. Die angegebene Bemerkung, mit der de Wette die nach seiner Auffassung auffallende Stellung und Fassung des Satzes 2, 29 beseitigen will, ermangelt der Klarheit. Seine Darstellung des Sinnes von 3, 1—3 stimmt mit den Worten des Johannes nicht genau überein, und de Wette selbst muß anerkennen, daß der Ablauf der Gedanken ein etwas anderer ist und einen Zwischengedanken einschließt. Ueberdieß ist nach de Wette's Auffassung von 2, 29 und 3, 1—3 gar nicht abzusehen, wie Johannes von dem in 2, 29 ausgesprochenen Satze auf den 3, 1—3 ausgeführten Gedanken kommt. Jene Auffassung des Sinnes dieser Sätze findet deshalb ihre einzige Stütze in der Art und Weise, wie de Wette das Verhältniß von 2, 29 zu dem Ganzen des Briefes und das Verhältniß der größeren Theile desselben zu dem Ganzen überhaupt ansieht. Nach seiner Ansicht zerfällt nämlich der Brief nach der Einleitung 1, 1—4 in drei Ermahnungen 1, 5 — 2, 28; 2, 29 — 4, 6 und 4, 7 — 5, 21, deren Zweck er im Allgemeinen damit angiebt, daß Johannes die Leser im Christenthume befestigen will ohne selbst die drei Ermahnungen genau zu unterscheiden, indem er vielmehr sagt, daß der Briefsteller das Thema seiner Ermahnung zweimal von Neuem aufnimmt und nach einem ziemlich gleichen Schema behandelt. Diese Auffassung des Planes des ganzen Briefes ist jedoch nicht haltbar, und zwar aus folgenden Gründen. Der Abschnitt, welchen de Wette als erste Ermahnung bezeichnet, beginnt keinesweges als Ermahnung, und die mit 2, 12 wirklich hervortretende Ermahnung ist von der vorangehenden Lehrentwickelung so bestimmt geschieden, daß sie nicht als eigentlicher Zweck des ganzen größeren Abschnittes angesehen werden kann, vielmehr die Belehrung als Hauptzweck erscheint. Auch in dem zweiten Hauptabschnitte de Wette's haben die Ermahnungen keinesweges das Uebergewicht, und der Anfang desselben mit dem vorliegenden Abschnitte kann

auch dann nicht als wirkliche Ermahnung angesehen werden, wenn man das γινώσκετε im Anfange dieses Abschnittes 2, 29 als Imperativ nimmt. Nur der dritte Abschnitt de Wette's beginnt mit einer wirklichen Ermahnung. Aber grade in diesem Abschnitte findet sich 5, 13 eine Aeußerung des Apostels über den Zweck seines Schreibens, welche an und für sich keineswegs geeignet ist de Wette's Auffassung desselben irgend wie zu rechtfertigen und auf eine ganz andre Bestimmung derselben hinleitet. De Wette bemerkt zu 5, 13 nur, daß dieser Vers die Gedankenreihe 5, 6—12 schließt, und daß er als Schluß des ganzen Briefes den Inhalt und Zweck desselben schlecht angeben würde, daß auch der Brief hier noch nicht beendigt sei.

Den Zweck seines ganzen Briefes giebt Johannes selbst 5, 13 mit den Worten an: „daß ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habt, die ihr glaubt an den Namen des Sohnes Gottes." Zwar schließt V. 13 noch nicht den ganzen Brief, und die Beziehung des ταῦτα auf alles Vorangehende kann eben deshalb bedenklich erscheinen. Allein es kann auch keineswegs an und für sich als unmöglich betrachtet werden, daß Johannes den Zweck seines Briefes angab, indem er beabsichtigte noch einige Sätze hinzuzufügen, und der Inhalt des Briefes selbst entspricht der Erklärung des Johannes 5, 13 über die Absicht seines Schreibens so genau, daß er den Werth, welchen wir dieser Erklärung beilegen, sichert und begründet. Denn Johannes geht in diesem Briefe nach einer einleitenden zwiefachen Darstellung des allgemeinen Inhalts der apostolischen Verkündigung Kap. 1, 1—4 (vergl. §. 88, 10) und 1, 5 — 2, 2 (vergl. §. 88, 11) allerdings sogleich zur Darlegung eines Kennzeichens, daß wir Gott erkannt haben und in Gemeinschaft mit ihm stehen, über 2, 3—11 (vergl. §. 88, 17) und stellt nach der Ausführung dieses ersten Kennzeichens 2, 3—3, 18 ein zweites dar 3, 19—5, 21. An die Darlegung der beiden Kennzeichen des Glaubens oder der Gemeinschaft mit Gott schließt sich der Inhalt aller bereits erörterten Theile des Briefes, wenngleich bald näher, bald entfernter an, und zwar in folgender Weise. Das erste Kennzeichen wird 2, 3—11 damit angegeben, daß wir Gottes Gebote halten, und zunächst mit Bemerkungen über das Bleiben in Gott und das Wissen von demselben und mit Folgerungen über die Liebe zu den Brüdern ausgeführt. Es werden an diese Entwickelung des ersten Kennzeichens der Gemeinschaft mit Gott sogleich zwei Warnungen geknüpft, eine vor der Liebe zur Welt 2, 12—17 (vergl. §. 94, 15) und eine andre vor den Antichristen 2, 18—28 (vergl. §. 96, 12). Es wird dann in dem vorliegenden Abschnitte die weitere Ausführung des ersten Kennzeichens begonnen, welche Kap. 3, 4—8 (vergl. 90, 18) mit dem negativen Beweise für die Sicherheit des ersten Kennzeichens „Wer die Sünde thut, ist nicht aus Gott geboren," und 3, 9—18, (vergl. 98, 7) mit Beziehung auf 2, 8—11 mit dem positiven fortsetzt, daß die Liebe beweist, daß wir aus Gott geboren sind. Das zweite Kennzeichen wird Kap. 3, 19 — 24 damit angegeben, daß wir Freudigkeit zu Gott haben, wenn unser Herz uns nicht verdammt, und als Grund dieser Freudigkeit angeführt, daß wir seine Gebote halten. Da nun hierbei der Glaube an den Sohn Gottes und die gegenseitige Liebe als die Gebote Gottes angegeben werden 3, 23, so wird nach einer Betrachtung des Geistes 4, 1—6 bestimmter nachgewiesen, daß wir Freudigkeit zu Gott haben, weil wir das Gebot der Liebe erfüllen oder weil wir lieben 4, 7—21, und dann daß wir Freudigkeit zu Gott haben, weil wir glauben 5, 1—17, worauf eine allgemeine Darstellung des allgemeinen und wesentlichen Inhalts des christlichen Bewußtseins überhaupt 5, 19—21 (§. 88, 12) den Brief beschließt.

Nach dieser unsrer Auffassung des Planes des ganzen Briefes beginnt bei 2, 29 zwar kein Hauptabschnitt, aber doch ein untergeordneter, nämlich die Ausführung des ersten Kennzeichens des Lebens in Gott (2, 3 — 11) nach den eingeschalteten Warnungen 2, 12—28*). Daß die Worte πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην den eigent-

*) Die Worte von 2, 29 könnten auf keine Weise als Ausführung jenes ersten Kennzeichens verstanden werden, wenn das δίκαιος auf Christum bezogen werden müßte, wie es von eini-

lichen Grundbegriff des Abschnittes bezeichnen, beweist schon die ganz entsprechende Formel, mit welcher V. 4 der folgende Abschnitt beginnt und das Gegentheil bezeichnet. An das Vorangehende schließen sich diese Worte in so fern an, als dort von dem Beobachten der Gebote Gottes die Rede ist Kap. 2, 3 ff. Denn mit der Gerechtigkeit bezeichnet Johannes hier dasselbe wie oben mit dem Beobachten der Gebote Gottes. Er nimmt also hier die oben 2, 3—11 begonnene Gedankenreihe nur mit veränderten Ausdrücken wieder auf, indem er statt „Wenn wir seine Gebote beobachten" sagt „Jeder, der die Gerechtigkeit thut." Es ergiebt sich hieraus, daß, weil diese Worte sowohl in Rücksicht des Vorangehenden als auch in Rücksicht auf V. 4 den Grundbegriff von V. 29 bezeichnen, die Sätze dieses Verses als verschoben angesehen werden können und in ihrer richtigen, durch den Zusammenhang gefoderten Stellung so folgen würden: „Jeder, der die Gerechtigkeit thut, ist aus Gott geboren, denn Gott ist gerecht. Wenn ihr nun wisset, daß Gott gerecht ist, so erkennet auch, sehet auch ein, daß, wer die Gerechtigkeit thut, aus Gott geboren ist." In dieser Stellung und Fassung enthält V. 29 in der That einen sehr klaren Beweis für die Sicherheit des ersten Kennzeichens der Gemeinschaft mit Gott Kap. 2, 3, nämlich den, daß Jeder, der Gottes Gebote hält oder gerecht ist, aus Gott geboren ist, weil eben Gott selbst gerecht ist. Dieser Beweis ist aber auch mit V. 29 vollendet, und Kap. 3, 1 wendet sich scheinbar ohne Beziehung auf denselben zu einem andern Gegenstande. Allein schon die Bestimmtheit, mit welcher 3, 4 einen Gegensatz zu dem πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην 2, 29 und damit einen neuen Ausgangspunkt bezeichnet, deutet auf einen Fortgang der Gedankenreihe bis 3, 3, also auf einen Zusammenhang von 3, 1—3 mit 2, 29*) hin. Dieser tritt in V. 2 u. 3 deutlicher hervor als in V. 1, und zwar V. 2 in den Worten „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden," V. 3 aber in der Erwähnung der Heiligung. Jene Worte limitiren nämlich die 2, 29 gebrauchten „Jeder, der die Gerechtigkeit thut," in so fern diese hier statt der obigen „Wenn wir seine Gebote beobachten" gebraucht sind und deuten an, daß die Gläubigen die Gerechtigkeit noch nicht vollständig thun, noch sündigen, so daß Johannes mit V. 2 zeigt, daß die Gläubigen, obgleich noch sündigend, doch schon jetzt Kinder Gottes sind, und daß von ihnen gilt, was 2, 29 gesagt ist, nämlich daß sie aus Gott geboren sind, und zwar deshalb, weil sie wissen, daß sie ihm einst ähnlich sein werden. Hiernach stellt sich folgender Zusammenhang der Sätze von 2, 29 bis 3, 3 dar, der ihre Verbindung in Eine Perikope fodert. Johannes führt den Beweis für seinen obigen Satz, daß wir in Gemeinschaft mit Gott stehen, wenn wir seine Gebote halten oder die Gerechtigkeit thun, damit, daß Gott selbst gerecht ist 2, 29. Er weist hierauf auf die Größe der Liebe hin, welche der Vater den Gläubigen damit gegeben hat, daß sie seine Kin=

---

gen Auslegern geschehen ist. Indeß ist es von Anderen auf Gott bezogen worden, und auch de Wette zieht diese allein dem Zusammenhange entsprechende Erklärung vor.

*) Kap. 3, 1 folgt die Uebersetzung der zweifelhaften Lesart ὑμᾶς statt ἡμᾶς. V. 2 ist das *αὐτῷ* und *αὐτὸν* mit Unrecht von Einigen auf Christum bezogen worden, da es dem ganzen Zusammenhange nach nur auf Gott gehen kann.

der heißen sollen 3, 1 und zeigt dann, daß die Gläubigen schon Kinder Gottes sind, obgleich ihre Gemeinschaft mit Gott noch nicht erschienen ist, weil sie wissen, daß ihre Gemeinschaft mit Gott einst erscheinen wird, sie ihm ähnlich sein und ihn sehen werden, wie er ist 3, 2. Zuletzt aber zeigt Johannes, daß die Christen, obgleich noch unvollkommen, doch durch diese Hoffnung immer vollkommner oder solche werden, welche die Gebote Gottes beobachten und aus Gott geboren sind V. 3. Der hiermit dargelegte Inhalt des Abschnittes hat augenscheinlich ganz allgemeinen Werth. Zu dem Hauptgedanken 2, 29 verhalten sich die folgenden Sätze 3, 1—3 nur wie nachträgliche Erörterungen. Allein der Hauptgedanke ist, wie wir nachgewiesen haben, durch Verschiebung der Sätze verdunkelt. Die nachträglichen Erörterungen gen aber, welche einen viel größeren Theil des Abschnittes einnehmen als die Ausführung des Hauptgedankens, sind durchaus klar, und betreffen, wenn nicht ausschließlich, doch größtentheils den künftigen vollkommneren Zustand der Gläubigen. Sie enthalten, wennauch mit wenigen doch durchaus deutlichen und bestimmten Ausdrücken, die nicht wie in den meisten Stellen ähnlichen Inhalts bildlich sondern eigentlich sind, wesentliche Bestimmungen dieses vollkommneren Zustandes, nämlich die, daß die Christen in demselben Gott ähnlich sein und ihn sehen werden, wie er ist. Auch stellt 3, 3 noch den Werth dieser Hoffnung für das Leben und Handeln der Christen dar. Die Darstellung des künftigen vollkommnern Zustandes der Christen muß demnach die Stellung dieses Abschnittes als Perikope leiten. §. 48. Sie entspricht der Bedeutung dieses Sonntages um so mehr, als die Seligkeit hier als Gesammtzustand aller Gläubigen gefaßt wird.

Uebersicht

der

in der vorliegenden Darstellung bestimmten Perikopen

mit Vergleichung

der herkömmlichen und einiger neuern Perikopenordnungen.

Diese Uebersicht hat den dreifachen Zweck die Stelle des Buches und mit derselben den Sonn- oder Festtag nachzuweisen, bei welchem jede in der vorliegenden Darstellung bestimmte Perikope in Betrachtung gezogen worden ist, ein zusammenhängendes Bild der Behandlung zu gewähren, welche das neue Testament in dieser Darstellung erfährt, und einen Blick auf das Verhältniß zu eröffnen, in welchem diese Darstellung zu der bisherigen Perikopenbildung steht.

Es werden deshalb alle in dieser Darstellung bestimmten Perikopen und zwar mit der Begrenzung, in welcher sie aufgenommen worden sind, mit einer fortgehenden Zählung in der Folge des Kanons aufgeführt, und es werden in einer folgenden Spalte die Sonn- und Festtage angegeben, denen die Perikopen in dieser Darstellung zugewiesen worden sind. Unter den Perikopen werden auch die ausgeschlossenen Abschnitte und zwar wie jene in der kanonischen Folge und mit der festgestellten Begrenzung aufgeführt und durch ihre Zählung in einer besondern Spalte als ausgeschlossene Abschnitte bezeichnet. In einer folgenden Spalte wird dann die Zahl des Theils und der Seite dieser Darstellung angegeben, auf welcher jeder der angegebenen Abschnitte des neuen Testaments und zwar eben so der aufgenommenen wie der ausgeschlossenen besprochen worden ist. Durch dieses Verfahren wird der erste und der zweite Zweck dieser Uebersicht zugleich erreicht. In Hinsicht des dritten wird in den folgenden Spalten angegeben, welche der vorn aufgeführten Abschnitte des neuen Testaments in der herkömmlichen Perikopenordnung, in der neueren weimarischen, sächsischen, badenschen, rheinpreußischen und in denjenigen Jahrgängen von Perikopen vorkommen, welche Ranke und Lisco*) entworfen und mitgetheilt haben.

---

*) Ersterer in der Schrift: „Kritische Zusammenstellung der innerhalb der evangel. Kirche Deutschlands eingeführten neuen Perikopenkreise mit einer Abhandlung über Mabillons gallikanisches Lectionar als Einleitung von Dr. Ernst Ranke. Berlin, 1850." Letzterer in „dem christlichen Kirchenjahre. Vierte Aufl. Berlin, 1852."

Alle in diesen Perikopenordnungen vorkommenden Abschnitte werden in den entsprechenden Spalten durch Angabe desjenigen Sonn- oder Festtags, für welchen sie in diesen Ordnungen zu Perikopen bestimmt sind, als in dieselben aufgenommen bezeichnet. Auch werden die Abweichungen der Begrenzung der in den verglichenen Perikopenordnungen vorkommenden Abschnitte von der Begrenzung der vorn aufgeführten nachgewiesen. Wenn einer der vorn aufgeführten Abschnitte in den verglichenen Ordnungen enger begrenzt ist, so wird diese Abweichnng durch Angabe seines ersten und letzten Verses nachgewiesen. Wenn in diesem Falle die übrigen Verse des vorn angeführten Abschnittes in einer der verglichenen Ordnungen für sich zur Perikope und zwar für einen andern Sonntag bestimmt sind als die ersten Verse des Abschnittes, so wird auch dieser Sonn- oder Festtag und der erste und letzte Vers des ihm zugewiesenen Theiles angegegeben. Wenn dagegen zwei oder mehre der vorn aufgeführten Abschnitte in einer der verglichenen Perikopenordnungen als Eine Perikope erscheinen, so wird die Zusammenfassung durch Klammern angedeutet. Die Uebereinstimmung der Begrenzung der verglichenen Perikopenordnungen mit der Begrenzung dieser Darstellung der Perikopen oder der vorn angegebenen Abschnitte wird mit *, die Uebereinstimmung der Begrenzung und der Stellung einer Perikope in den verglichenen Ordnungen mit der Begrenzung und Stellung, in welcher dieselbe Perikope in der vorliegenden Darstellung erscheint, wird mit ** bezeichnet. Da einige Gottesdienste, für welche die herkömmliche Ordnung noch Perikopen darbietet, bereits gänzlich abgestellt worden sind oder nur selten und an einzelnen Orten Statt finden, und da mit diesen Gottesdiensten zugleich auch die für sie bestimmten Perikopen außer dem kirchlichen Gebrauch gekommen sind, so werden in dieser Uebersicht diese Perikopen unter den herkömmlichen nicht mit angegeben, also die Perikopen für Marien-, Apostel- und ähnliche Feste des Kirchenjahres eben so übergangen wie die Perikopen der dritten Tage der drei hohen Feste. Dies ist um so eher zuläßig, als die herkömmliche Perikopenordnung selbst eine Verkürzung einer älteren ist, deren vollständige Bezeichnung weit über die Zeit der Reformation zurückführen und über den Zweck dieser Uebersicht hinausgehen würde. Die bereits angeführten neueren Perikopenbildungen setzen alle die herkömmliche wennauch in verschiedener Weise als Grundlage voraus, nämlich so, daß sie den beiden Jahrgängen derselben einen oder mehre Jahrgänge neuer Perikopen zur Seite stellen, daß jedoch während **Dr.** Nitzsch als Ordner der rheinpreußischen Perikopen und **Dr.** Ranke und **Dr.** Lisco sich jeder Abänderung an den herkömmlichen Perikopen selbst enthalten, die drei andern neuern Perikopenordnungen wennauch in verschiedenem Maaße die herkömmlichen Perikopen selbst abändern. Dabei lassen einige dieser Perikopenordnungen, indem sie alle den fortdauernden Gebrauch der herkömmlichen Perikopen anerkennen und mehre Jahrgänge von Perikopen darbieten, einzelne der herkömmlichen Perikopen auch in einem oder in mehrern ihrer neuen Jahrgänge hervortreten. Einige nehmen auch Perikopen aus dem alten Testamente auf und bilden entweder vollständige Jahrgänge aus denselben wie Nitzsch und Ranke, oder nehmen sie wie Lisco an geeigneten Stellen der übrigen Jahrgänge auf. Der Zweck dieser Ueber-

sicht erlaubt nun, in so fern dieselbe nicht sowohl eine vollständige Kenntniß der neuern Perikopenbildung gewähren, als eine Vergleichung der Art und Weise, wie in dieser Darstellung das neue Testament zum gottesdienstlichen Schriftgebrauch dargeboten wird, mit der Weise des gottesdienstlichen Schriftgebrauchs, den andre Perikopenordnungen herbeiführen, begründen soll, folgende Beschränkungen in Absicht der Anführung der in die letzteren aufgenommenen Perikopen. Die Perikopen, welche in den neuern Ordnungen aus dem alten Testamente gebildet werden, werden in dieser Uebersicht eben so wenig erwähnt wie die wenigen Abschnitte des alten Testaments, welche unter den herkömmlichen Perikopen vorkommen. Sie können hier keinen Raum finden, weil diese Uebersicht sich ganz dem neuen Testamente und der Folge seiner Abschnitte anschließt. Da diese Uebersicht so wenig wie die vorliegende Darstellung selbst die Apokalypsis mit umfassen kann, und da überdieß die herkömmliche Perikopenordnung wie die neueren nur wenige Perikopen aus derselben enthält, so werden auch die Perikopen aus der Apokalypsis hier nicht mit angegeben. Die herkömmlichen Perikopen werden, obgleich ihr Fortgebrauch bei den neuern Perikopenordnungen vorausgesetzt wird, doch nur einmal und zwar in der entsprechenden Spalte, aber nicht wiederholt und nicht bei den neuern Perikopenordnungen als Perikopen aufgeführt, da eben in dieser Hinsicht diese allgemeine Erwähnung der Anerkennung ihres fortgesetzten Gebrauchs genügt. Ebenso wenig scheint es nöthig diejenigen herkömmlichen Perikopen, welche von den neuern Ordnungen in ihre neuen Jahrgänge aufgenommen werden, bei diesen neuern Ordnungen als solche zu bezeichnen, da der Raum, den eine tabellarische Uebersicht darbietet, einmal nicht gestattet die verschiedenen Jahrgänge der neuern Perikopenordnungen bestimmt zu unterscheiden. Dagegen erscheint es dem Zweck dieser Darstellung entsprechend und für die Vergleichung unerlaßlich, daß diejenigen Perikopen, welche einige der neuern Ordnungen aus den herkömmlichen, aber mit Veränderung ihrer Begrenzung und ihrer Stellung aufnehmen, als Perikopen dieser Ordnungen, besonders und auch dann aufgeführt werden, wenn sie diese Perikopen mit den vorgenommenen Veränderungen im herkömmlichen und nicht in einem neugebildeten Jahrgange darbieten. Denn auch in diesem Falle zeigt sich an diesen Perikopen die bildende Hand der neuern Ordner, welche von den herkömmlichen Perikopen, die ohne alle Veränderung aufgenommen sind, wennauch in einzelnen Fällen aus innern, in den Perikopen selbst liegenden Gründen, doch in den meisten aus äußern, auf dem Herkommen ruhenden, zurückgehalten worden ist.

Die Vergleichung der neuern Perikopenbildung, welche diese Uebersicht zu dem angegebenen Zwecke und in der beschriebenen Weise darbietet, beruht größtentheils auf der soeben angeführten Schrift des Dr. Ernst Ranke, mit welcher dieser Schriftsteller den Verdiensten, welche er sich bereits durch sein in der Einleitung erwähntes Werk um die Geschichte der herkömmlichen Perikopen erworben, ein neues hinzugefügt hat. Der Verfasser, der auch dieses Verdienst Ranke's dankbar anerkennt, glaubt dessen Zusammenstellung der neuern Perikopenkreise um so mehr in der angegebenen Weise für seinen Zweck benutzen zu müssen, als diese Schrift erst erschien, als die vorliegende Darstellung bereits in der Reinschrift vollendet war und lediglich durch Abkürzungen zum Druck vorbereitet werden mußte, also eine anderweitige Berücksichtigung und die Einschaltung ver-

gleichender Bemerkungen in die Erläuterungen der Perikopen nicht mehr gestattete. Auch läßt der beschränkte Raum einer tabellarischen Uebersicht eine vollständige Vergleichung aller von Ranke zusammengestellten Perikopenordn. eben so wenig zu, als der Zweck derselben sie fodert. Ranke's Zusammenstellung umfaßt nämlich außer den bereits genannten Perikopenordnungen, welche von dem Kirchenregimente deutscher Länder bereits in Gebrauch gesetzt worden sind, der weimarschen, der badenschen und der sächsischen, noch die würtembergische, hamburgische, oberösterreichische, nassauische und braunschweigische, und fügt diesen in einem Anhange ein Verzeichniß von Veränderungen hinzu, welche in Hannover bereits im Jahre 1769 an den herkömmlichen Perikopen gemacht worden sind. Er läßt auf diese amtlich eingeführten Perikopenordnungen diejenige folgen, welche von dem Ober-Konsistorial-Rath Prof. Dr. Nitzsch für Rheinpreußen entworfen aber dort noch nicht amtlich eingeführt ist, und veröffentlicht dabei eine von ihm selbst entworfene Perikopenordnung. Diese von Ranke mitgetheilten Perikopenordnungen sind in Absicht ihres Umfangs und der Anzahl der Perikopen sehr verschieden. Sie halten durchgängig die Form von ganzen Jahrgängen für die Anordnung der Perikopen fest. Aber während die weimarsche den herkömmlichen, an wenigen Stellen veränderten Perikopen drei neue Jahrgänge, die badensche den an mehreren Stellen veränderten Evangelien einen neuen Jahrgang Evangelien zur Seite stellt und die herkömmlichen Episteln mit mehreren Veränderungen aufnimmt, stellt die sächsische Perikopenordnung den an einigen Stellen veränderten herkömmlichen Evangelien und Episteln einen dritten Jahrgang historischer Texte und einen vierten Jahrgang oder einen historisch-didaktischen Cyklus und diesen mit dreifachen Texten zur Seite. Die rheinpreußischen Perikopen enthalten unter Voraussetzung der unveränderten herkömmlichen außer dem bereits erwähnten Jahrgange alttestamentischer Texte zwei neutestamentische, einen aus den Evangelien und einen andern aus den Lehrschriften der Apostel. Ranke entwirft einen Jahrgang „vornehmste Stellen aus dem evangelischen Inhalt des neuen Testaments, soweit derselbe nicht schon für den alten Cyklus benutzt ist,“ ferner einen andern „vornehmste Stellen aus dem außerevangelischen Inhalt des neuen Testaments ausgewählt unter besonderer Rücksicht auf die im alten Cyklus versäumten Bücher,“ und dann zwei Jahrgänge Perikopen für den Nachmittagsgottesdienst, sämmtlich aus dem alten Testamente. Die reichhaltigste der von Ranke mitgetheilten Perikopenordnungen, die nassauische, bietet im Ganzen acht Jahrgänge dar. Diese Uebersicht der neuern Perikopenbildungen beruht hiernach, da sie sich auf die weimarschen, badenschen, sächsischen, rheinpreußischen und auf Ranke's Perikopen beschränkt, auf einer Auswahl aus dem von diesem Schriftsteller reichlich dargebotenen Stoffe. Diese Auswahl aber konnte, da sie einmal nothwendig war, nicht anders als in der angegebenen Weise getroffen werden. Denn von den von Ranke mitgetheilten in deutschen Ländern eingeführten Perikopenordnungen haben, wie Ranke selbst bemerkt, nur fünf, die weimarsche, die badensche, die sächsische, die österreichische und die nassauische mit den Perikopen der vorliegenden Darstellung den Zweck der Predigttexte gemein, während die übrigen Lesestücke zur feierlichen Vorlesung sein sollen. Von jenen fünf Perikopenordnungen müssen, da nicht alle berücksichtigt werden können, die drei ersten schon deshalb für diese Uebersicht gewählt werden, weil sie älter sind als die andern beiden und sich ihrer Entstehung nach den herkömmlichen Perikopen, mit welchen wir die neuere Perikopenbildung vergleichen, am nächsten anschließen. Mit diesen drei schon amtlich eingeführten Perikopenordnungen stellen wir die rheinpreußische und Ranke's Perikopenordnung zusammen, obgleich diese sich von der vorliegenden Darstellung dadurch unterscheiden, daß sie nicht wie diese zunächst Predigttexte sondern liturgische Schriftvorlesungen enthalten sollen. Die rheinpreußische Perikopenordnung fodert eine besondre Berücksichtigung schon wegen der hohen Bedeutung, welche die Wirksamkeit ihres Urhebers für die evangelische Theologie und für die Ausbildung der evangelischen Kirche gewonnen hat. Ranke's Entwurf einer neuen Perikopenordnung scheint wegen der tiefen und umfassenden Kenntniß der ursprünglichen Perikopenbildung und wegen des unermüdlichen Fleißes, mit welchem dieser Theolog der Geschichte der Perikopenordnungen hingegeben ist, in diese tabellarische Uebersicht aufgenommen werden

zu müssen. Während nun diese Uebersicht nur eine Auswahl aus dem von Ranke in der oben genannten Schrift reichlich dargebotenen Stoffe trifft und diesen keinesweges ganz umfaßt, geht sie nach einer andern Seite über denselben hinaus, indem sie die von Lisco entworfenen neuen Jahrgänge von Perikopen mit berücksichtigt. Lisco's Bearbeitung der herkömmlichen Perikopen in seinem „christlichen Kirchenjahre" hat eine so große Verbreitung gewonnen und giebt, auch abgesehen von der Voraussetzung, von welcher er bei jener ausgeht, seinen Leistungen für eine fortgesetzte Perikopenbildung eine so hohe Bedeutung, daß dieselben in dieser Uebersicht um so weniger übergangen werden können, als sie, wie es scheint, die Absicht zunächst Predigttexte darzubieten mit der vorliegenden Darstellung gemein haben, und als der Grund, aus welchem Ranke in seiner Zusammenstellung der neuern Perikopenordnungen Lisco's und Suckow's Entwürfe übergeht, nämlich daß dieselben noch nirgends kirchenregimentlich eingeführt sind, für denjenigen Gesichtspunkt, unter welchem die Aufgabe der Perikopenbildung in dieser ganzen Darstellung gefaßt wird, keine Bedeutung hat. Hiernach bietet diese Uebersicht eine Vergleichung der vorliegenden Darstellung der Perikopen mit der bisherigen Perikopenbildung in so fern dar, als sie der Auswahl aus den von Ranke zusammengestellten Perikopen die herkömmlichen voranstellt und die von Lisco entworfenen folgen läßt.

Der Blick auf das Verhältniß dieser Darstellung der Perikopen zu der bisherigen Perikopenbildung, welchen die folgende Uebersicht eröffnet, zeigt nicht allein, daß in neuerer Zeit bereits vielfach und in verschiedener Weise Perikopen gebildet worden sind, sondern auch, daß die Aufgabe der Perikopenbildung selbst noch in sehr verschiedener Weise gefaßt wird. Diese Uebersicht ist deshalb eben so geeignet das Urtheil über die Lösung dieser Aufgabe in der vorliegenden Darstellung zu leiten als diejenige Auffassung der Aufgabe der Perikopenbildung, auf welcher diese Darstellung beruht, zu unterstützen. Denn die folgende Uebersicht beweist, daß diese Darstellung der Perikopen, ob sie gleich von vorn herein von den herkömmlichen Perikopen unabhängig und in dieser Hinsicht von der neuern Perikopenbildung verschieden ist, doch mit derselben in anderer Hinsicht oft gegen die herkömmlichen Perikopen übereinstimmt. Sie enthält mit dieser Uebereinstimmung zunächst neue Gründe gegen die Meinung derjenigen, welche den ausschließlichen und unveränderten Gebrauch der herkömmlichen Perikopen wollen, also die Aufgabe einer fortgesetzten Perikopenbildung gar nicht anerkennen. Sie bietet ferner denjenigen, welche bereits von der Unzulänglichkeit der herkömmlichen Perikopen überzeugt sind, neue Gründe für diese ihre Ueberzeugung dar und erleichtert den Uebergang von dem Gebrauche der herkömmlichen Perikopen zu dem einer neuern Ordnung oder von dieser zu der vorliegenden. Sie enthält endlich den sichersten und vollständigsten Beweis für die Voraussetzung der vorliegenden Darstellung (vergl. §. 4, 2), daß die neuere Perikopenbildung, ob sie gleich mit einer größeren Umsicht und einem ungleich tieferen Schriftverständniß verfährt als die ältere, doch eben durch ihre grundsätzlich festgehaltene Abhängigkeit von jener verhindert wird das Ziel eines unbeschränkten, dem kirchlichen Leben wie dem Sinne der Perikopen entsprechenden Schriftgebrauchs im öffentlichen Gottesdienste zu erreichen.

Evangelium des Matthäus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
	1	1—17		1	I.	126		
1.	1	18—25	Weihnachten.		II.	37		
2.	2	1—12	S. n. Weihnacht.		II.	46	Fest Epiph.*	Fest Epiphanias 1—15.
3.	2	13—23	S. n. Weihnacht.		II.	48	S. n. Neujahr.*	1. S. n. Epiph. 16—23.
4.	3	1— 6	2. S. d. Advent.		II.	14		
5.	3	7—10	3. S. d. Advent.		II.	23		} 2. S. d. Advents. (4.–6.)
6.	3	11 u. 12	4. S. d. Advent.		II.	30		
7.	3	13—17	Fest Epiphanias.		II.	50		2. S. n. Epiph.*
	4	1—11		2	I.	127	Invocavit *	
8.	4	12—17	2. S. n. Epiph.		II.	56		
9.	4	18—22	1. S. n. Epiph.		II.	53		3. S. n. Epiph. 12—22.
10.	4	23—25	2. S. n. Epiph.		II.	58		
11.	5	1—12	3. S. n. Epiph.		II.	62		
12.	5	13—16	Septuagesimä.		II.	90		23. S. n. Trin.*
13.	5	17—20	4. S. n. Epiph.		II.	70		
14.	5	21—26	9. S. n. Trinit.		II.	296	6. S. n. Trinit. 20—26.	
15.	5	27—30	6. S. n. Trinit.		II.	267		
16.	5	31 u. 32	14. S. n. Trinit.		II.	327		
17.	5	33—37	7. S. n. Trinit.		II.	276		17. S. n. Trin.*
18.	5	38—42	9. S. n. Trinit.		II.	297		18. S. n. Trinit. 38—41.
19.	5	43—48	9. S. n. Trinit.		II.	297		9. S. n. Trin.**

Evangelium des Matthäus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
		1. Weihnachten.*		1. Weihnachten.*
				2. Weihnachten.*
2. S. d. Advents.	2. S. d. Advents.	4. Adv.-Sonnt.	S. n. Neujahr.	
4. S. n. Weihn.*	1. S. n. Epiph.*	S. n. Weihn.*	Fest Epiph.**	S. n. Neujahr.*
5. S. n. Weihn.*	2.S.n.Ep.1—12.			
			3. S. n. Epiph.*	
7. S. n. Trinit.*	6. S. n. Trinit.*		1. S. n. Trinit.*	3. S. n. Epiph.**
	3. S. n. Trinit.*		2. S. n. Trinit.*	4. S. n. Epiph. 13—19
8. S. n. Trinit. 17- 26.	2. S. d. Advents 17—19.		3. S. n. Trinit. 17—19.	
	20. S. n. Trinit.*		4. S. n. Trinit. 28—30.	
11.S. n. Trinit.*			5. S. n. Trinit.*	

Evangelium des Matthäus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte.		Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches.		Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
	Kap.	Vers.			Theil.	Seite.		
20.	6	1—4	3. S. n. Epiph.		II.	63		15. S. n. Trin. *
21.	6	5—15	4. S. n. Epiph.		II.	71		
22.	6	16—18	19. S. n. Trinit.		II.	372		1. S. n. Trinit. 10—21.
23.	6	19—21	5. S. n. Trinit.		II.	258		
24.	6	22 u. 23	2. S. n. Trinit.		II.	219		
25.	6	24—34	5. S. n. Trinit.		II.	259	15. S. n. Trin. *	
26.	7	1— 5	8. S. n. Trinit.		II.	284		
27.	7	6	25. S. n. Trinit.		II.	436		
28.	7	7—11	19. S. n. Trinit.		II.	372		
29.	7	12	7. S. n. Trinit.		II.	276		7. S. n. Trinit. **
30.	7	13 u. 14	1. S. n. Trinit.		II.	201		
31.	7	15—23	3. S. n. Epiph.		II.	64	8. S. n. Trin. *	
32.	7	24—29	4. S. n. Epiph.		II.	72		
33.	8	1— 4	5. S. n. Epiph.		II.	78	} 3. S. n. Epiph.	
34.	8	5—13	5. S. n. Epiph.		II.	78	}	
35.	8	14—17	2. S. n. Epiph.		II.	57		
36.	8	18—22	1. S. n. Epiph.		II.	53		4. S. n. Epiph. 18—20.
37.	8	23—27	Septuagesimä.		II.	92	4. S. n. Epiph. *	
38.	8	28—34	5. S. n. Epiph.		II.	79		
39.	9	1— 8	6. S. n. Epiph.		II.	84	19. S. n. Trin. *	
40.	9	9—13	1. S. n. Epiph.		II.	55		14. S. n. Trinit. *

Evangelium des Matthäus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	7. S. n. Trinit. 1—8.		6. S. n. Trinit. 1—6.	
			7. S. n. Trinit. 7—13.	
			8. S. n. Trinit. 19—23.	
	8. S. n. Trinit. *			
	5. S. n. Trinit. *			
	Rogate. *			
9. S. n. Trinit. 15—27.				
	4. S. n. Trinit. 24—27.		9. S. n. Trinit. *	5. S. n. Epiph. *
	3. S. n. Epiph. *			
7. S. n. Weihn. *				
	8. S. n. Trinit. *			

Evangelium des Matthäus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarische Perikopen.
41.	9	14—17	19. S. n. Trinit.		II.	373		Septuagesimä.*
42.	9	18—26	5. S. n. Epiph.		II.	80	24. S. n. Trin. *	
43.	9	27—31	5. S. n. Epiph.		II.	80		
44.	9	32—34	6. S. n. Epiph.		II.	86		
45.	9	35—38	Septuagesimä.		II.	92		Miseri. Dom. 36—10, 10.
46.	10	1—15	Sexagesimä.		II.	95		Jubilate. 11—15.
47.	10	16—31	Septuagesimä.		II.	92		Cantate 16—25; 19. n. Tr. 28—31.
48.	10	32—42	Sexagesimä.		II.	95		18. n. Tr. 32 u. 33; Rogate 34—42.
49.	11	1—19	Quinquagesimä.		II.	101	3. S. d. Advents 2—10.	Oculi 16—19.
50.	11	20—24	Invocavit.		II.	107		Reminiscere. *
51.	11	25—30	1. S. d. Advent.		II.	7		
52.	12	1— 8	Septuagesimä.		II.	90		
53.	12	9—14	6. S. n. Epiph.		II.	85		3. S. n. Epiph. 1—7.
54.	12	15—21	5. S. n. Epiph.		II.	81		5. S. n. Epiph. 14—21.
55.	12	22—32	6. S. n. Epiph.		II.	86		
56.	12	33—45	Reminiscere.		II.	114		
57.	12	46—50	13. S. n. Trinit.		II.	322		Quinquagesimä.*
58.	13	1—23	18. S. n. Trinit.		II.	364		
59.	13	24—30	26. S. n. Trinit.		II.	446	5. S. n. Ep. *	
60.	13	31 u. 32	25. S. n. Trinit.		II.	437		
61.	13	33	24. S. n. Trinit.		II.	421		

Evangelium des Matthäus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Visco's Perikopen.
	5. S. n. Epiph. *			
4. S. d. Advents 2—10.	14. S. n. Trinit. 16—19.			Invocavit 11—19.
			Bußtag. *	
10. S. n. Trinit.*	15. S. n. Trinit.*		6. S. n. Epiph. *	6. S. n. Epiph.
	23. S. n. Trinit. 41—44.			
4. S. n. Weihn. *	21. S. n. Trinit.*			2. S. n. Trinit. 38—50.
21. S. n. Trinit. *	12. S. n. Trinit.*			
				3. S. n. Trinit. 31—35.

Evangelium des Matthäus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarische Perikopen.
62.	13	34—43	26. S. n. Trinit.		II.	446		6. S. n. Epiph. 34 u. 35.
63.	13	44—46	Fest Trinitatis.		II.	192		
64.	13	47—50	26. S. n. Trinit.		II.	446		
65.	13	51 u. 52	Septuagesimä.		II.	91		
66.	13	53—58	Invocavit.		II.	106		1. S. n. Epiph. *
	14	1—12		3	I.	127		
67.	14	13—21	2. S. n. Epiph.		II.	61		
68.	14	22—36	Septuagesimä.		II.	93		
69.	15	1—20	Reminiscere.		II.	115		21. n. Tr. 1—6; 8. n. Tr. 10—20.
70.	15	21—28	5. S. n. Epiph.		II.	81	Reminiscere. *	
71.	15	29—31	5. S. n. Epiph.		II.	81		
	15	32—39		4	I.	128		
72.	16	1— 4	Reminiscere.		II.	115		Judica. *
73.	16	5—12	Sexagesimä.		II.	95		
74.	16	13—20	Sexagesimä.		II.	96		13. S. n. Trinit. *
75.	16	21—28	Quinquagesimä.		II.	102		Invocav. 21—23.
	17	1—13		5	I.	128	6. S. n. Ep. 1-9.	
76.	17	14—21	Sexagesimä.		II.	96		
77.	17	22 u. 23	Quinquagesimä.		II.	102		
	17	24—27		6	I.	129		23. S. n. Trinit. *
78.	18	1— 7	13. S. n. Trinit.		II.	322		

Evangelium des Matthäus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
				4. S. n. Trinit. *
	25. S. n. Trinit.*			23. S. n. Trinit.
5. S. n. Trinit. *				
			Sylvester 1—12.	
6. S. n. Trinit. *	7. S. n. Trinit. 15—19.		Septuagesimä. *	
	Neujahr 24—26.			
8.S.n.Weihn.1-9.			Sexagesim. 1—9.	
19. S. n. Trinit. 1—5.	Miseric. Dom. 1—7.			

Evangelium des Matthäus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
79.	18	8 u. 9	6. S. n. Trinit.		II.	276		
80.	18	10—14	13. S. n. Trinit.		II.	323		
81.	18	15—18	15. S. n. Trinit.		II.	332		11. S. n. Trinit. 15—17.
82.	18	19 u. 20	19. S. n. Trinit.		II.	373		
83.	18	21—35	9. S. n. Trinit.		II.	297	22. S. n. Trinit. 23—35.	
84.	19	1—12	14. S. n. Trinit.		II.	327		
85.	19	13—15	13. S. n. Trinit.		II.	324		
86.	19	16—30	Sexagesimä.		II.	97		2. S. n. Tr. 16-24; 6. S. n. Ep. 27-29.
87.	20	1—16	26. S. n. Trinit.		II.	446	Septuagesimä.	
88.	20	17—19	Quinquagesimä.		II.	103		
89.	20	20—28	Sexagesimä.		II.	98		Invocavit. 25—28.
90.	20	29—34	5. S. n. Epiph.		II.	82		
91.	21	1—11	Oculi.		II.	122	1. Adv. u. Palm.	Oculi 10—17.
92.	21	12 u. 13	2. S. n. Epiph.		II.	59		
93.	21	14—16	Oculi.		II.	124		
	21	17—22		7	I.	130		
94.	21	23—27	Lätare.		II.	125		
95.	21	28—32	Lätare.		II.	126		
96.	21	33—46	Lätare.		II.	126		Palm. 33—44 u. Sexages. 45 u. 46.
97.	22	1—14	1. S. d. Advents.		II.	8	20. S. n. Trinit. *	
98.	22	15—22	11. S. n. Trinit.		II.	308	23. S. n. Trinit. *	

Evangelium des Matthäus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
5. S. n. Trinit. 6—11.				
	Miseric. Dom. *			
			Kirchweih. 18—20.	
	20. S. n. Trinit. 3—8.			18. S. n. Trinit.*
				19. S. n. Trinit. 16—26.
Invocavit. 17—23.				
	24. S. n. Trinit. 20—23.			
	22. S. n. Trinit. 28—31.			22. S. n. Trinit.*
23. S. n. Trinit.*				

Evangelium des Matthäus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
99.	22	23—33	27. S. n. Trinit.		II.	453		
100.	22	34—40	3. S. n. Trinit.		II.	232	18. S. n. Trinit.	•
101.	22	41—46	Lätare.		II.	127		
102.	23	1—12	Lätare.		II.	127		Judica 1—22.
103.	23	13—28	Lätare.		II.	129		20. S. n. Trinit. *
104.	23	29—36	Lätare.		II.	129	Stephanus. 34—39.	Palmarum. 29—39.
105.	23	37—39	Invocavit.		II.	108		
106.	24	1—14	Judica.		II.	131		
107.	24	15—28	Quasimodogen.		II.	160	25. S. n. Trinit. *	
108.	24	29—36	Miseric. Dom.		II.	165		
109.	24	37—44	Jubilate.		II.	168		25. S. n. Trinit. 36—44.
110.	24	45—51	Cantate.		II.	171		
111.	25	1—13	Cantate.		II.	172	27. S. n. Trinit. *	
112.	25	14—30	Rogate.		II.	175		26. S. n. Trinit. *
113.	25	31—46	26. S. n. Trinit.		II.	448	26. S. n. Trinit. **	
114.	26	1—5	Lätare.		II.	130		
115.	26	6—13	Oculi.		II.	122		
116.	26	14—16	Lätare.		II.	130		
117.	26	17—25	Judica.		II.	132		Gründonnerstag 17—30.
118.	26	26—29	Palmarum.		II.	137		
119.	26	30—35	Judica.		II.	133		

Evangelium des Matthäus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	22. S. n. Trinit. 27 u. 28.			
25. S. n. Trinit. 34–39.				
				23. S. n. Trinit.*
25. S. n. Trinit. 15–22.				
	27. S. n. Trinit. 43–51.			24. S. n. Trinit. 37–51.
24. S. n. Trinit.*	21. S. n. Trinit.*			
12. S. n. Trinit.*	S. n. Weihn.*			24. S. n. Trinit.*
	24. S. n. Trinit.*		27. S. n. Trinit.*	
	Gründonnerstag. 26–28.			Gründonnerst.*

Evangelium des Matthäus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
120.	26	36—46	Palmarum.		II.	138		
121.	26	47—50	1. Paſſ.-Woche.		II.	143		
122.	26	51—54	1. Paſſ.-Woche.		II.	144		
123.	26	55 u.56	1. Paſſ.-Woche.		II.	144		
124.	26	57—68	2. Paſſ.-Woche.		II.	144		Reminiscere. *
125.	26	69—75	2. Paſſ.-Woche.		II.	145		
126.	27	1—10	3. Paſſ.-Woche.		II.	146		
127.	27	11—14	3. Paſſ.-Woche.		II.	147		Lätare 11—31.
128.	27	15—23	4. Paſſ.-Woche.		II.	148		
129.	27	24—31	5. Paſſ.-Woche.		II.	149		
130.	27	32	5. Paſſ.-Woche.		II.	149		
131.	27	33—38	Charfreitag.		II.	150		
132.	27	39—44	Charfreitag.		II.	151		
133.	27	45—56	Charfreitag.		II.	152		
134.	27	57—66	Charfreitag.		II.	154		
135.	28	1—15	Oſtern.		II.	155		Quaſim. 11—18, Oſtern 1-7; 8-10.
136.	28	16—20	Rogate.		II.	175		

Evangelium des Matthäus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
				Quinquagesimä. *
				Invocavit. *
				Reminiscere. *
				Oculi. 1—11.
				Lätare 12—26.
			Charfreitag 33—54.	
				Palmarum 38—49.
				Charfreitag 50—66.
	1. Ostertag 1—10.		1. Ostertag 1—10.	1. Ostertag 1—10.
		Fest Trinitatis. *	Fest Trinitatis 18—20.	Fest Trinitatis. *

Evangelium des Matthäus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
137.	1	1—6	2. S. d. Advents.		II.	14		
138.	1	7 u. 8	4. S. d. Advents.		II.	30		
139.	1	9—11	Fest Epiph.		II.	53		
	1	12 u. 13		8	I.	127		
140.	1	14 u. 15	2. S. n. Epiph.		II.	56		
141.	1	16—20	1. S. n. Epiph.		II.	53		
142.	1	21—28	2. S. n. Epiph.		II.	57		
143.	1	29—34	2. S. n. Epiph.		II.	58		
144.	1	35—39	2. S. n. Epiph.		II.	58		
145.	1	40—45	5. S. n. Epiph.		II.	78		
146.	2	1—12	6. S. n. Epiph.		II.	84		
147.	2	13—17	1. S. n. Epiph.		II.	55		
148.	2	18—22	19. S. n. Trinit.		II.	373		
149.	2	23—28	Septuagesimä.		II.	90		
150.	3	1—6	6. S. n. Epiph.		II.	85		Sexagesimä 1—8.
151.	3	7—12	5. S. n. Epiph.		II.	81		
152.	3	13—19	Septuagesimä.		II.	91		
153.	3	20—30	6. S. n. Epiph.		II.	86		Septuagesimä.
154.	3	31—35	13. S. n. Trinit.		II.	322		
155.	4	1—20	18. S. n. Trinit.		II.	364		
156.	4	21—25	Septuagesimä.		II.	91		

Evangelium des Markus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
		Fest Epiphanias 14—22.		
		Invocavit.		

Evangelium des Markus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
157.	4	26—29	24. S. n. Trinit.		II.	421		4. S. n. Trinit. 26—32.
158.	4	30—34	25. S. n. Trinit.		II.	437		
159.	4	35—41	Septuagesimä.		II.	92		
160.	5	1—20	5. S. n. Epiph.		II.	79		
161.	5	21—43	5. S. n. Epiph.		II.	80		
162.	6	1—6	Invocavit.		II.	106		
163.	6	7—11	Sexagesimä.		II.	95		
164.	6	12 u. 13	Sexagesimä.		II.	95		
	6	14—29		9	I.	127		4. S. d. Advents 17—24.
165.	6	30—44	2. S. n. Epiph.		II.	61		
166.	6	45—56	Septuagesimä.		II.	93		
167.	7	1—23	Reminiscere.		II.	115		7. S. n. Trinit. 1—8.
168.	7	24—30	5. S. n. Epiph.		II.	81		
169.	7	31	5. S. n. Epiph.		II.	81		
170.	7	32—37	5. S. n. Epiph.		II.	81	12. S. n. Trinit.	
	8	1—10		10	I.	128	7. S. n. Trinit. 1—9.	
171.	8	11—13	Reminiscere.		II.	115		
172.	8	14—21	Sexagesimä.		II.	95		
173.	8	22—26	5. S. n. Epiph.		II.	82		
174.	8	27—30	Sexagesimä.		II.	96		

Evangelium des Markus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
			14. S. n. Trinit. 26—28.	
				Joh. der Täufer 14—29.

Evangelium des Markus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
175.	8	31-9, 1	Quinquagesimä.		II.	102		
	9	2—13		11	I.	128		
176.	9	14—29	Sexagesimä.		II.	96		
177.	9	30—33 [M.	Quinquagesimä		II.	102		
178.	9	33—37 M.]	13. S. n. Trinit.		II.	322		19. S. n. Trinit. *
179.	9	38—41	Septuagesimä.		II.	93		
180.	9	42	13. S. n. Trinit.		II.	322		
181.	9	43—49	6. S. n. Trinit.		II.	207		
182.	9	50	Septuagesimä.		II.	90		
183.	10	1—12	14. S. n. Trinit.		II.	327		22. S. n. Trinit. *
184.	10	13—16	13. S. n. Trinit.		II.	324		
185.	10	17—31	Sexagesimä.		II.	97		
186.	10	32—34	Quinquagesimä.		II.	103		
187.	10	35—45	Sexagesimä.		II.	98		
188.	10	46—52	5. S. n. Epiph.		II.	82		
189.	11	1—10	Oculi.		II.	122		
	11	11—14		12	I.	131		
190.	11	15—17	2. S. n. Epiph.		II.	69		
191.	11	18	Oculi.		II.	124		
	11	19—26		13	I.	131		
192.	11	27—33	Lätare.		II.	125		

Evangelium des Markus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
Judica 34—38.				
	19. S. n. Trinit.*			
				Michaelis.*
		18. S. n. Trinit. 17—27.		

Evangelium des Markus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
193.	12	1—12	Lätare.		II.	126		
194.	12	13—17	11. S. n. Trinit.		II.	308		
195.	12	18—27	27. S. n. Trinit.		II.	453		
196.	12	28—34	3. S. n. Trinit.		II.	232		
197.	12	35—37	Lätare.		II.	127		
198.	12	38—40	Lätare.		II.	127		
199.	12	41—44	10. S. n. Trinit.		II.	302		16. S. n. Trinit.
200.	13	1—13	Judica.		II.	131		
201.	13	14—23	Quasimodogen.		II.	160		
202.	13	24—32	Miseric. Dom.		II.	165		
203.	13	33—37	Cantate.		II.	171		
204.	14	1 u. 2	Lätare.		II.	130		
205.	14	3—9	Oculi.		II.	122		
206.	14	10 u. 11	Lätare.		II.	130		
207.	14	12—21	Judica.		II.	132		
208.	14	22—25	Palmarum		II.	137		
209.	14	26—31	Judica.		II.	133		
210.	14	32—42	Palmarum.		II.	138		
211.	14	43—46	1. Pass.-Woche.		II.	143		
212.	14	47	1. Pass.-Woche.		II.	144		
213.	14	48—52	1. Pass.-Woche.		II.	144		

Evangelium des Markus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
				Cantate. *
			23. S. n. Trinit. *	
		21. S. n. Trinit. *		
		19. S. n. Trinit. *		
	23. S. n. Trinit. *			
			24. S. n. Trinit. *	
	Gründonnerstag 17—26.			

Evangelium des Markus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
214.	14	53—65	2. Paſſ.=Woche.		II.	144		
215.	14	66—72	2. Paſſ.=Woche.		II.	145		
216.	15	1— 5	3. Paſſ.=Woche.		II.	147		
217.	15	6—14	4. Paſſ.=Woche.		II.	148		
218.	15	15—20	5. Paſſ.=Woche.		II.	149		
219.	15	21	5. Paſſ.=Woche.		II.	149		
220.	15	22—28	Charfreitag.		II.	150		
221.	15	29—32	Charfreitag.		II.	151		
222.	15	33—41	Charfreitag.		II.	152		
223.	15	42—47	Charfreitag.		II.	154		
224.	16	1—11	Oſtern.		II.	155	1. Oſtertag 1—8.	Miſeric. Dom. 9—13.
225.	16	12 u. 13	Oſtern.		II.	157		
226.	16	14	Oſtern.		II.	157		Himmelfahrt 14—19.
227.	16	15—20	Himmelfahrt.		II.	179	Himmelfahrt 14—20.	

Evangelium des Lukas.

	1	1— 4		14	I.	126		
228.	1	5—25	2. S. d. Advents.		II.	13		
229.	1	26—38	3. S. d. Advents.		II.	23	Mariä Verkünd. *	
230.	1	39—56	4. S. d. Advents.		II.	29	Mariä Heimſ. *	
231	1	57—80	2. S. d. Advents.		II.	15	Joh. d. Täufer. *	

Evangelium des Markus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	Charfreitag, 27—37.			

Evangelium des Lukas.

			1.S. d. Advents.	1.S. d. Advents.*
			2. S. d. Advents 26—36.	2.S. d. Advents.*
2. S. n. Weihn. 46—55.	Mariä Verkünd. 46—55.		3. S. d. Advents 37—56.	3.S. d. Advents.*
4. S. d. Advents 67—80.	1. S. d. Advents 67—75.	1. S. d. Advents 67—79.	4.S. d. Advents.*	4.S. d. Advents.*

Evangelium des Lukas.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
232.	2	1—14	Weihnachten.		II.	38	Weihnachten.**	
233.	2	15—21	Weihnachten.		II.	39	Weihn. 15—20; Neujahr 21.	
234.	2	22—39	S. n. Weihn.		II.	49	Mar. Rein. 22-32; S. n. Weih. 33-40.	
235.	2	40	Fest Epiphanias.		II.	51		
236.	2	41—52	Fest Epiphanias.		II.	51	1. S. n. Epiph. *	
237.	3	1— 6	2. S. d. Advents.		II.	16		
238.	3	7—14	3. S. d. Advents.		II.	23		3. S. d. Advents 10—18.
239.	3	15—20	4. S. d. Advents.		II.	30		
240.	3	21 u. 22	Fest Epiphanias.		II.	50		
	3	23—38		15	I.	126		
	4	1—13		16	I.	127		
241.	4	14—30	2. S. n. Epiph.		II.	57		4. S. n. Epiph. 16—30.
242.	4	31—37	2. S. n. Epiph.		II.	57		5. S. n. Epiph. (242.–244.)
243.	4	38—41	2. S. n. Epiph.		II.	57		
244.	4	42—44	2. S. n. Epiph.		II.	58		
245.	5	1—11	1. S. n. Epiph.		II.	54	5. S. n. Trinit. *	
246.	5	12—16	5. S. n. Epiph.		II.	78		
247.	5	17—26	6. S. n. Epiph.		II.	84		
248.	5	27—32	1. S. n. Epiph.		II.	55		
249.	5	33—39	19. S. n. Trinit.		II.	372		
250.	6	1— 5	Septuagesimä.		II.	90		

Evangelium des Lukas.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
S. n. Weihnacht. 25—35.	Fest Ep. 25—32. Neujahr 33—40.	S. n. Weihn. 25—32.	S. n. Weihn. 22—32.	
3. S. n. Weihn.*				
2. S. d. Advents 1—18.				
				S. n. Weihn.
	3. S. d. Advents 15—17.			
3. S. n. Weihn. 14—24.	5. S. n. Epiph. 16—30.	Neujahr 16—21.	Neujahr 16—21.	Fest Epiphanias 16—30.
				1. S. n. Epiph.
8. S. n. Trinit.				2. S. n. Epiph.
				1. S. n. Trinit.

Evangelium des Lukas.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
251.	6	6—11	6. S. n. Epiph.		II.	85		
252.	6	12—16	Septuagesimä.		II.	91		
253.	6	17—19	5. S. n. Epiph.		II.	81		
254.	6	20—26	3. S. n. Epiph.		II.	62		
255.	6	27—30	9. S. n. Trinit.		II.	297		
256.	6	31	7. S. n. Trinit.		II.	276		
257.	6	32—36	9. S. n. Trinit.		II.	297		
258.	6	37 u. 38	8. S. n. Trinit.		II.	284		
259.	6	39	Reminiscere.		II.	115	6. S. n. Trinit. 36—42.	
260.	6	40	Septuagesimä.		II.	92		
261.	6	41 u. 42	8. S. n. Trinit.		II.	284		
262.	6	43—46	3. S. n. Epiph.		II.	64		19. S. n. Trinit. 46—48.
263.	6	47—49	4. S. n. Epiph.		II.	72		
264.	7	1—10	5. S. n. Epiph.		II.	78		
265.	7	11—17	5. S. n. Epiph.		II.	79	16. S. n. Trinit.*	
266.	7	18—35	Quinquagesimä.		II.	101		
267.	7	36—50	6. S. n. Epiph.		II.	85		
268.	8	1— 3	5. S. n. Epiph.		II.	79		Septuagesimä.*
269.	8	4—15	18. S. n. Trinit.		II.	364	Septuagesimä.*	
270.	8	16—18	Septuagesimä.		II.	91		
271.	8	19—21	13. S. n. Trinit.		II.	322		

Evangelium des Lukas.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
				1. S. n. Trinit.
		Septuagesimä 20—35.		
—				
13. S. n. Trinit.*		Reminiscere. *		Septuagesimä. *

Evangelium des Lukas.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
272.	8	22—25	Septuagesimä.		II.	92		
273	8	26—39	5. S. n. Epiph.		II.	79		
274.	8	40—56	5. S. n. Epiph.		II.	80		
275.	9	1— 5	Sexagesimä.		II.	95		
276.	9	6	Sexagesimä.		II.	95		
	9	7— 9		17	I.	127		
277.	9	10—17	2. S. n. Epiph.		II.	61		
278.	9	18—21	Sexagesimä.		II.	96		
279.	9	22—27	Quinquagesimä.		II.	102		
	9	28—36		18	I.	128		
280.	9	37—43 [M.	Sexagesimä.		II.	96		
281.	9	43—45 M.]	Quinquagesimä.		II.	102		
282.	9	46—48	13. S. n. Trinit.		II.	322		
283.	9	49 u. 50	Septuagesimä.		II.	93		
284.	9	51—56	Sexagesimä.		II.	96		10. S. n. Trinit.*
285.	9	57—62	1. S. n. Epiph.		II.	53		3. S. n. Trinit. 59—62.
	10	1—12		19	I.	130		
286.	10	13—16	Invocavit.		II.	107		
287.	10	17—20	Septuagesimä.		II.	93		Exaudi 17—22.
288.	10	21—24	1. S. d. Advents.		II.	7		
289.	10	25—37	7. S. n. Trinit.		II.	276	13. S. n. Trinit. 23—37.	

Evangelium des Lukas.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
		Sexagesimä 18—26.		
		15. S. n. Trinit.		
	Reminiscere 51—60.			
7. S. n. Trinit.	13. S. n. Trinit.*	16. S. n. Trinit.*		7. S. n. Trinit.
				8. S. n. Trinit.*
		Oculi 17—22.		

Evangelium des Lukas.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches. Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
290.	10	38—42	Sexagesimä.		II.	97		Sexagesimä. **
291.	11	1— 4	4. S. n. Epiph.		II.	71		
292.	11	5—13	19. S. n. Trinit.		II.	372		
293.	11	14—23	6. S. n. Epiph.		II.	86	Oculi 14—28.	
294.	11	24—32	Reminiscere.		II.	114		
295.	11	33	Septuagesimä.		II.	91		}
296.	11	34—36	2. S. n. Trinit.		II.	219		} 2. S. n. Trinit.
297.	11	37—42	Lätare.		II.	129		}
298.	11	43	Lätare.		II.	129		
299.	11	44 u. 45	Lätare.		II.	129		
300.	11	46—54	Lätare.		II.	129		
301.	12	1— 9	Septuagesimä.		II.	92		
302.	12	10	6. S. n. Epiph.		II.	86		
303.	12	11 u. 12	Septuagesimä.		II.	92		
304.	12	13—21	5. S. n. Trinit.		II.	259		24. S. n. Trinit.*
305.	12	22—32	5. S. n. Trinit.		II.	259		
306.	12	33 u. 34	5. S. n. Trinit.		II.	258		
307.	12	35—49	Sexagesimä.		II.	97		24. S. n. Trinit. 42—48.
308.	12	50—53	Sexagesimä.		II.	95		
309.	12	54—57	Reminiscere.		II.	115		
310.	12	58 u. 59	9. S. n. Trinit.		II.	296		

Evangelium des Lukas.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
10. S. n. Trinit.*	19. S. n. Trinit.*	Quinquagesimä.*		9. S. n. Trinit *
	Rogate.*	} Rogate.		
				13. S. n. Trinit.*
4. S. n. Trinit.*	S. n. Neujahr 16—21.	20. S. n. Trinit. 15—23.	Erndtefest 15—21.	14. S. n. Trinit.*
			15. S. n. Trinit. 32—36.	
	9. S. n. Trinit. 42—48.	20. S. n. Trinit. 35—46.		27. S. n. Trinit. 35—48.
		26. S. n. Trinit. 49—57.		
	17. S. n. Trinit.*			

Evangelium des Lukas.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
311.	13	1— 9	Invocavit.		II.	107		Fest Trin. 6—9; 13. n. Trin. 1—5.
312.	13	10—17	6. S. n. Epiph.		II.	88		
313.	13	18 u. 19	25. S. n. Trinit.		II.	436		
314.	13	20 u. 21	24. S. n. Trinit.		II.	421		
315.	13	22—24	1. S. n. Trinit.		II.	201		3. S. n. Trin. 23—30.
316.	13	25—30	Invocavit.		II.	107		
317.	13	31—33	Reminiscere.		II.	116		Lätare.*
318.	13	34 u. 35	Invocavit.		II.	108		
319.	14	1— 6	6. S. n. Epiph.		II.	88	17. n. Tr. 11-24; 20. n. Tr. 25-32.	
320.	14	7—15	7. S. n. Trinit.		II.	315		
321.	14	16—24	1. S. d. Adv.		II.	8	2. S. n. Trinit.*	
322.	14	25—33	1. S. n. Trinit.		II.	202		1. S. n. Trinit.*
323.	14	34 u. 35	Septuagesimä.		II.	90		
324.	15	1—10	Reminiscere.		II.	116	3. S. n. Trinit.*	
325.	15	11—32	1. S. n. Trinit.		II.	202		11. S. n. Trinit.*
326.	16	1— 9	12. S. n. Trinit.		II.	316	9. S. n. Trinit.*	
327.	16	10—12	5. S. n. Trinit.		II.	260		
328.	16	13	5. S. n. Trinit.		II.	259		
329.	16	14 u. 15	Reminiscere.		II.	117		
330.	16	16	Quinquagesimä.		II.	101		
331.	16	17	4. S. n. Epiph.		II.	70		

Evangelium des Lukas.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	20. S. n. Trinit. 6—9.	Bußtag. *	16. S. n. Trinit. 6—9.	Jubilate. *
		2. S. d. Advents 18—27.		
	2. Pfingsttag.			
	11. S. n. Trinit. 23—25.			
	10. S. n. Trinit.			
17. S. n. Trinit.				
				Rogate.
2. S. n. Trinit.*	12. S. n. Trinit.*	14. S. n. Trinit.*	19. n. Tr. 11-24; 20. n. Trin. 25-32.	15. S. n. Trinit.*
		24. S. n. Trinit.		

Evangelium des Lukas.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
332.	16	18	14. S. n. Trinit.		II.	327		
333.	16	19—31	6. S. n. Trinit.		II.	267	1. S. n. Trinit. *	
334.	17	1 u. 2	13. S. n. Trinit.		II.	322		
335.	17	3 u. 4	9. S. n. Trinit.		II.	298		
336.	17	5 u. 6	Sexagesimä.		II.	97		
337.	17	7—10	1. S. n. Trinit.		II.	202		21. S. n. Trin.* auch 25. S. n. Tr.
338.	17	11—19	5. S. n. Epiph.		II.	82	14. S. n. Trinit.*	
339.	17	20—37	Quinquagesimä.		II.	102		Fest Trinitatis 20 u. 21.
340.	18	1— 8	19. S. n. Trinit.		II.	374		
341.	18	9—14	1. S. n. Trinit.		II.	203	11. S. n. Trinit.*	
342.	18	15—17	13. S. n. Trinit.		II.	324		
343.	18	18—30	Sexagesimä.		II.	97		27. S. n. Trinit. 28—30.
344.	18	31—34	Quinquagesimä.		II.	103		
345.	18	35—40	5. S. n. Epiph.		II.	82	Quinquagesimä.	
346.	19	1—10	6. S. n. Epiph.		II.	88	Kirchweihfest. *	20. S. n. Trinit.*
347.	19	11—28	Rogate.		II.	175		
348.	19	29—40	Oculi.		II.	122		
349.	19	41—44	Invocavit.		II.	108		
350.	19	45 u. 46	2. S. n. Epiph.		II.	59	10. S. n. Trinit.	
351.	19	47 u. 48	Oculi.		II.	124		
352.	20	1— 8	Lätare.		II.	125		

Evangelium des Lukas.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	15. S. n. Trinit. V. 10.			
				16. S. n. Trinit.
Exaudi 20—30.	1. S. n. Trinit. 20 u. 21.	3. S. d. Advents 20—30.	20. S. n. Trinit. 26—37.	
				17. S. n. Trinit.*
1. S. n. Trinit.*				
Quinquagesimä.*				21. S. n. Trinit.*
		23. S. n. Trinit. 11—27.		27. S n. Trinit.*
Cantate 32—38.				

Evangelium des Lukas.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
353.	20	9—19	Lätare.		II.	126		
354.	20	20—26	11. S. n. Trinit.		II.	308		
355.	20	27—40	27. S. n. Trinit.		II.	453		20. S. n. Trinit. 27—39.
356.	20	41—44	Lätare.		II.	127		
357.	20	45—47	Lätare.		II.	127		
358.	21	1— 4	10. S. n. Trinit.		II.	302		
359.	21	5—19	Judica.		II.	131		
360.	21	20—24	Quasimodogen.		II.	160		
361.	21	25—33	Miseric. Dom.		II.	165	2. S. d. Adv. (361—362)	
362.	21	34—36	Cantate.		II.	124		
363.	21	37 u. 38	Oculi.		II.	130		
364.	22	1— 6	Lätare.		II.	138		
365.	22	7—23	Palmarum		II.	134		Gründonnerstag 7—20.
366.	22	24—30	Judica.		II.	134		
367.	22	31—38	Judica.		II.	133		
368.	22	39	Judica.		II.	138		Quinquagesimä 39—52. (368—372)
369.	22	40—46	Palmarum.		II.	143		
370.	22	47 u. 48	1. Pass.-Woche.		II.	144		
371.	22	49 u. 50	1. Pass.-Woche.		II.	144		
372.	22	51—53	1. Pass.-Woche.		II.	145		
373.	22	54—62	2. Pass.-Woche.		II.	146		Invocavit. *

Evangelium des Lukas.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	Oculi 9—20.			
	Gründonnerstag 14—20.		Gründonnerstag 8—33.	

Evangelium des Lukas.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
374.	22	63—71	2. Paſſ.-Woche.		II.	147		
375.	23	1— 3	3. Paſſ.-Woche.		II.	148		
376.	23	4—12	4. Paſſ.-Woche.		II.	148		Oculi.
377.	23	13—23	4. Paſſ.-Woche.		II.	149		
378.	23	24 u.25	5. Paſſ.-Woche.		II.	149		
379.	23	26—32	5. Paſſ.-Woche.		II.	150		Judica.*
380.	23	33 u.34	Charfreitag.		II.	151		Palmarum 33—45.
381.	23	35—43	Charfreitag.		II.	152		
382.	23	44—49	Charfreitag.		II.	154		Charfreitag 46—53.
383.	23	50—56	Charfreitag.		II.	154		
384.	24	1—12	Ostern.		II.	155		
385.	24	13—35	Ostern.		II.	157	2. Ostertag.**	
386.	24	36—43	Ostern.		II.	157		Jubilate 36—48
387.	24	44—53	Himmelfahrt.		II.	179		

Evangelium des Johannes.

Laufende Zahl der Perikopen.	Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
	1	1— 5		20	I.	132		
388.	1	6—14	Weihnachten.		II.	40		
389.	1	15—18	4. S. d. Adv.		II.	30		1. S. d. Adv. 14—18.
390.	1	19—28	4. S. d. Adv.		II.	31	4. S. d. Adv.**	
391.	1	29—34	Fest Epiphanias.		II.	51		

Evangelium des Lukas.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
				Judica.
	Charfreitag 44—48.	Charfreitag. *		
1. Ostertag 1—10.	1. Ostertag 1—9.			
	2. Ostertag 36—40.			2. Ostertag 36—49.
Himmelfahrt 50—53.	Jubilate 46—49.		Himmelfahrt. **	Himmelfahrt 50—53.

Evangelium des Johannes.

	Fest Epiphanias 4 u. 5.	2. Weihnachtst.	2. Weihnachtst.	1. S. n. Weihn.
	S. n. Weihn. 9—14.			
	4. S. d. Adv.**			S. n. Weihn.*
3. S. d. Adv. 15—30.	4. S. d. Adv. 19—27.			
				S. n. Neujahr.*

Evangelium des Johannes.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
392.	1	35—43	1. S. n. Epiph.		II.	55		
393.	1	44—52	1. S. n. Epiph.		II.	56		
394.	2	1—12	2. S. n. Epiph.		II.	59	2. S. n. Epiph. 1—11.	
395.	2	13—25	2. S. n. Epiph.		II.	59		4. S. n. Epiph. 23—25.
396.	3	1—10	3. S. n. Epiph.		II.	64	Fest Trinittatis 1—15.	
397.	3	11—21	4. S. n. Epiph.		II.	72	2. Pfingsttag 16 - 21.	21. S. n. Trinit. 16—21.
398.	3	22—36	5. S. n. Epiph.		II.	83		1. S. n. Epiph. 31—34.
399.	4	1—15	3. S. n. Epiph.		II.	67		
400.	4	16—30	4. S. n. Epiph.		II.	73		
401.	4	31—38	Septuagesimä.		II.	94		5. S. n. Trinit. 30—36.
402.	4	39—42	4. S. n. Epiph.		II.	74		
403.	4	43—54	5. S. n. Epiph.		II.	83	21. S. n. Trinit. 47—54.	5. S. n. Epiph. 45 u. 46.
404.	5	1— 9	2. S. n. Epiph.		II.	61		14. S. n. Trinit. 1—14.
405.	5	10—18	3. S. n. Epiph.		II.	67		
406.	5	19—23	3. S. n. Epiph.		II.	68		
407.	5	24—30	4. S. n. Epiph.		II.	74		26. S. n. Trinit. 25—29.
408.	5	31—40	6. S. n. Epiph.		II.	88		
409.	5	41—47	6. S. n. Epiph.		II.	89		
410.	6	1—15	2. S. n. Epiph.		II.	61	Lätare.*	
411.	6	16—21	Septuagesimä.		II.	93		
412.	6	22—27	3. S. n. Epiph.		II.	68		

Evangelium des Johannes.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
6. S. n. Weihn. 35—51.	3. S. n. Epiph.*	1. S. n. Epiph. 35—42.	1. S. n. Epiph. 35—42.	Fest Epiphanias 35—51.
	4. S. n. Epiph. 47—51.	2. S. n. Epiph. 43—51.	4. S. n. Epiph. 43—51.	
	Septuagesimä 23—25.		Reformationsfest 13—17.	1. S. n. Epiph.*
1. Weihnachtstag 16—21.	1. Weihnachtstag 16—18.			
1. S. n. Weihn. 27—36.		3. S. n. Epiph. 22—30.		2. S. n. Epiph.*
2. S. n. Weihn. 5—30.	Sexagesimä 5—15.	4. S. n. Epiph. 5—26.	4. S. n. Epiph. 4—24.	3. S. n. Epiph.**
Reformationsfest 23 u. 24.	Quinquagesimä 19—30.		5. S. n. Epiph. 25—42.	4. S. n. Epiph.* 19-24 auch Kirchw.
	Neujahr 34—36.			5. S. n. Epiph.
	Invocavit 5—18.			Sexagesimä.
	2. S. n. Trinit. 23 u. 24.		10. S. n. Trinit. 19—29.	Miseric. Dom. 19—24.
			11. S. n. Trinit. 30—36.	
	3. S. n. Trinit. 39—44.		12. S. n. Trin. 37—47.	6. S. n. Epiph. 30—47.
5. S. n. Weihn. 38—47.				
Erndtefest mit 24—27				
				Septuagesimä 24—40.

Evangelium des Johannes.

Laufende Zahl der Perikopen	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
413.	6	28—40	4. S. n. Epiph.		II.	75		
414.	6	41—47	3. S. n. Epiph.		II.	69		
415.	6	48—59	4. S. n. Epiph.		II.	76		
416.	6	60—71	Sexagesimä.		II.	98		16. S. n. Trinit. 63—65.
417.	7	1—13	Quinquagesimä.		II.	103		3.S.n.Ep. 1-9; 2.S.n.Ep. 10-16.
418.	7	14—30	Invocavit.		II.	108		17. S. n. Trinit. 16 u. 17.
419.	7	31—36	Reminiscere.		II.	117		
420.	7	37—52	Invocavit.		II.	109		6.S.n.Ep.37-49; 2.S.n.Ep. 40-43.
	7	53—8, 11		21	I.	133		13. S. n. Trinit. 1—11.
421.	8	12—20	Reminiscere.		II.	117		
422.	8	21—30	Quinquagesimä.		II.	104		4. S. n. Trinit. 30—36.
423.	8	31—50	Invocavit.		II.	110	Judica 46—59.	
424.	8	51—59	Reminiscere.		II.	118		
425.	9	1—17	Quinquagesimä		II.	105		Lätare 1—11.
426.	9	18—38	Invocavit.		II.	112		
427.	9	39—10, 6	Reminiscere.		II.	118		
428.	10	7— 9	3. S. n. Epiph.		II.	69		
429.	10	10—21	Invocavit.		II.	112	Miseric. Dom. 12—16.	
430.	10	22—42	Reminiscere.		II.	120		15. S. n. Trinit. 22—28.
431.	11	1—16	Sexagesimä.		II.	100		
432.	11	17—27	Quinquagesimä.		II.	106		

Evangelium des Johannes.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
Quasimodogeniti 35—40.				Septuagesimä 24—40.
	4. S. n. Trinit. 47—51.		13. S. n. Trinit. 44—51.	
	2. Ostertag 57 u. 58.	5. S. n. Epiph. 53—64.		Sexagesimä 51—71.
6. S. n. Weihn. 14—18.				10. S. n. Trinit. 14—31.
		6. S. n. Epiph. 33—39.		
				1. Pfingsttag 37—42.
7. S. n. Weihn.*		Lätare.*	Quinquagesimä 12—16.	11. S. n. Trinit.*
8. S. n. Weihn. 24—40.			Invocav. 23—28.	12. S. n. Trinit. 28—36.
Reformationsfest 31 u. 32.	5. S. n. Trinit. 31—36.			
Septuagesimä.		17. S. n. Trinit. 1—12.	Reminiscere 1—22.	
				Exaudi 1—11.
Miseric. Dom. 11—18.	Invocav. 12—16.			
	6. S. n. Trinit. 23—30.		Oculi 23—38.	20. S. n. Trinit. 22—36.
Sexagesimä 1—45.	Oculi.*		Lätare.	Quasimodogen.
	1. Ostertag 25 u. 26.	Judica 41—53.		

Evangelium des Johannes.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abſchnitte.		Stellung derſelben als Perikopen.	Zahl der ausgeſchloſſenen Abſchnitte.	Des vorliegenden Buches		Herkömmliche Perikopen.	Weimarſche Perikopen.
	Kap.	Vers.			Theil.	Seite.		
433.	11	28—44	Invocavit.		II.	113		
434.	11	45—57	Reminiscere.		II.	121		Quinquageſimä 46—57.
435.	12	1— 8	Oculi.		II.	122		
436.	12	9—19	Oculi.		II.	122		Reminiscere 12—24.
437.	12	20—36	Oculi.		II.	124		
438.	12	37—43	Lätare.		II.	130		
439.	12	44—50	Judica.		II.	135		
440.	13	1—20	Palmarum.		II.	139	Gründonnerstag 1—15.	
441.	13	21—30	Judica.		II.	135		
442.	13	31—38	Palmarum.		II.	140		8. S. n. Trinit. 33—35.
443.	14	1—14	Judica.		II.	136		27. n. Tr. 1—6; 1. Adv. 6—10
444.	14	15—31	Palmarum.		II.	141	1. Pfingſttag 23—31.	
445.	15	1— 8	Quaſimodogen.		II.	161		
446.	15	9—17	Quaſimodogen.		II.	162		6. S. n. Trinit. 5—24.
447.	15	18—16, 1	Miſeric. Dom.		II.	165	Exaudi 15, 26 bis 16, 4.	
448.	16	2—11	Jubilate.		II.	169	Cantate 5—15.	
449.	16	12—24	Cantate.		II.	172	Jubilate 16—23.	
450.	16	25—33	Rogate.		II.	176	Rogate 23—30.	
451.	17	1— 8	Jubilate.		II.	170		
452.	17	9—19	Cantate.		II.	173		
453.	17	20—26	Rogate.		II.	177		

Evangelium des Johannes.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	Cantate 32—46.		Judica 28—53.	Miseric. Dom. 28—46.
				Quinquagesimä 47—57.
	Palmarum 1—13.	Palmarum.	Palmarum.	Invocavit 1—11.
Oculi 30—33.	Jubilate 24—26.			Reminiscere. *
Reformationsf. 46.	26. S. n. Trinit. *			
	Gründonnerstag 1—17.			Gründonnerst. *
				Oculi.
12. S. n. Trinit. *	Quasimodogeniti 1—6.	27. S. n. Trinit. 1—6.	Exaudi. *	Lätare 1—12.
1. Pfingstt. 23-29; Rogate 13—21.	Exaudi 12—17.		1. Pfingsttag 15—21.	
9. S. n. Trinit. 1—14.	1. S. d. Advents 1—15.			Judica 1—16.
		Miseric. Dom. 9—16.		
Exaudi 17—25.	Lätare 18—25.	Jubilate 17—27.	22. S. n. Trinit. 18—21.	Palmarum. 17—25.
	Judica 16—22.			
	Rogate 23—28.			
Lätare 1—5.	1. S. d. Advents V. 3.	Cantate 1—10.	Jubilate. **	
Palmarum 6—26.	Himmelfahrt 11—13.	Himmelfahrt 11—26.	Cantate. **	
			Rogate. **	

Evangelium des Johannes.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
454.	18	1—9	1. Paſſ.-Woche.		II.	143		
455.	18	10—12	1. Paſſ.-Woche.		II.	144		
456.	18	13—24	2. Paſſ.-Woche.		II.	145		
457.	18	25—27	2. Paſſ.-Woche.		II.	145		
458.	18	28—38 [M.	3. Paſſ.-Woche.		II.	147		
459.	18	38—40 M.]	4. Paſſ.-Woche.		II.	148		
460.	19	1—15	4. Paſſ.-Woche.		II.	148		
461.	19	16	5. Paſſ.-Woche.		II.	149		
462.	19	17—24	Charfreitag.		II.	150		
463.	19	25—27	Charfreitag.		II.	153		
464.	19	28—30	Charfreitag.		II.	153		
465.	19	31—37	Charfreitag.		II.	154		
466.	19	38—42	Charfreitag.		II.	154		
467.	20	1—18	Ostern.		II.	155		1. Ostertag 1—9; 2. Ostert. 11—18.
468.	20	19—23	Ostern.		II.	158	Quasimodogen. 1—15. (468–469)	Ostern. *
469.	20	24—31	Quasimodogen.		II.	162		
470.	21	1—14	Miseric. Dom.		II.	166		Cantate. *
471.	21	15—19 [M.	Jubilate.		II.	171		Rogate. *
472.	21	19—25 M.]	Cantate.		II.	174		

Evangelium des Johannes.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	Charfreitag 30.			Charfreitag.
1. Ostertag.*	2. Ostertag 11—18.	Ostern 1—10; 2. Ostert. 11—18.	2. Ostert. 11—18.	1. Ostertag.*
	Quasimodogen.*			
	Quasimodogeniti 24—29.			
			Quasimodogen.*	2. Ostertag.*
2. Ostertag.*	Miseric. Dom. 15—17.	Quasimodogen.*	Miseric. Dom.*	Quasimodogen.
	Jubilate 20—22.			

Apostel-Geschichte.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
473.	1	1—11	Himmelfahrt.		II.	180	Himmelfahrt.**	
474.	1	12—14	Exaudi.		II.	181		
475.	1	15—26	Exaudi.		II.	182		
476.	2	1—13	Pfingsten.		II.	184	Pfingsten.**	1. Pfingstt. 1—18.
477.	2	14—21	Pfingsten.		II.	185		
478.	2	22—36	Pfingsten.		I.	185		
479.	2	37—41	Pfingsten.		II.	186		2. Pfingsttag 38—47.
480.	2	52—47	15. S. n. Trinit.		II.	333		
481.	3	1—10	16. S. n. Trinit.		II.	345		Fest Trinitatis 1—11.
482.	3	11—26	17. S. n. Trinit.		II.	356		1. S. d. Advents 22—26.
483.	4	1—12	18. S. n. Trinit.		II.	364		1. S. n. Trinit. 5—21.
484.	4	13—22	21. S. n. Trinit.		II.	374		
485.	4	23—31	20. S. n. Trinit.		II.	383		
486.	4	32—37	15. S. n. Trinit.		II.	334		
487.	5	1—11	16. S. n. Trinit.		II.	346		
488.	5	12—16	17. S. n. Trinit.		II.	357		
489.	5	17—32	16. S. n. Trinit.		II.	346		Quasimod. 30-33; 2. S. n. Tr. 17-29.
490.	5	33—42	17. S. n. Trinit.		II.	357		3. S. n. Trinit. 34—42.
491.	6	1— 7	16. S. n. Trinit.		II.	347		4. S. n. Trinit.*
492.	6	8—15	17. S. n. Trinit.		II.	357	Stephanstag 6, 8 — 7, 59.	5. S. n. Trinit. 8-16 mit 7, 55-59.
493.	7	1 —16	2. S. d. Advents.		II.	15		

Apostel-Geschichte.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	Exaudi.**	Exaudi.**		Exaudi.
1. Pfingsttag 1—18.			1. Pfingsttag 1—21.	
	2. Pfingsttag 14—18.			
				2. Ostertag 22—32.
	Fest Trinitatis 38u.39.		2. Pfingsttag 36—41.	2. Pfingsttag 33—47.
2. Pfingsttag.	1. S. n. Trinit.*	2. Pfingsttag.	1. S. n. Trinit.*	
15. S. n. Trinit. 1—19.	2. S. n. Trinit.*	1. S. n. Trinit. 1—11.	2. S. n. Trinit. 1—9.	1. S. n. Trinit. 1—21.
	2. S. d. Advents 22—25.		3. S. n. Trinit. 9—26.	3. S. d. Advents 22—26.
16. S. n. Trinit. 5—21.	3. S. n. Trinit. 8—22.	2. S. n. Trinit.*		
		3. S. n. Trinit.*	4. S. n. Trinit.	
			5. S. n. Trinit.*	2. Pfingsttag 23—35.
		4. S. n. Trinit.		
		5. S. n. Trinit.*	6. S. n. Trinit.	2. S. n. Trinit.*
	4. S. n. Trin. 16—21.			
			7. S. n. Trinit.	3. S. n. Trinit. 29—42.
	5. S. n. Trinit. 34—42.			
	6. S. n. Trinit.*		8. S. n. Trinit.*	
	7. S. n. Trinit. mit 7, 55—59.			

Apostel-Geschichte.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
494.	7	17—36	3. S. d. Adv.		II.	23		
495.	7	37—52	4. S. d. Adv.		II.	32		
496.	7	53—8, 3	18. S. n. Trinit.		II.	366		
497.	8	4—13	16. S. n. Trinit.		II.	347		
498.	8	14—25	17. S. n. Trinit.		II.	358		6. S. n. Trinit.*
499.	8	26—40	16. S. n. Trinit.		II.	348		7. S. n. Trinit. 26—38.
500.	9	1—19 [M.	16. S. n. Trinit.		II.	349		8. S. n. Trinit. 1—22.
501.	9	19—30 M.]	17. S. n. Trinit.		II.	358		
502.	9	31	15. S. n. Trinit.		II.	334		
503.	9	32—43	16. S. n. Trinit.		II.	350		
504.	10	1—16	16. S. n. Trinit.		II.	350		
505.	10	17—33	17. S. n. Trinit.		II.	359		9. S. n. Trinit. 21—35.
506.	10	34—48	18. S. n. Trinit.		II.	366	2. Ostert. 34-42; 2. Pfingstt. 42-48.	
507.	11	1—18	19. S. n. Trinit.		II.	374		
508.	11	19—26	16. S. n. Trinit.		II.	351		10. S. n. Trinit.*
509.	11	27—30	17. S. n. Trinit.		II.	359		
510.	12	1—17	16. S. n. Trinit.		II.	352		11. S. n. Trinit. 1—11 u. 18—24.
511.	12	18—25	17. S. n. Trinit.		II.	360		
512.	13	1—12	17. S. n. Trinit.		II.	360		
513.	13	13—25	2. S. d. Adv.		II.	16		
514.	13	26—41	3. S. d. Adv.		II.	24		

Apostel-Geschichte.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
			9. S. n. Trinit. 51–59.	
17. S. n. Trinit. 55–59.			10. S. n. Trinit. 1–8.	
			11. S. n. Trinit. 9–28.	
	8. S. n. Trinit.*			
18. S. n. Trinit.*	9. S. n. Trinit. 26–38.	6. S. n. Trinit. 26–38.	12. S. n. Trinit. 26–38.	4. S. n. Trinit.*
19. S. n. Trinit. 1–22.	10. S. n. Trinit. 1–8.	7. S. n. Trinit.*	13. S. n. Trinit. 1–22.	5. S. n. Trinit. 1–18.
	11. S. n. Trinit. 19–28.			
	12. S. n. Trinit. 25–33.			6. S. n. Trinit. 1–23.
			14. S. n. Trinit.*	
				}
				} 7. S. n. Trinit.
	13. S. n. Trinit. 1–11.			8. S. n. Trinit.*

Apostel-Geschichte.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
515.	13	42—52	4. S. d. Adv.		II.	32		
516.	14	1— 7	16. S. n. Trinit.		II.	352		12. S. n. Trinit. 1—18.
517.	14	8—20 [M.	17. S. n. Trinit.		II.	361		
518.	14	20—28 M.]	17. S. n. Trinit.		II.	361		
519.	15	1—21	16. S. n. Trinit.		II.	353		
520.	15	22—35	17. S. n. Trinit.		II.	362		13. S. n. Trinit. 22—31.
	15	36—39		22	I.	134		
	15	40—16, 10		23	I.	135		
521.	16	11—15	16. S. n. Trinit.		II.	353		
522.	16	16—34	17. S. n. Trinit.		II.	362		
523.	16	35—40	11. S. n. Trinit.		II.	309		
524.	17	1—15	25. S. n. Trinit.		II.	437		
525.	17	16—34	2. S. d. Adv.		II.	17		14. S. n. Trinit. 16—33.
	18	1— 4		24	I.	135		}
526.	18	5—11	25. S. n. Trinit.		II.	438		} 15. S. n. Trinit.
	18	12—23		25	I.	135		}
527.	18	24—28	3. S. d. Adv.		II.	24		
528.	19	1— 7	4. S. d. Adv.		II.	33		19. S. n. Trinit. 1—11.
529.	19	8—22	16. S. n. Trinit.		II.	354		
	19	23—40		26	I.	136		17. S. n. Trinit.*
	20	1— 6		27	I.	137		

Apostel-Geschichte.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	14. S. n. Trinit. 42–49.			9. S. n. Trinit.*
20. S. n. Trinit. 8–18.	15. S. n. Trinit. 11–18.	8. S. n. Trinit. 8–18.	15. S. n. Trinit.	10. S. n. Trinit.*
	16. S. n. Trinit. 19–23.			
	17. S. n. Trinit. 6–12.			11. S. n. Trinit. 6–21.
				12. S. n. Trinit. 1–15.
			16. S. n. Trinit. 13–40.	
		9. S. n. Trinit.*		13. S. n. Trinit.
21. S. n. Trinit. 22–34.	18. S. n. Trinit. 16–28.	10. S. n. Trinit. 21–34.	17. S. n. Trinit. 15–34.	14. S. n. Trinit.*
				15. S. n. Trinit.
	19. S. n. Trinit. 1–11.			16. S. n. Trin. 1–20.
22. S. n. Trinit.*	20. S. n. Trinit.*			

Apostel-Geschichte.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
530.	20	7—12	17. S. n. Trinit.		II.	363		
	20	13—16		28	I.	137		
531.	20	17—27	20. S. n. Trinit.		II.	383		} 18. S. n. Trinit.
532.	20	28—38	21. S. n. Trinit.		II.	391		}
	21	1— 3		29	I.	137		
533.	21	4—16	16. S. n. Trinit.		II.	355		19. S. n. Trinit. 8—14.
	21	17—26		30	I.	137		20. S. n. Trinit. 17—36.
534.	21	27—40	11. S. n. Trinit.		II.	309		
535.	22	1—21	12. S. n. Trinit.		II.	317		
536.	22	22—29	13. S. n. Trinit.		II.	324		
	22	30—23, 35		31	I.	138		Jubilate 1—9; 21. n. Tr. 11—24.
537.	24	1—23	11. S. n. Trinit.		II.	310		
538.	24	24—27	12. S. n. Trinit.		II.	317		22. S. n. Trinit.*
539.	25	1—12	11. S. n. Trinit.		II.	311		23. S. n. Trinit.*
	25	13—22		32	I.	140		
540.	25	23—26, 18	11. S. n. Trinit.		II.	312		
541.	26	19—32	12. S. n. Trinit.		II.	318		24. S. n. Trinit. 24—32.
	27			33	I.	140		
542.	28	1—10	7. S. n. Trinit.		II.	278		25. S. n. Trinit.*
543	28	11—15	21. S. n. Trinit.		II.	391		
544.	28	16—31	25. S. n. Trinit.		II.	439		27. S. n. Trinit.*

Apostel-Geschichte.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
23. S. n. Trinit.	21. S. n. Trinit.	11. S. n. Trinit. 15—38.	18. S. n. Trinit.	17. S. n. Trinit. 18—38.
	22. S. n. Trinit. 8—14.			18. S. n. Trinit. 1—14.
				19. S. n. Trinit. 1—11.
24. S. n. Trinit. 10—17.	24. S. n. Trinit. 10—16.			20. S. n. Trinit. 10—27.
	24. S. n. Trinit.*			
	25. S. n. Trinit. 6—12.			
25. S. n. Trinit. 14—32.	26. S. n. Trinit. 24—32.	12. S. n. Trinit. 24—31.		
				21. S. n. Trinit. 24—32.
26. S. n. Trinit.*	27. S. n. Trinit.*		19. S. n. Trinit.*	22. S. n. Trinit. 17—31.

Brief an die Römer.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
545.	1	1— 7	23. S. n. Trinit.		II.	413		
546.	1	8—17	25. S. n. Trinit.		II.	439		
547.	1	18—25	2. S. d. Adv.		II.	18		
	1	26—32		34	I.	141		
548.	2	1—16	3. S. d. Adv.		II.	25		
549.	2	17—29	4. S d. Adv.		II.	33		
	3	1—20		35	I.	142		
550.	3	21—31	Weihnachten.		II.	41		
	4			36	I.	143		
551.	5	1— 6	Fest Trinitatis.		II.	193		
	5	7—19		37	I.	143		
552.	5	20—6, 14	1. S. n. Trinit.		II.	203	6. S. n. Trinit. 6, 3—11.	
553.	6	15—23	1. S. n. Trinit.		II.	205	7. S. n. Trinit. 19—23.	
554.	7	1— 6	1. S. n. Trinit.		II.	206		
555.	7	7—25	1. S. n. Trinit.		II.	206		
556.	8	1— 8	2. S. n. Trinit.		II.	208		
557.	8	9—17	3. S. n. Trinit.		II.	233	8. S. n. Trinit. 12—17.	
558.	8	18—30	4. S. n. Trinit.		II.	246	4. S. n. Trinit. 18—23.	Rogate 28—34.
559.	8	31—39	4. S. n. Trinit.		II.	249		
560.	9	1— 5	11. S. n. Trinit.		II.	313		
	9	6—33		38	I.	147		

Brief an die Römer.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	11. S. n. Trinit. 16—20.	3. S. n. Epiph. 14—20.		22. S. n. Trinit. 7—16.
			2. S. d. Advents 16—25.	1. S. d. Advents 18—20.
Reminiscere 1—10.	10. S. n. Trinit. 1—11.	4. S. n. Ep. 1-11; 5. S. n. Ep. 12-16.	4. S. d. Advents 1—12.	S. n. Weihn. 1—11.
				2. S. d. Advents 12—24.
		6. S. n. Epiph. 19—26.		
		Septuagesimä 27—31.	Fest Epiphanias 23—31.	Fest Epiphanias 20—26.
			1. S. n. Epiph. 16—25.	3. S. n. Epiph. 1—8.
9. S. n. Trinit. 1—5.	Lätare.*	Sexagesimä 1—11.	2. S. n. Epiph. 1—5.	Septuagesimä 1—11.
				S. n. Neujahr 12—21.
	6. S. n. Trinit. 3—6.			Quasimodogeniti 12—18.
	9. S. n. Trinit. 16—18.			
				Miseric. Dom.*
Lätare 18—25.	13. S. n. Trinit. 18—25.		S. n. Neujahr.*	3. d. Adv. 7—17; Sexag. 18—25.
	8. S. n. Trinit. 8 u. 9.		3. S. n. Epiph. 1—11.	Sexagesimä 1—11.
		1. S. n. Trinit. 1—11.		
4. S. n. Trinit. 18—28.	Neujahr 24—28.	Neujahr 24—30.	Reminiscere 28—39.	Reminiscere 28—39.
Palmarum.*	Judica.*	13. S. n. Trinit.*		
				9. S. n. Trinit. 25–33.

Brief an die Römer.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
561.	10	1—13	Fest Trinitatis.		II.	193		
562.	10	14—21	1. S. n. Trinit.		II.	209		
	11	1—10		39	I.	149		
563.	11	11—24	24. S. n. Trinit.		II.	422		
564.	11	25—36	25. S. n. Trinit.		II.	440	Fest Trinitatis 33—36.	
565.	12	1 u. 2	6. S. n. Trinit.		II.	268	1. S. n. Epiph. 1—6.	
566.	12	3— 8	15. S n. Trinit.		II.	335	2. S. n. Epiph. 7—16.	
567.	12	9—16	24. S. n. Trinit.		II.	424		
568.	12	17—21	9. S. n. Trinit.		II.	298	3. S. n. Epiph.*	
569.	13	1— 7	11. S. n. Trinit.		II.	314		
570.	13	8—10	3. S. n. Trinit.		II.	234	4. S. n. Epiph.*	
571.	13	11—14	6. S. n. Trinit.		II.	269	1. S. d. Adv.*	
572.	14	1—12	26. S. n. Trinit.		II.	448	2. S. d. Advents 4—13.	
573.	14	13—23	22. S. n. Trinit.		II.	403		
574.	15	1—13	24. S. n. Trinit.		II.	425		
	15	14—33		40	I.	149		
	16			41	I.	149		

Brief an die Römer.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
		2. S. n. Trinit. 1—11.	Quinquagesimä 8—18.	1. S. n. Trinit. 9—18.
	Fest Epiphanias 14—18.	6. S. n. Trinit. 12—18.		
		8. S. n. Trinit. 11—21.	.	16. S. n. Trinit. 16—24.
		9. S. n. Trinit. 25—32.		
3. S. n. Weihn. 1—5.	2. S. n. Epiph. 1—6.			
4. S. n. Weihn. 6—16.	Invocavit 7u. 8.			
	3. n. Ep. 14-21; 5. n. Ep. 11 u. 12.			
	6. S. n. Epiph. 1 u. 2.		6. S. n. Epiph.*	17. S. n. Trinit.*
	S. n. Neujahr 7 u. 8.			Septuagesimä 7—19.
	11. S. n. Trinit. 17—19.		Septuagesimä 13—19.	

Erster Brief an die Korinther.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarische Perikopen.
575.	1	1—9	23. S. n. Trinit.		II.	415	18. S. n. Trinit. 4—9.	
576.	1	10—25	18. S. n. Trinit.		II.	367		
577.	1	26—31	1. S. n. Trinit.		II.	211		
578.	2	1—16	Pfingsten.		II.	187		
579.	3	1—15	22. S. n. Trinit.		II.	405	3. S. d. Advents 1—5.	
580.	3	16—23	15. S. n. Trinit.		II.	336		
581.	4	1—5	20. S. n. Trinit.		II.	384		
582.	4	6—21	21. S. n. Trinit.		II.	391		
	5	1—5		42	I.	150		
583.	5	6—8	24. S. n. Trinit.		II.	426	1. Ostertag.*	
584.	5	9—13	24. S. n. Trinit.		II.	427		
585.	6	1—11	15. S. n. Trinit.		II.	336		
586.	6	12—20	6. S. n. Trinit.		II.	269		
	7	1—19		43	I.	151		
587.	7	20—24	12. S. n. Trinit.		II.	318		
	7	25—40		44	I.	151		
588.	8	1—13	24. S. n. Trinit.		II.	427		
589.	9	1—18	5. S. n. Trinit.		II.	261		
590.	9	19—27	6. S. n. Trinit.		II.	270	Septuagesimä 24 — 10, 5.	
591.	10	1—14	2. S. n. Trinit.		II.	221	9. S. n. Trinit. 6—13.	
	10	15—22		45	I.	152		

Erster Brief an die Korinther.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	Quasimodogen. 4.			
		1. S. n. Epiph. 20—31.		3. S. n. Trinit. 17—25.
	Charfreitag 30.			2. Pfingsttag.*
2. Pfingsttag 6—14.	Fest Trinitatis 10 u. 11.		4. S. n. Epiph. 1—10.	Quasim. 1—5; 6. n. Trin. 6—16.
6. n. Wbn. 11-23; Reformationsf. 11.	Reformationsfest 11—15.			15. S. n. Trinit. 6—17.
			Kirchweih 16 u. 17.	4. S. n. Trinit. 18—23.
	12. S. n. Trinit.*			
	2. Ostertag 14.		5. S. n. Epiph. 9—20.	
	13. S. n. Trinit. V. 24.			Charfreitag 23.
Septuagesimä 24—27.	Septuagesimä 24—27.			
	9. S. n. Trinit. 12 u. 13.			
	Gründonnerstag 16 u. 17.			Gründonnerstag 16—22.

Erster Brief an die Korinther.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte.		Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches.		Herkömmliche Perikopen.	Weimarische Perikopen.
	Kap.	Vers.			Theil.	Seite.		
592.	10	23—11, 1	24. S. n. Trinit.		II.	429		
593.	11	2	21. S. n. Trinit.		II.	393		
594.	11	3	14. S. n. Trinit.		II.	328		
	11	4—10		46	I.	153		
595.	11	11 u. 12	14. S. n. Trinit.		II.	328		
	11	13—15		47	I.	153		
596.	11	16	7. S. n. Trinit.		II.	278		
597.	11	17—26	18. S. n. Trinit.		II.	369	Gründonnerstag 23—32.	Gründonnerstag 23—29.
598.	11	27—34	19. S. n. Trinit.		II.	375		
599.	12	1—11	Pfingsten.		II.	188	10. S. n. Trinit.*	
600.	12	12—31	Pfingsten.		II.	190		
601.	13	1—13	3. S. n. Trinit.		II.	235	Quinquagesimä. *	
	14	1—19		48	I.	154		
602.	24	20	2. S. n. Trinit.		II.	222		
	14	21—32		49	I.	154		
603.	14	33 [M.	11. S. n. Trinit.		II.	314		
604.	14	33—40 M]	14. S. n. Trinit.		II.	328		
605.	15	1—11	Ostern.		II.	159	11. S. n. Trinit. 1—10.	Quasimodogeniti 1—9.
606.	15	12—20	Ostern.		II.	159		Miseric. Dom. 12—22.
607.	15	21—28	Quasimodogen.		II.	163		
608.	15	29—34	Misericc. Dom.		II.	167		

Erster Brief an die Korinther.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	Gründonnerstag 23—29.		Gründonnerstag 26—29.	
1. Pfingsttag.**	Pfingstt. 3—7.			
1. Ostertag.**				
	Jubilate 19.	1. Ostertag.**		1. Ostertag 11—20.
			1. Ostertag 20—28.	23. S. n. Trinit. 20—28.

Erster Brief an die Korinther.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
609.	15	35—50	27. S. n. Trinit.		II.	453		Cantate 35—44.
610.	15	51—58	27. S. n. Trinit.		II.	455		
	16	1— 9		50	I.	155		
611.	16	10 u. 11	21. S. n. Trinit.		II.	393		
	16	12		51	I.	155		
612.	16	13 u. 14	2. S. n. Trinit.		II.	222		
	16	15—24		52	I.	155		

Zweiter Brief an die Korinther.

613.	1	1—11	23. S. n. Trinit.		II.	415		
614.	1	12—14	21. S. n. Trinit.		II.	393		
	1	15—24		53	I.	156		
615.	2	1— 4	21. S. n. Trinit.		II.	394		
	2	5—11		54	I.	158		
616.	2	12—17	25. S. n. Trinit.		II.	441		
617.	3	1—18	22. S. n. Trinit.		II.	406	12. S. n. Trinit. 4—11.	
618.	4	1— 6	21. S. n. Trinit.		II.	394		
619.	4	7—18	27. S. n. Trinit.		II.	456		
620.	5	1—10	27. S. n. Trinit.		II.	458		
621.	5	11—21	1. S. n. Trinit.		II.	211		
622.	6	1—10	2. S. n. Trinit.		II.	222	Invocavit.*	

Erſter Brief an die Korinther.

Badenſche Perikopen.	Sächſiſche Perikopen.	Rheinpreußiſche Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
		2. Oſtertag 35—49.	2. Oſtertag 34—49.	2. Oſtertag.*
2. Oſtertag 50—58.	Quaſimod. 50-57; 26. S. n. Tr. 58.	Quaſimodogeniti 54—58.	Quaſimodogeniti 50—57.	24. S. n. Trinit.*

Zweiter Brief an die Korinther.

				8. S. n. Trinit. 1–12.
				21. S. n. Trinit. 14—17.
			Reformationsfeſt 12—18.	1. Pfingſttag 12—18.
	Reformationsfeſt.*	4. S. d. Advents 3—6.		11. S. n. Trinit.*
	4. n. Trin. 13-18; Jubilate 7—11.	27. S. n. Trinit. 13—18.	Oculi 7—14.	7. S. n. Trinit.*
15. S. n. Trinit.*	25. S. n. Trinit.*	15. S. n. Trinit. 6—11.		Quaſimodogenit.*
Charfreitag 14—21.	Lätare 19—21.	Charfreitag 12—21.	Lätare 14—21.	4. S. n. Trinit. 14—21.

Zweiter Brief an die Korinther.

Laufende Zahl der Perikopen	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
623.	6	11—7, 1	8. S. n. Trinit.		II.	285		
624	7	2—11	2. S. n. Trinit.		II.	223		
	7	12—16		55	I.	159		
625.	8	1—15	10. S. n. Trinit.		II.	302		
	8	16—24		56	I.	159		
626.	9	1—15	10. S. n. Trinit.		II.	303		
627.	10	1— 6	8. S. n. Trinit.		II.	286		
	10	7—16		57	I.	160		
628.	10	17 u. 18	7. S. n. Trinit.		II.	279		
629.	11	1— 4	8. S. n. Trinit.		II.	287		
	11	5—33		58	I.	162		
	12	1— 4		59	I.	162	Sexagesimä 19 — 12, 9.	
630.	12	5—10	4. S. n. Trinit.		II.	250		
	12	11—13		60	I.	162		
631.	12	14 u. 15	13. S. n. Trinit.		II.	325		
	12	16—18		61	I.	162		
	12	19—13, 2		62	I.	166		
632.	13	3—10	21. S. n. Trinit.		II.	395		
633.	13	11—13	24. S. n. Trinit.		II.	429		

Zweiter Brief an die Korinther.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	2. Pfingsttag V. 16.		Bußtag 14—18.	5. S. n. Epiph. 14—18.
		Lätare 6—13.		
		17. S. n. Trinit. 1—9.	Septuagesimä 1—9.	
Erndtefest 6—13.	Rogate 8—11.	19. S. n. Trinit. 6—15.		
	Sexagesimä 21—31.			
	2. S. n. Trinit. V. 8. Fest Trinitatis V. 13.	27. S. n. Trin. 5—13.		Fest Trinitatis V. 13.

Brief an die Galater.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
634.	1	1— 5	23. S. n. Trinit.		II.	416		
635.	1	6—10	18. S. n. Trinit.		II.	370		
636.	1	11—24	19. S. n. Trinit.		II.	375		
637.	2	1—10	20. S. n. Trinit.		II.	385		
638.	2	11—18	21. S. n. Trinit.		II.	397		
639.	2	19—21	22. S. n. Trinit.		II.	410		
	3	1—22		63	I.	167	13. S. n. Trinit. 15—22.	
640.	3	23—29	Weihnachten.		II.	42	Neujahr.*	
641.	4	1— 7	Weihnachten.		II.	43	S. n. Weihn.*	
	4	8—31		64	I.	170	Lätare 21—31.	
642.	5	1—12	22. S. n. Trinit.		II.	411		
643.	5	13—15	3. S. n. Trinit.		II.	236		
644.	5	16—26	3. S. n. Trinit.		II.	237	14. S. n. Trinit. 16—24.	
645.	6	1— 5	8. S. n. Trinit.		II.	287	15. S. n. Trinit. 25 — 6, 10.	
646.	6	6—10	21. S. n. Trinit.		II.	398		
647.	6	11—18	1. S. n. Trinit.		II.	214		

Brief an die Epheser.

648.	1	1—14	23. S. n. Trinit.		II.	417		
649.	1	15—23	2. S. d. Adv.		II.	18		
650.	2	1—10	3. S. d. Adv.		II.	26		

Brief an die Galater.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	Reformationsfest.*	5. S. n. Trinit. 17—21.		5. S. n. Trinit.
				21. S. n. Trinit. 1—9.
	1. S. n. Epiph.*			
				Lätare 11—20.
				12. S. n. Trinit. 1—15.
Reformationsf. 13.		Invocav. 13—18.		
	15. S. n. Trinit. 5, 26 — 6, 5.			
	24. S. n. Trinit. 7—9.			
				Charfreitag V. 14.

Brief an die Epheser.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	5. n. Ep. 3—6; 1. Pfingstt. 9—14.			1. S. n. Epiph. 3—7.
Himmelfahrt.*	2. Pfingstt. 15-19. Himmelf. 20-23.			Rogate.*
	Exaudi 4—7.			2. S. n. Epiph. 4—10.

Brief an die Epheser.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
651.	2	11—18	4. S. d. Adv.		II.	35		
652.	2	19—22	15. S. n. Trinit.		II.	337		
653.	3	1—13	25. S. n. Trinit.		II.	442		
654.	3	14—21	3. S. n. Trinit.		II.	238	16. S. n. Trinit. 13—21.	
655.	4	1—16	15. S. n. Trinit.		II.	338	17. S. n. Trinit. 1—6.	1. Pfingsttag 11—15.
656.	4	17—24	Fest Trinitatis.		II.	194		
657.	4	25	7. S. n. Trinit.		II.	279	19. S. n. Trinit. 22—28.	
658.	4	26 u. 27	9. S. n. Trinit.		II.	298		
659.	4	28	5. S. n. Trinit.		II.	262		
660.	4	29—31	7. S. n. Trinit.		II.	280		
661.	4	32—5, 2	24. S. n. Trinit.		II.	430		
662.	5	3—5	6. S. n. Trinit.		II.	271	Oculi 1—9.	
663.	5	6—14	8. S. n. Trinit.		II.	288		
664.	5	15—17	2. S. n. Trinit.		II.	224		
665.	5	18	6. S. n. Trinit.		II.	271	20. S. n. Trinit.	
666.	5	19—21	1. S. d. Adv.		II.	9		
667.	5	22—33	14. S. n. Trinit.		II.	329		
668.	6	1—4	13. S. n. Trinit.		II.	325		
669.	6	5—9	12. S. n. Trinit.		II.	319		
670.	6	10—20	8. S. n. Trinit.		II.	289	21. S. n. Trinit. 10—17.	
	6	21—24		65	I.	171		

Brief an die Epheser.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
				Jubilate 13—22.
				Cantate 1—12.
	16. S. n. Trinit.*			
				2. Pfingst. 7—15.
	2. Pfingst. 16.			
11. S. n. Trinit. 22—31.	21. S. n. Trinit. V. 25.			18. S. n. Trinit.*
12. S. n. Trinit.*	Miseric. Dom.*			
21. S. n. Trinit.*				
				16. S. n. Trinit. 18—24.

Brief an die Philipper.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarische Perikopen.
671.	1	1—11	23. S. n. Trinit.		II.	418	22. S. n. Trinit. 3—11.	
672.	1	12—26	4. S. n. Trinit.		II.	252		
673.	1	27—2, 11	24. S. n. Trinit.		II.	430	Palmarum 5—11.	
674.	2	12—18	2. S. n. Trinit.		II.	225		
	2	19—30		66	I.	171		
675.	3	1	Fest Trinitatis.		II.	195		
676.	3	2—12	1. S. n. Trinit.		II.	215		
677.	3	13—16	2. S. n. Trinit.		II.	226		
678.	3	17—4, 1	27. S. n. Trinit.		II.	459	23. S. n. Trinit. 17—21.	
	4	2 u. 3		67	I.	172		
679.	4	4	Fest Trinitatis.		II.	196	4. S. d. Adv. (679.—681.)	
680.	4	5	7. S. n. Trinit.		II.	280		
681.	4	6 u. 7	4. S. n. Trinit.		II.	253		
682.	4	8 u. 9	24. S. n. Trinit.		II.	432		
683.	4	10—14	5. S. n. Trinit.		II.	262		
	4	15—23		68	I.	172		

Brief an die Kolosser.

684.	1	1— 8	23. S. n. Trinit.		II.	419		
685.	1	9—23	2. S. d. Adv.		II.	20	24. S. n. Trinit. 9—14.	1. S. d. Advents 12—20.
686.	1	24—29	3. S. d. Adv.		II.	27		

Brief an die Philipper.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	24. S. n. Trinit. 20 u. 21.			23. S. n. Trinit. 20—30.
Sexagesimä 5—11.				
				13. S. n. Trinit.*
				11. S. n. Trinit. 7—14.
	14. S. n. Trinit. 12—16.			

Brief an die Kolosser.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	3. S. d. Adv. 12—15.		1. S. d. Adv. 16—23.	6. S. n. Epiph. 15—20.
		Fest Epiphanias.*		

Brief an die Kolosser.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarische Perikopen.
687.	2	1— 7	21. S. n. Trinit.		II.	399		
688.	2	8—15	15. S. n. Trinit.		II.	339		
689.	2	16—23	8. S. n. Trinit.		II.	290		
690.	3	1— 4	27. S. n. Trinit.		II.	460		
691.	3	5— 7	6. S. n. Trinit.		II.	271		
692.	3	8	7. S. n. Trinit.		II.	280		
693.	3	9—15	24. S. n. Trinit.		II.	432	5. S. n. Epiph. 12—17.	
694.	3	16 u. 17	1. S. d. Adv.		II.	10		
695.	3	18 u. 19	14. S. n. Trinit.		II.	330		
696.	3	20 u. 21	13. S. n. Trinit.		II.	325		
697.	3	22—4, 1	12. S. n. Trinit.		II.	320		
698.	4	2— 4	19. S. n. Trinit.		II.	376		
699.	4	5 u. 6	25. S. n. Trinit.		II.	444		
	4	7—19		69	I.	172		

Erster Brief an die Thessalonicher.

700.	1	1—10	23. S. n. Trinit.		II.	419		
701.	2	1—12	20. S. n. Trinit.		II.	386		
702.	2	13—20	21. S. n. Trinit.		II.	400		
703.	3	1—13	21. S. n. Trinit.		II.	401		
704.	4	1— 5	6. S. n. Trinit.		II.	272	Reminiscere 1—7.	

Brief an die Kolosser.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
				Miseric. Dom. 6—15.
	1. S. n. Epiph. 18.			1. S. n. Trinit.*
	Quasimodogen.*	Himmelfahrt.*		Himmelfahrt.*
				23. S. n. Trin. 5—11.
	20. S. n. Trinit. 14—17.			
		4. S. n. Trinit. 1—6.		

Erster Brief an die Thessalonicher.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
				4. S. n. Epiph. 2—10.
				10. S. n. Trinit. 9—16.

Erster Brief an die Thessalonicher.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
705.	4	6— 8	5. S. n. Trinit.		II.	263	Reminiscere 1—7.	
706.	4	9—12	5. S. n. Trinit.		II.	263		
707.	4	13—18	27. S. n. Trinit.		II.	461	25. S. n. Trinit.*	
708.	5	1—11	26. S. n. Trinit		II.	449	27. S. n. Trinit.*	
709.	5	12 u. 13	20. S. n. Trinit.		II.	387		
710.	5	14 u. 15	24. S. n. Trinit.		II.	434		
711.	5	16—24	19. S. n. Trinit.		II.	377		
	5	25—28		70	I.	172		

Zweiter Brief an die Thessalonicher.

Laufende Zahl der Perikopen.	Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
712.	1	1—12	26. S. n. Trinit.		II.	450	26. S. n. Trinit. 3—10.	
	2	1—12		71	I.	172		
713.	2	13—17	23. S. n. Trinit.		II.	420		
714.	3	1— 5	21. S. n. Trinit.		II.	402		
715.	3	6—12	5. S. n. Trinit.		II.	264		
716.	3	13—16	10. S. n. Trinit.		II.	304		
	3	17 u. 18		72	I.	173		

Erster Brief an die Thessalonicher.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	17. S. n. Trinit. 11 u. 12.			
	Todtenfest 13 u. 14.			
	4. S. n. Epiph. 6—9.			
Exaudi.				24. S. n. Trinit. 15—22.

Zweiter Brief an die Thessalonicher.

				25. S. n. Trinit.*
	27. S. n. Trinit. 16 u. 17.			25. S. n. Trinit.*

Erster Brief an den Timotheus.

Laufende Zahl der Perikopen	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
	1	1—11		73	I.	173		
717.	1	12—17	1. S. n. Trinit.		II.	216		
718.	1	18—20	2. S. n. Trinit.		II.	227		
719.	2	1—10	19. S. n. Trinit.		II.	377		
720.	2	11—15	14. S. n. Trinit.		II.	330		
721.	3	1—16	20. S. n. Trinit.		II.	387		
722.	4	1—11	6. S. n. Trinit.		II.	272		
	4	12—16		74	I.	174		
	5	1— 7		75	I.	174		
723.	5	8	12. S. n. Trinit.		II.	320		
	5	9—25		76	I.	175		
724.	6	1 u. 2	12. S. n. Trinit.		II.	320		
725.	6	3— 5	8. S. n. Trinit.		II.	291		
726.	6	6—16	5. S. n. Trinit.		II.	265		
727.	6	17—19	5. S. n. Trinit.		II.	266		
	6	20—22		77	I.	176		

Erster Brief an den Timotheus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	2. S. d. Advents 15.	7. S. n. Trinit.*		5. S. n. Trinit.*
	3. S. d. Advents 4 u. 5.	Rogate 1—6.		6. S. n. Trinit. 1—7.
13. S. n. Trinit. 6—12.	3. S. n. Trinit. 6—10.	18. S. n. Trinit.*		Oculi 6—10; Lätare 11—16.

Zweiter Brief an den Timotheus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
	1	1—7		78	I.	176		
728.	1	8—14	1. S. d. Adv.		II.	10		
	1	15—18		79	I.	177		
729.	2	1—13	4. S. n. Trinit.		II.	253		
730.	2	14—12	8. S. n. Trinit.		II.	291		
731.	2	22	6. S. n. Trinit.		II.	272		
732.	2	23—26	21. S. n. Trinit.		II.	402		
733.	3	1—9	8. S. n. Trinit.		II.	292		
734.	3	10—13	4. S. n. Trinit.		II.	254		
735.	3	14—17	2. S. n. Trinit.		II.	227		
736.	4	1—5	21. S. n. Trinit.		II.	403		
737.	4	6—8	27. S. n. Trinit.		II.	462		
	4	9—15		80	I.	177		
738	4	16—18	4. S. n. Trinit.		II.	255		
	4	19—22		81	I.	177		

Zweiter Brief an den Timotheus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	1. Ostertag 9 u. 10.			14. S. n. Trinit. 7–14.
		Exaudi 8–13.		14. S. n. Trinit. 3–13.
16. S. n. Trinit.				12. S. n. Trinit.
26. S. n. Trinit.				18. S. n. Trinit.

Brief an den Titus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
739.	1	1— 9	20. S. n. Trinit.		II.	387		
	1	10—16		82	I.	177		
740.	2	1—15	15. S. n. Trinit.		II.	341	1. Weihnachtstag 11—15.	
741.	3	1— 8	7. S. n. Trinit.		II.	281	2. Weihnachtstag 4—7.	
	3	9—15		83	I.	178		

Brief an den Philemon.

		1—25		84	I.	178		

Brief an die Hebräer.

742.	1	1—14	2. S. d. Adv.		II.	21		1. S. d. Advents 1—3.
743.	2	1— 4	3. S d. Adv.		II.	27		
	2	5—13		85	I.	179		
744.	2	14—18	4. S. d. Adv.		II.	35		
745.	3	1—14	15. S. n. Trinit.		II.	342		4. S. d. Advents.*
	3	15— 4, 8		86	I.	180		
746.	4	9—13	27. S. n. Trinit.		II.	463		
747.	4	14—16	Exaudi.		II.	182		
	5	1— 3		87	I.	183		
748.	5	4—10	Quasimodogen.		II.	164		
	5	11— 6, 3		88	I.	184		

Brief an den Titus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	S. n. Weihn. 4—7.			

Brief an den Philemon.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.

Brief an die Hebräer.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	2. Weihnachtstag 1—6.		1. Weihnachtstag 1—12.	1. Weihnachtstag 1—9.
	1. Pfingstt. 2—4.			2. Weihnachtstag 1—8.
		2. Weihnachtstag 6—15.		
			2. Weihnachtst.*	Oculi 9—18.
	3. S. n. Epiph. 5 u. 6.	2. S. n. Epiph. 12—19.	S. n. Weihn. 1—6.	6. S. n. Epiph. 12—19.
		20. S. n. Trinit. 1—11.		
	Todtenfest 9—11.			Himmelfahrt 11—16.
	Palmarum 7—9; Mar. Verk. 5.			Judica.
				Palmarum 6, 1—12.

Brief an die Hebräer.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
749.	6	4—12	2. S. n. Trinit.		II.	227		
	6	13—20		89	I.	184		
	7	1—22		90	I.	185		
750.	7	23—28	Miseric. Dom.		II.	167		
751.	8	1 u. 2	Himmelfahrt.		II.	183		
	8	3— 7		91	I.	189		
752.	8	8—13	4. S. d. Adv.		II.	36		
	9	1— 5		92	I.	189		
753.	9	6—14	Rogate.		II.	177	Judica 11—15.	
	9	15—23		93	I.	190		
754.	9	24—28	Exaudi.		II.	183		
	10	1—10		94	I.	191		
755.	10	11—18	Exaudi.		II.	183		
756.	10	19—25	1. S. d. Adv.		II.	11		
757.	10	26—39	2. S. n. Trinit.		II.	228		
758.	11	1—16	Fest Trinitatis.		II.	196		
	11	17—31		95	I.	193		
759.	11	32—40	1. S. n. Trinit.		II.	217		
760.	12	1—13	4. S. n. Trinit.		II.	255		
761.	12	14—24	24. S. n. Trinit.		II.	434		
762.	12	25—29	1. S. d. Adv.		II.	12		

Brief an die Hebräer.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
				Palmarum 6, 1—12.
	Himmelfahrt 17—20.			
				Invocavit.*
	Exaudi.*			
				Charfreitag.*
	1. S. n. Trinit. 23—25.	1. S. d. Advents 19—27.		1. S. n. Epiph. 22—31.
	18. S. n. Trinit. 10, 38 — 11, 6.			26. S. n. Trinit. 35—39.
				22. S. n. Trinit. 1—10.
	Reminiscere 1—6.	Palmar. 1—6; 23. n. Tr. 7—13.		Palmarum 1—11.
		3. S. d. Advents 15—25.		Fest Epiphanias 18—21.
				26. S. n. Trinit.*

Brief an die Hebräer.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
763.	13	1— 3	24. S. n. Trinit.		II.	435		
764.	13	4	14. S. n. Trinit.		II.	331		
765.	13	5 u. 6	5. S. n. Trinit.		II.	266		
766.	13	7—16	19. S. n. Trinit.		II.	379		
767.	13	17—21	20. S. n. Trinit.		II.	389		
	13	22—25		96	I.	194		

Brief des Jakobus.

768.	1	1—12	4. S. n. Trinit.		II.	256		
769.	1	13—18	2. S. n. Trinit.		II.	229	Cantate 16—21.	
770.	1	19—27	18. S. n. Trinit.		II.	370	Rogate 22—27.	
771.	2	1—13	10. S. n. Trinit.		II.	305		
772.	2	14—26	Fest Trinitatis.		II.	197		
773.	3	1—12	7. S. n. Trinit.		II.	281		
774.	3	13— 4,3	7. S. n. Trinit.		II.	282		
775.	4	4—10	6. S. n. Trinit.		II.	273		
776.	4	11—17	24. S. n. Trinit.		II.	435		S. n. Weihn. 13—17.
777.	5	1— 6	10. S. n. Trinit.		II.	305		
778.	5	7—11	4. S. n. Trinit.		II.	257		
779.	5	12	7. S. n. Trinit.		II.	283		
780.	5	13—20	19. S. n. Trinit.		II.	381		

Brief an die Hebräer.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
24. S. n. Trinit. 14—18.	Quinq. 7; 5. n. Tr. 9; 7. n. Trin. 8.			8. S. n. Trinit. 7—9.
				Gründonnerstag 10—16.

Brief des Jakobus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
22. S. n. Trinit. 2—12.	14. S. n. Trinit. 5 u. 6.	Oculi 2—8; 22. n. Tr. 9—12.		Exaudi 1—8.
Cantate 13—21.	Cantate.*			Reminiscere 12—15.
	2. n. Tr. 21—25; 25. n. Trin. 27.			
	12. S. n. Trinit. 10.	20. S. n. Trinit. 8—13.		3. S. n. Epiph.*
				2. S. n. Trinit. 14—24.
	19. S. n. Trinit. 5—10.			
	23. S. n. Trinit. 4, 2 u. 3.	Quinquagesimä 13—18.		
Neujahr 8—17.	16. S. n. Trinit. 7—10.			2. S. n. Trinit. 1—12.
	S. n. Weihn. 13—15.			14. S. n. Trinit. 13—17.
	Rogate 7 u. 8; Todtenfest 11.	24. S. n. Trinit.*		19. S. n. Trinit.
				3. S. n. Trinit. 12—18.

Erster Brief des Petrus.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
781.	1	1—12	2. S. d. Adv.		II.	21		
782.	1	13—25	3. S. d. Adv.		II.	28		
783.	2	1—10	22. S. n. Trinit.		II.	412		2. S. d. Advents 6—10.
784.	2	11 u. 12	25. S. n. Trinit.		II.	444	Jubilate 11-20.	
785.	2	13—17	11. S. n. Trinit.		II.	314		
786.	2	18—25	12. S. n. Trinit.		II.	320	Miseric. Dom. 21—25.	
787.	3	1—7	14. S. n. Trinit.		II.	331		
788.	3	8—12	7. S. n. Trinit.		II.	284	5. S. n. Trinit. 8—15.	
789.	3	13—22	9. S. n. Trinit.		II.	299		
790.	4	1—11	15. S. n. Trinit.		II.	343	Exaudi 8—11.	
791.	4	12—19	4. S. n. Trinit.		II.	257	S. n. Neujahr.*	
792.	5	1—5	20. S. n. Trinit.		II.	390		
793.	5	6 u. 7	4. S. n. Trinit.		II.	258	3. S. n. Trinit.	
794.	5	8—11	2. S. n. Trinit.		II.	230		
	5	12—14		97	I.	194		

Zweiter Brief des Petrus.

795.	1	1—11	2. S. n. Trinit.		II.	230		
	1	12—21		98	I.	194		
	2	1—21		99	I.	195		
796.	3	1—18	26. S. n. Trinit.		II.	451	26. S. n. Trinit. 3—14.	

Erster Brief des Petrus.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
10. S. n. Trinit. 3—9.	1. Ostertag 3—9.		3. S. d. Adv. 3—12.	1. Ostertag 3—12.
18. S. n. Trinit.*	Chfr. 18-21; Oc. 13-16; 21. n. Tr. 22-25.	Judica 17—25.	Sylvester 22—25; Judica 13—21.	Invocav. 13—21; 3. n. Tr. 22—25.
	7. S. n. Trinit. 5—10.		Neujahr.*	Cantate.*
	Jubilate.			
	Oculi 21—25.			
				9. S. n. Trinit.*
				Fest Trinitatis 17—22.
			Palmarum 1—6.	Quinquagesimä 1—7.
				17. S. n. Trinit.*
3. S. n. Trinit. 5—11.	Septuagesimä.*			

Zweiter Brief des Petrus.

	Exaudi 2—4.	2. S. d. Adv. 2—9.		4. S. n. Epiph. 3—9.
	Reminiscere 19—21.	S. n. Weihn. 10—15.		7. S. n. Trinit. 10—15.
	26. S. n. Trinit. 8—13.			

Erster Brief des Johannes.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarsche Perikopen.
797.	1	1— 4	Fest Trinitatis.		II.	198		
798.	1	5— 2, 2	Fest Trinitatis.		II.	199		
799.	2	3—11	1. S. n. Trinit.		II.	218		
800.	2	12—17	6. S. n. Trinit.		II.	274		
801.	2	18—28	8. S. n. Trinit.		II.	293		
802.	2	29— 3, 3	27. S. n. Trinit.		II.	465		3. S. d. Adv. 1—8.
803.	3	4— 8	2. S. n. Trinit.		II.	231		
804.	3	9—18	10. S. n. Trinit.		II.	306	2. S. n. Trinit. 13—18.	
805.	3	19—24	3. S. n. Trinit.		II.	239		
806.	4	1— 6	Pfingsten.		II.	191		
807.	4	7—17	Weihnachten.		II.	43	3. S. n. Trinit. 16—21.	
808.	4	18—21	3. S. n. Trinit.		II.	240		
809.	5	1—15	3. S. n. Trinit.		II.	241	Quasimodogeniti 4—10.	
810.	5	16 u. 17	19. S. n. Trinit.		II.	382		
811.	5	18	2. S. n. Trinit.		II.	232		
812.	5	19—21	Fest Trinitatis.		II.	200		

Erster Brief des Johannes.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.
	4. S. d. Advents.*	1. Weihnachtstag 1—7.	Miseric. Dom. 1—7.	1. Weihnachtstag 1—7.
7. S. n. Trinit. 1, 6—10.	6. S. n. Trinit. 1, 8—10.			
				5. S. n. Epiph.*
			Jubilate.*	3. S. n. Epiph.*
				Exaudi 18—26.
8. S. n. Weihn. 1—6.		S. n. Weihn. 1—8.	Cantate 1—8.	1. Pfingstt. 27-29; 2. Whnt. 3, 1-3.
	Judica 5 u. 6.			Rogate 4—12.
2. S. n. Trinit. 13—22.				
		Miseric. Dom. 1—8.		S. n. Weihn.*
1. Weihnachtstag 7—16.	Fest Trinitatis 12—16.	Jubilate 9—16.		Jubilate 9—16.
Quasimodogeniti 1—6.			Rogate 12—21.	
				20. S. n. Trinit.

Zweiter Brief des Johannes.

Laufende Zahl der Perikopen.	Bezeichnung der Abschnitte. Kap.	Vers.	Stellung derselben als Perikopen.	Zahl der ausgeschlossenen Abschnitte.	Des vorliegenden Buches. Theil.	Seite.	Herkömmliche Perikopen.	Weimarische Perikopen.
813.		1—13	13. S. n. Trinit.		II.	331		

Dritter Brief des Johannes.

814.		1— 8	25. S. n. Trinit.		II.	445		
•		9 u. 10		100	I.	196		
815.		11	2. S. n. Trinit.		II.	232		
		12—15		101	I.	196		

Brief des Judas.

816.		1—25	8. S. n. Trinit.		II.	294		

Zweiter Brief des Johannes.

Badensche Perikopen.	Sächsische Perikopen.	Rheinpreußische Perikopen.	Ranke's Perikopen.	Lisco's Perikopen.

Dritter Brief des Johannes.

Brief des Judas.

				15. S. n. Trinit 20—25.

Besondere Nachweisung der Stellung, welche die herkömmlichen Perikopen nach der vorliegenden Perikopenbildung erhalten.

Sonn- und Festtage.	Episteln und Evangelien.	Kapitel und Verse der herkömmlichen Perikopen.	Stellung derselben im vorliegenden Werke.
1. Sonntag	Epist.	Römer 13, 11—14	6. Sonntag nach Trinitatis.
des Advents.	Evang.	Matth. 21, 1—9	Oculi.
2. Sonntag	Epist.	Römer 15, 4—13	24. Sonntag nach Trinitatis.
des Advents.	Evang.	Luk. 21, 25—36	Cantate.
3. Sonntag	Epist.	1. Korinth. 4, 1—5	20. Sonntag nach Trinitatis.
des Advents.	Evang.	Matth. 11, 2—10	Quinquagesimä.
4. Sonntag	Epist.	Phil. 4, 4—7	Fest Trinit. 4. S. n. T. u. 7. S. n. T.
des Advents.	Evang.	Joh. 1, 19—28	4. Sonntag des Advents.
1. Weih-	Epist.	Tit. 2, 11—14	15. Sonntag nach Trinitatis.
nachtstag.	Evang.	Luk. 2, 1—14	Weihnachten.
2. Weih-	Epist.	Tit. 3, 4—7	7. Sonntag nach Trinitatis.
nachtstag.	Evang.	Luk. 2, 15—20	Weihnachten.
Sonntag nach	Epist.	Gal. 4, 1—7	Weihnachten.
Weihnachten.	Evang.	Luk. 2, 33—40	Sonntag nach Weihn. u. Fest Epiph.
Neujahrstag.	Epist.	Gal. 3, 23—29	Weihnachten.
	Evang.	Luk. 2, 21	Weihnachten.
Sonntag nach	Epist.	1. Petri 4, 12—19	4. Sonntag nach Trinitatis.
Neujahr.	Evang.	Matth. 2, 13—23	Sonntag nach Weihnachten.
Fest	Epist.	Jes. 60, 1—6.	
Epiphanias.	Evang.	Matth. 2, 1—12	Sonntag nach Weihnachten.
1. Sonntag	Epist.	Römer 12, 1—6	6. und 15. Sonntag nach Trinitatis.
n. Epiphanias.	Evang.	Luk. 2. 41—52	Fest Epiphanias.
2. Sonntag	Epist.	Römer 12, 7—16	15. u. 24. Sonntag nach Trinitatis.
n. Epiphanias.	Evang.	Joh. 2, 1—11	2. Sonntag nach Epiphanias.
3. Sonntag	Epist.	Römer 12, 17—21	9. Sonntag nach Trinitatis.
n. Epiphanias.	Evang.	Matth. 8, 1—13	5. Sonntag nach Epiphanias
4. Sonntag	Epist.	Römer 13, 8—10	3. Sonntag nach Trinitatis.
n. Epiphanias.	Evang.	Matth. 8, 23—27	Septuagesimä.
5. Sonntag	Epist.	Koloss. 3, 12—17	24. Sonntag n. Trinit. u. 1. Adv.
n. Epiphanias.	Evang.	Matth. 13, 24—30	26. Sonntag nach Trinitatis.
6. Sonntag	Epist.	2. Petri 1, 16—24	3. Sonntag des Advents.
n. Epiphanias.	Evang.	Matth. 17, 1—9	Ausgeschlossen.
Septuage-	Epist.	1. Korinth. 9, 24—10, 5	6. u. 2. Sonntag nach Trinitatis.
simä.	Evang.	Matth. 20, 1—16	26. Sonntag nach Trinitatis.
Sexagesimä.	Epist.	2. Korinth. 11, 19—12, 9	Kap. 12, 5—10. 4. S. n. Trinit.
	Evang.	Luk. 8, 4—15	18. Sonntag nach Trinitatis.
Quinquage-	Epist.	1. Korinth. 13	3. Sonntag nach Trinitatis.
simä.	Evang.	Luk. 18, 31—43	Quinquagesimä u. 5. S. n. Epiphan.

Sonn- und Festtage.	Episteln und Evangelien.	Kapitel und Verse der herkömmlichen Perikopen.	Stellung derselben im vorliegenden Werke.
Invocavit.	Epist.	2. Korinth. 6, 1—10	2. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Matth. 4, 1—11	Ausgeschlossen.
Reminiscere.	Epist.	1. Thess. 4, 1—7	5. und 6. Sonntag nach Trinit.
	Evang.	Matth. 15, 21 - 28	5. Sonntag nach Epiphanias.
Oculi.	Epist.	Ephes. 5, 1—9	6., 8. u. 24. Sonntag n. Trinitatis.
	Evang.	Luk. 11, 14—28	Reminiscere.
Lätare.	Epist.	Gal. 4, 21—31	Ausgeschlossen.
	Evang.	Joh. 6, 1 - 15	2. Sonntag nach Epiphanias.
Judica.	Epist.	Hebr. 9, 11—15	Rogate.
	Evang.	Joh. 8, 46—59	Invocavit und Reminiscere.
Palmarum.	Epist.	Phil. 2, 5 - 11	24. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Matth. 21, 1—9	Oculi.
Gründonnerstag.	Epist.	1. Kor. 11, 23—32	18. u. 19. Sonntag n. Trinitatis.
	Evang.	Joh. 13, 1—15	Palmarum.
1. Ostertag.	Epist.	1. Korinth. 5, 6—8	24. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Mark. 16, 1—8	Ostern.
2. Ostertag.	Epist.	Apostelgeschichte 10, 34—41	18. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Luk. 24, 36—47	Ostern.
Quasimodogeniti.	Epist.	1. Joh. 5, 4—10	3. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Joh. 20, 19—31	Ostern und Quasim.
Misericordias Domini.	Epist.	1. Petr. 2, 21—25	12. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Joh. 10, 12 - 16	Invocavit.
Jubilate.	Epist.	1. Petri 2, 11—20	11., 12. u. 25. Sonntag n. Trinit.
	Evang.	Joh. 16, 16—23	Cantate.
Cantate.	Epist.	Jakob. 1, 16—21	2. u. 18. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Joh. 16, 5 - 15	Jubilate und Cantate.
Rogate.	Epist.	Jakob. 1, 22—27	18. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Joh. 16, 23—30	Cantate und Rogate.
Himmelfahrt.	Epist.	Apostelgeschichte 1, 1—11	Himmelfahrt.
	Evang.	Mark. 16, 14 - 20	Ostern und Himmelfahrt.
Exaudi.	Epist.	1. Petri 4, 8—11	15. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Joh. 15, 26 - 16, 4	Misericordias Domini und Jubilate.
1. Pfingsttag.	Epist.	Apostelgeschichte 2, 1—13	Pfingsten.
	Evang.	Joh. 14, 23—31	Palmarum.
2. Pfingsttag.	Epist.	Apostelgeschichte 10, 42—48	18. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Joh. 3, 16—21	4. Sonntag nach Epiphanias.
Fest Trinitatis.	Epist.	Römer 11, 33—36	25. Sonntag nach Trinitatis
	Evang.	Joh. 3, 1—15	3. u. 4. Sonntag nach Epiphanias.
1. Sonntag n. Trinitatis.	Epist.	1. Joh. 4, 16—21	Weihnachten u. 3. Sonntag n. Trinit.
	Evang.	Luk. 16, 19—31	6. Sonntag nach Trinitatis.
2. Sonntag n. Trinitatis.	Epist.	1. Joh. 3, 13—18	10. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Luk. 14, 16—24	1. Sonntag des Advents.
3. Sonntag n. Trinitatis.	Epist.	1. Petri 5, 6—11	2. u. 4. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Luk. 15, 1—10	Reminiscere.
4. Sonntag n. Trinitatis.	Epist.	Römer 8, 18—23	4. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Luk. 6, 36—42	8. u. 9. S. n. T. Remin. u. Septuag.
5. Sonntag n. Trinitatis.	Epist.	1. Petr. 3, 8—15	7. u. 9. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Luk. 5, 1—11	1. Sonntag nach Epiphanias.
6. Sonntag n. Trinitatis.	Epist.	Römer 6, 3—11	1. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Matth. 5, 20—26	4. S. n. Epiph. 9. S. n. Trinit
7. Sonntag n. Trinitatis.	Epist.	Römer 6, 19—23	1. Sonntag nach Trinitatis.
	Evang.	Mark. 8, 1—9	5. Sonntag nach Epiphanias.

Sonn- und Festtage.	Episteln und Evangelien.	Kapitel und Verse der herkömmlichen Perikopen.	Stellung derselben im vorliegenden Werke.
8. Sonntag	Epist.	Römer 8, 12—17	3. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 7, 15—23	3. Sonntag nach Epiphanias.
9. Sonntag	Epist.	1. Kor. 10, 6—13	2. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Luk. 16, 1—9	12. Sonntag nach Trinitatis.
10. Sonntag	Epist.	1. Kor. 12, 1—11	Pfingsten.
n. Trinitatis.	Evang.	Luk. 19, 41—48	Invocavit. 2. S. n. Epiph. Oculi.
11. Sonntag	Epist.	1. Kor. 15, 1—10	Ostern.
n. Trinitatis.	Evang.	Luk. 18, 9—14	1. Sonntag nach Trinitatis.
12. Sonntag	Epist.	2. Kor. 3, 4—11	22. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Mark. 7, 31—37	5. Sonntag nach Trinitatis.
13. Sonntag	Epist.	Gal. 3, 15—22	Ausgeschlossen.
n. Trinitatis.	Evang.	Luk 10, 23—37	1. Sonntag des Adv. u. 7. n. Trinit.
14. Sonntag	Epist.	Gal. 5, 16—24	3. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Luk. 17, 11—19	5. Sonntag nach Epiphanias.
15. Sonntag	Epist.	Gal. 5, 25 6 10	3. u. 8. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 6, 24—34	5. Sonntag nach Trinitatis.
16. Sonntag	Epist.	Ephes. 3, 13—21	3. u. 25. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Luk. 7, 11—17	5. Sonntag nach Epiphanias.
17. Sonntag	Epist.	Ephes. 4. 1—6	15. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Luk. 14, 1—11	6. S. n. Epiph. u. 7. u. Trinitatis.
18. Sonntag	Epist.	1. Kor. 1, 4—9	23. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 22, 34—46	3. Sonntag nach Trinitatis.
19. Sonntag	Epist.	Ephes. 4, 22—28	Fest Trinit. 5., 7. u. 9. S. n. Trinit.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 9, 1—8	6. Sonntag nach Epiphanias.
20. Sonntag	Epist.	Ephes. 5, 15—21	1. S. d. Advents u. 2. u. 6. n. Trinit.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 22, 1—14	1. Sonntag des Advents.
21. Sonntag	Epist.	Ephes. 6, 10—17	8. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Joh. 4, 47—54	5. Sonntag nach Epiphanias.
22. Sonntag	Epist.	Philipper 1, 3—11	23. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 18, 23—35	9. Sonntag nach Trinitatis.
23. Sonntag	Epist.	Philipper 3, 17—21	27. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 22, 15—22	11. Sonntag nach Trinitatis.
24. Sonntag	Epist.	Kolosser 1, 9—14	2. Sonntag des Advents.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 9, 18—26	5. Sonntag nach Epiphanias.
25. Sonntag	Epist.	1. Thessal. 4, 13—18	27. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 24, 15—28	Quasimodogeniti.
26. Sonntag	Epist.	2. Thessal. 1, 3—10	26. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 25, 31—46	26. Sonntag nach Trinitatis.
27. Sonntag	Epist.	1. Thessal. 5, 1—11	26. Sonntag nach Trinitatis.
n. Trinitatis.	Evang.	Matth. 25, 1—13	Cantate.

Druck von Robert Nischkowsky in Breslau.

Würtemberg um Erhaltung, Berichtigung und Vervollständigung desselben, namentlich auch m den liturgischen Gebrauch des alten Testamentes, der gar nicht für erläßlich angesehen erden sollte. Die Grundperikope soll bleiben, ebenso die Entwickelung des Kirchenjahres, e Ordnung nicht gestört, die Willkür und Zufälligkeit noch vollkommener abgewehrt wern. Es handelt sich einfach darum, daß der Sonn- und Festtag mit und neben der geöhnlichen evangelischen und epistolischen Perikope noch eine andere und noch eine altstamentliche, nach Maßgabe des Kirchenjahres und grundsätzlicher Analogie an sich ziehe, obei der Erfolg gesichert werden kann, daß unter Zuziehung der sogenannten Nebengotsdienste und unter Zulassung eines zu indicirenden Jahreswechsels (in dem jedesmal das te System mitvertreten wird) alle Verwirrung vermieden und doch die liturgische Vorsung in ihrer Kraft und Bedeutung gehoben, die vertrauliche Gemeinschaft des Volks mit r heiligen Schrift, das Heimischwerden in der biblischen Anschauungsweise bereichert und Gemäßheit des jetzigen Bedürfnisses die vorurtheilsvolle Unkunde zur Kenntnißnahme reizt werden."

Das **Literarische Centralblatt für Deutschland** (Jahrg. 1854, Nr. 24, S. 373) benut seine beurtheilende Anzeige mit den Worten: „Der gelehrte und einsichtsvolle Verfsser bietet hier die unter Prüfungen des Lebens gereifte Frucht vieljährigen Fleißes und euer Liebe zur Kirche dar. Mit ächt wissenschaftlichem, ausgebildetem Talente wird der egriff der Perikope, des Textes bestimmt, das ganze Kirchenjahr systematisch so eingeeilt, daß 2c." und schließt mit der Bemerkung: „Es kann freilich an manchen Puncten hwierig erscheinen, nach diesen Perikopen so zu predigen, daß namentlich die Idee der irchengemeinschaft mit beständiger Beziehung auf den Stifter vor dem christlichen Beußtsein alljährlich zur Entfaltung gelange und dabei doch Concretes und Individuelles nug vorkomme, um auch solche Gemeinden anzusprechen, die entweder noch in einem beschränkten Gesichtskreis befangen sind, als daß sie schon fähig wären, dergleichen ebensverhältnisse der Gemeinschaft des Geistes aufzufassen, oder durch eine besonders in nsern Tagen beliebte Methode zu verwöhnt sind, um für etwas anderes Sinn zu haben, ls für nervenerschütternde und die Phantasie unterhaltende Ueberraschungen; dafür wird ber auch, wenn das jetzt beliebte Treiben längst vorüber ist, dies wissenschaftliche Werk s ein ächt reformatorisches seine bleibende Stelle nicht nur in der Homiletik als theoloscher Disciplin behaupten, sondern auch zu der allgemeinen Anerkennung beitragen, daß e wahre Theorie Hand in Hand gehe mit der rechten Praxis."

Die **Zeitschrift für die unirte evangelische Kirche** sagt Jahrg. 1853, Nr. 46, S. 797 ff. „Bobertag's Kirchenjahr ist ein gar köstlicher Anfang. Wir verkennen nicht e Verdienste, welche sich die Männer, die unter dem Titel: „das Kirchenjahr", hrieben, erworben haben. Sie hatten sich aber die Aufgabe nicht gestellt, wie Bobertag. ns scheint dessen Kirchenjahr wirklich ein Anfang zu sein, der nun im Namen und in raft der Wissenschaft auf einem Gebiete gemacht ist, auf welchem sich bisher entweder ur gemächlich gewohnheitliche Praxis erging, oder, oft mit sehr zu ehrender Gründlichkeit, das ergebrachte wissenschaftlich sollte aber nicht konnte zurechtgelegt und gerechtfertigt werden. Wenn ir das Kirchenjahr B's. einen Anfang genannt haben: so ist damit an sich schon ein Lob aussprochen, und es ist in keiner Weise die Anerkennung ausgeschlossen, daß das Werk auch hon feste Resultate besonnener Wissenschaft darbietet," und weiterhin: „Wenn man sich dies Buch hineinlieset, so vergißt man den Streit der Parteien und den Zustand der irche. Es weht ein Geist des Friedens, der Ruhe, der Sicherheit in dem Buche, daß an es nicht gern aus der Hand legt. Wenn Gegner der Union und der Wissenschaft ch so viel über sich vermögen, daß sie das Buch lesen: so werden sie auf eine überaus oße Reihe von Abschnitten kommen, wo ihnen der konfessionelle Hader ausgehen muß. ie Sprache ist wissenschaftlich klar, wir möchten fast sagen, wissenschaftlich populär; sie sorgfältig, rein, ohne alle polemische Schärfe, fast ohne Anflug von Erregtheit."

Das **Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur** sagt (Elfter Jahrang, 4. Band 1853, S. 132 ff.): „B. bemüht sich zu besserer Begründung des Ganzen s erster Bedingung der Perikopenbildung das evangelische Kirchenjahr näher zu bestimen, die Zeichen einer vollständigeren Gestaltung desselben in der Vergangenheit und in r Gegenwart aufzusuchen und die ganze Schrift, insofern sie Texte für Predigten im irchenjahre enthält, in Perikopen zu theilen und als solche zu ordnen." Weiterhin heißt : „Sollen wir nun über das ganze vorliegende Material dieses Werkes ein Wort hinfügen, so ist dasselbe zuerst ein Zeugniß nicht blos des Fleißes, sondern auch wissenschafther Forschung in Schleiermacher'schem Sinn und Geiste. Indeß ist das Ganze nach nserm Urtheile besonders nach der kritischen Seite von Werth, wogegen die eigentlich prakche Speculation, wenn auch hie und da etwas mehr, doch im Allgemeinen weniger ahrung findet."

Die **Protestantische Kirchenzeitung** sagt Jahrg. 1854, Nr. 52, S. 1266 ff. durch ihren Recensenten, den Prediger W. Müller: Nach unserm Urtheil ist dieses Werk so werthvoll, daß wir wünschen, es würde dasselbe überall in der kleinsten Bibliothek eines Geistlichen eben so angetroffen, wie auf dem Studirtisch des gelehrten Theologen, der Untersuchungen über denselben Gegenstand zu seinem besondern Fach gewählt hat. Auf dem letzteren, meinen wir, darf es nicht fehlen, weil es der erste Versuch einer durchweg w i s s e n s c h a f t l i c h e n Behandlung des fraglichen Gegenstandes ist, eben so bahnbrechend wie grundlegend, und von Keinem, der in der Folgezeit über Perikopen schreiben und die Frage fördern will, unbeachtet zu lassen; je häufiger aber gerade dieses Werk über das Kirchenjahr auch in den ersteren zu finden wäre, ein desto erfreulicheres Zeugniß würde damit sowohl für die wissenschaftliche Befähigung der evangelischen Geistlichen, als auch für den Ernst abgelegt, mit dem sich die Predigt, die doch immer in der protestantischen Kirche ihr Hauptberuf bleibt und bleiben soll, angelegen sein lassen.“

Zum Schluß sagt der Recensent: „das ganze Neue Testament in allen seinen einzelnen Bestandtheilen und Abschnitten hinsichtlich seiner homiletischen Brauchbarkeit durchgenommen und ein jedes Moment derselben in dieser Beziehung hervorgehoben und in das rechte Licht gestellt zu finden: das bleibt auch noch für den von großer Bedeutung, der mit der aufgestellten Anordnung des Kirchenjahres nichts gemein zu haben können meint. Das Buch bietet gerade dadurch dem praktischen Geistlichen ein vollständiges homiletisches Magazin, und zwar eines, das wohl Niemand als weit unter ihm, unter seinem Standpunkte und seinen Bedürfnissen liegend verschmähen, bei dem Niemand sich aber auch des Gebrauchs schämen dürfte, weil er sich unwürdiger Handhaben bediente oder sein Arbeitsfeld mit fremden Pferden pflügte, sondern das überall ebensosehr seine eigene Thätigkeit und wissenschaftliches Eindringen fordert, wie dazu anregt. Indem das ganze Neue Testament auf die verschiedenen Sonn- und Festtage vertheilt wird, fällt einem jeden derselben eine größere oder kleinere Reihe von Texten zu, die eine genügende Auswahl läßt und in der That den Schriftgebrauch, wie der Titel darauf hindeutet, nicht weiter beschränkt, als die Sache selbst mit sich bringt; indem bei der Anordnung der Texte, soweit es irgend möglich ist, die natürliche Folge in der Schrift beibehalten ist, wird dem Prediger Gelegenheit gegeben, oft über größere fortlaufende Abschnitte der Schrift Reihen von Predigten zu halten, ohne sich von der Bedeutung der Sonntage im Kirchenjahre zu entfernen. Das Thema wird zwar nicht in einer besonderen Fassung specificirt, aber im Allgemeinen ist es oder wenigstens der Kreis desselben, hinreichend bestimmt in den Ausdrücken angegeben, in denen die Bedeutung des Sonntages, welchem der Text zufällt, präcisirt, oder in denen der Inhalt der Schriftabschnitte zusammengefaßt ist. In gleicher Weise wird die Disposition wesentlich erleichtert und auf den richtigen Weg geführt, oder auf ihm erhalten durch die Gedankenerläuterung, die von jedem Schriftabschnitt gegeben wird. Die besonderen exegetischen Schwierigkeiten, die ein Text bieten könnte, werden jedesmal vorweg hervorgehoben und nicht selten aufgehoben; ebenso die Schwierigkeiten, welche aus der herkömmlichen Luther'schen Uebersetzung sich hin und wieder ergeben. Und indem die Gründe der Abgrenzung jedes einzelnen Textes nach seinem Anfangs- und Schlußverse genau dargelegt worden, wird so viel wie irgend möglich die Hand dazu geboten, daß auch in der Predigt die Gedankeneinheit bewahrt und nicht in dieselbe hineingezogen werde was nicht in sie gehört, noch aus ihr wegbleibt, was zu ihrer Vollständigkeit ebenso wie zur Erschöpfung des Schriftsinnes wesentlich ist. Die beim Schlusse beigefügte vergleichende Uebersicht der in dem Buche aufgestellten Perikopen sowohl mit den herkömmlichen als mit sechs der gebräuchlichsten spätern und neuern Perikopen-Ordnungen gewährt endlich neben dem großen Interesse der Vergleichung selbst noch den besonderen praktischen Nutzen, auf einen Blick erkennen zu lassen, wo ein jeder beliebige Abschnitt des Neuen Testamentes untergebracht und beleuchtet ist, und erfüllt somit für den Gebrauch auf das Trefflichste die Dienste eines Specialregisters. Wir versprechen dem Buche in dem Maße fortschreitenden Erfolg, als sich praktischer und wissenschaftlicher Sinn bei den evangelischen Theologen immer inniger vereint, als die wissenschaftliche Theologie in jedem ihrer Zweige immer mehr um des praktischen Christenthums willen und mit Rücksicht auf dieses getrieben, die Praxis aber überall immer tiefer und umfangreicher von der Wissenschaft durchdrungen und getragen wird.“

Druck von Graß, Barth und Comp. (W. Friedrich) in Breslau.